DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVKKSiTÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TROISIÈME

PREMIÈRE PARTIE

CLARKE – CONSTANTINOPLE

PAR IS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÊ
87, Boulevard Raspail. 87

1938

Imprimatur

Parisiis, die 3a mensis Decembris 1907.

† Franciscus, Card. RICHARD

Arch. Par.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CLANDESTINITÉ. Voir Propre curé.

1. **CLARKE Adam,** prédicateur et théologien méthodiste (1762-1832), né en '1762 à Moybeg, comté de Londonderry, en Irlande, fit ses études au séminaire wesleyen de Kingswood, prés de Bristol. De 1779 à 1805. il mena la vie active d'un prédicateur méthodiste ambulant; dans l'intervalle de ses courses apostoliques, il se consacrait à des travaux de bibliographie et d'exégèse. A partir de 1805 il résida d'ordinaire à Londres. Ses principaux ouvrages sont : 1° *A bibliographical dictionary,* Londres, 1802, dans lequel on trouve la liste et les principales éditions des meilleurs ouvrages publiés en grec, en latin et dans les langues orientales, depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'en 1800; un supplément, paru en 1806, énumère les principales traductions anglaises des ouvrages anciens; 2° *The succession of sacred littérature,* donnant la liste chronologique des auteurs d'ouvrages de religion et de leurs œuvres depuis l'invention de l'alphabet jusqu'en 345 de notre ère, Londres, 1807 ; en 1831, son fils Jean-Baptiste continua l'ouvrage jusqu'en 1446; 3° *Commentary on the Bible,* Londres, 1810-1826 ; 4° en 1816, sur la demande des commissaires des archives d'Angleterre, il entreprit une réédition du célèbre ouvrage de Thomas Rymer, *Fœdera interreges Angliæ et alios reges;* le premier volume et la première partie du second étaient imprimés quand il mourut; ils portent son nom. Ses œuvres mêlées ont paru en 13 vol. à Londres.

An account of the infancy, religious and literary life of A. Clarke, Londres, 1833; Dunn, *Life of Adam Clarke,* Londres, 1863; Etheridge, *Life of Adam Clarke,* Londres, 1858; Everett, *Adam Clarke portrayed,* Londres. 1843; *The life and labours of Adam Clarke,* Londres, 1842 ; articles de Hiiusle dans le *Kirchenlexikon,de* Blaikie dans le *Did. of nat. biography.*

J. de la Serviere.

2. **CLARKE** Robert, chartreux anglais, né à Londres, vers le commencement du xvn· siècle, étudia la philosophie et la théologie au collège catholique anglais de Douai, et y enseigna les humanités. En 1632, il entra à la chartreuse de Nieuport, au diocèse d'Ypres, dans la Flandre, ou s'étaient réunis (1626) les enfants de saint Bruno proscrits de l'Angleterre. Dom Robert, après sa profession, vécut toujours exemplairement et refusa toute charge qui pouvait le distraire de la prière et de l'étude. Il cultiva beaucoup la poésie religieuse, et c'est avec raison qu'on l'appela le *Virgile chrétien.* Il mourut pieusement le 31 décembre 1675. Comme théologien ii composa une dissertation *De dignitate confessorii,* qui ne parait pas avoir été imprimée. Nombreuses sont ses poésies, mais on n'a publié que son grand ouvrage intitulé : *Christiados, sire de passione Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi,* in-8°, Bruges, 1670; Augsbourg, 1708; Ingolstadt, 1855; trad, allemande par M. l'abbé Walthierer, 1853. M. Sébastien Mulzl, recteur du gymnase d'Eystadt, a publié une étude sur cet ouvrage dans l'Êos, en 1829.

S. Autore.

3. **CLARKE** Samuel, théologien et prédicateur anglican (1675-1729), naquit le 11 octobre 1675 à Norwich dans le comté de Norfolk, et lit ses études à Cains College, Cambridge. La philosophie dominante à Cambridge était alors le cartésianisme; Clarke, que la lecture des premiers ouvrages de Newton avait conquis aux idées philosophiques du grand astronome, entreprit de les introduire à l'université; dans ce but, il traduisit en latin la *Physique* de Rohault, *Jacobi Bohaulli physica,* Londres, 1697, et l'accompagna de notes philosophiques conformes aux théories newtoniennes. Cet ouvrage, qui eut en peu de temps six éditions, servit pendant de longues années de *text book* à Cambridge. Clarke en publia aussi une traduction anglaise. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* Paris, 1854, t. Il, p. 497.

A peine Clarke eut-il reçu les ordres, que l'évêque de Norwich, John Moore, frappé de ses talents, le prit pour chapelain, et lui conféra d'importants bénéfices; chez l'évêque, Clarke trouvait une des plus belles bibliothèques de l'Angleterre; il put se donner tout entier à ses études, et multiplier ses publications. En 1699 parurent de lui deux traités; l'un, signé : *Three practical essays upon baptism, confirmation, repentance, Works,* t. m, destiné â ramener l'Église anglicane à l'austérité de la primitive Église, et à critiquer la conception romaine des sacrements; l'autre, anonyme, *Deflexions on part of a book called Amyntor, Works,* t. m, où Clarke défendait l'authenticité de plusieurs monuments de l'ancienne littérature chrétienne contre *ΓAmyntor* de Toland. En 1701, Clarke publia *Paraphrases on the four Gospels, Works,* t. m, court et clair commentaire ou il s'attache avant tout au sens littéral du texte sacré.

En 1704, il fut appelé à donner à Saint-Paul de Londres les *Boyle lectures,* ou conférences établies en 1691 par Robert Boyle, célèbre physicien et fondateur de la Société royale de Londres, pour la défense de la religion naturelle et de la révélation contre l'athéisme et le matérialisme. Devant cet auditoire, le plus distin-

gué du Royaume-Uni, Clarke s'attacha à réfuter en huit conférences Hobbes, Spinoza, « el autres contempteurs de la religion naturelle el révélée, » en prouvant l'existence et les attributs de Dieu. .1 discourse concerning *the being and attributes of God, Works,* t. n. Un être immuable et indépendant existe de toute éternité : il est distinct du monde matériel; nous ne pouvons comprendre son essence, mais beaucoup de ses attributs sont démontrables, p. 524-539. Ces attributs sont l'éternité, l'infinité, l'omniprésence, l'unité, p. 539-543; cet être, à en juger par son œuvre, est une intelligence inlinie; il est libre; il est maître souverain de toutes choses et son omnipotence s'accorde bien avec la liberté humaine, p. 543-566; il est inliniment sage, bon, juste et vrai; l'existence du mal dans le monde ne prouve rien contre sa providence, p. 566-571.

Ces conférences, où l'auteur montrait une connaissance approfondie des erreurs les plus en vogue, eurent un tel succès, que Clarke fut prié de continuer son œuvre l'année suivante devant le même auditoire. Il choisit pour sujet en 1705 les obligations de la loi naturelle, et la certitude de la religion révélée, *The obligations of natural religion, and the truth and certainly of the Christian revelation,* Il'orAs, t. it. Cerlaines obligations morales s'imposent à toute créature raisonnable, indépendamment de toute institution positive et de toute attente de récompense et de châtiment: l'auteur répond à l'objection tirée des divergences des différents peuples dans leurs appréciations du bien et du mal. p. 608-631 ; les théories de Hobbes sur l'origine de l'obligation et du droit sont réfutées, p. 631-637. Ces obligations morales universelles, sorties de la nature même des choses, sont la manifestation de la volonté de Dieu à ses créatures raisonnables; elles doivent avoir une sanction, et cette sanction n'existant pas toujours en cette vie. l'existence d'une vie future s'impose; les principales preuves de l'immortalité de l'âme sont développées, p. 637-643. Malgré la certitude de ces vérités naturelles, l'homme est tellement faible et corrompu, qu'à de rares exceptions près il ne peut les conquérir et les conserver sans un enseignement positif; cet enseignement, la philosophie humaine n'a pas suffi à le donner; contre les déistes ses contemporains Clarke prouve la convenance et l'utilité d'une révélation divine, p. 643-673. Cette révélation divine, seul le christianisme la possède et en donne des preuves; ses enseignements sont en parfait accord avec les vérités que la raison naturelle nous fait découvrir, p. 673-680. Les points sur lesquels les diverses communions chrétiennes diliëreni sont en petit nombre el de peu d'importance; toutes enseignent également les grandes vérités nécessaires à la conduite de la vie humaine, p. 680-695. Les miracles du Sauveur, l'accomplissement des prophéties en sa personne, le témoignage que lui rendent les apôtres, prouvent clairement sa mission divine; à ces preuves, on ne peut raisonnablement résister, p. 695-737.

Les *Boyle lectures,* qui firent à Londres la réputation de Clarke, furent presque aussitôt éditées par lui sous forme de traité; elles furent traduites en français par Ricotier, Amsterdam, 1727; cette traduction est reproduite dans les *Démonstrations évangéliques* de Aligne, I. v, col. 936 sq.

En 1706, Dodvvell ayant publié un écrit ou il prétendait que l'âme humaine était naturellement mortelle, mais que, avec le baptême, elle recevait surnaturellement de Dieu l'immortalité, Clarke reprit la plume pour développer quelques-unes des thèses énoncées par lui l'année précédente, et dans une lettre à Dodvvell, *Letter to Mr Uodwell, Works,* t. in, p. 721 sq., il réfuta ses arguments et prouva que l'immortalité était naturelle à i'âine, par des arguments de raison; il rétablit de plus le vrai sens des citations des Peres que son adversaire avait apportées en faveur de sa thèse; une intéressante correspondance s'engagea â la suite entre lui et un défenseur de Dodvvell. *Works,* t. Ill, p. 757 sq.

Ces graves travaux n absorbaient pas tous les instants de Clarke; la même année 1706 il trouva le loisir de traduire en latin *VOptique* de Newton, *Newtonis optice;* le grand savant fut si satisfait de celte œuvre, qui permettait à l'Europe savante de s'initier à ses découvertes, qu'il iit présent â son ami de 500 livres sterling, 100 pour chacun de ses cinq enfants.

Tous ces travaux confirmaient l'évêque de Norwich dans la haute idée qu'il s'était faite du talent de son protégé; il lui fit conférer en 1706 la paroisse de Saint-Hennets Paul s Wharf, à Londres, et l'introduisit â la cour de la reine Anne; trois ans plus tard, la reine le présentait pour la paroisse Saint-James de Westminster, et Clarke devenait un des prédicateurs de la chapelle royale; en 1709, pour se rendre plus digne de ces grandeurs, il allait prendre â Cambridge son doctorat en théologie, après une brillante soutenance de celte thèse, qui lui était chère, qu'il y a parfait accord entre les vérités de l'ordre naturel et les vérités révélées.

Une grave épreuve allait bientôt empêcher Clarke de parvenir aux premiers honneurs de l'Eglise établie que tout semblait lui présager. En étudiant les Pères de l'Eglise, il s'était persuadé que la doctrine qui prévalut au concile de Nicée sur la consubstantialité du Père et du Eils n'était pas celle des premiers siècles chrétiens; et il se crut la mission de ramener l'Eglise anglicane sur ce point au christianisme primitif. Dans ce but, il publia en 1712 sa *Scripture doctrine of the Trinity,* llorAs, t. iv; en vain lord Godolphin et plusieurs autres personnages de la cour de la reine Anne étaient intervenus auprès de lui pour arrêter la publication de ce livre dont ils prévoyaient les conséquences: Clarke se croyait obligé en conscience à expliquer dans quel sens il fallait entendre ceux des 39 articles de l'Eglise établie qui concernaient la trinilé. L'ouvrage a deux parties; dans la première, tous les textes de la sainte Écriture qui ont trait aux trois personnes divines sont cités et brièvement commentés; la seconde énonce les conclusions que Clarke croit devoir tirer de ces textes. H n'y a qu'une seule cause suprême de toutes choses; une personne divine, auteur de tout être, source de tout pouvoir; avec elle existe de toute éternité une seconde personne divine, le Eils, une troisième, l'Esprit du Père et du Fils. Le Père seul existe par lui-même et a un être indépendant; seul il est dans le sens strict l'Élre suprême; c'est de lui que parle l'Ecriture, quand elle parle du Dieu unique, quand elle nomme Dieu sans restriction, p. 122-134. Le Fils n'existe pas par lui-même, mais tire son existence et toutes ses propriétés du Père, comme de la cause suprême; c'est une égale erreur d'affirmer que le Fils a été créé de rien, ou qu'il est une substance exislante par elle-même; l'Ecriture, du reste, suppose toujours que le Fils a existé avec le Père dès le commencement et avant notre monde, p. 134-141. Le Verbe, ou le Fils du Père éternel, envoyé par lui dans le monde pour s'y incarner et mourir, n'était pas « la raison ou sagesse intérieure de Dieu, attribut du Père ; mais une personne réelle, la même qui depuis le commencement révéla au monde les volontés du Père », p. 146. L'Esprit-Saint est lui aussi une personne réelle, « qui n'existe pas par elle-même, mais tire son être du Père par le Fils, comme de la cause suprême. » Si la personne du Fils est parfois appelée Dieu dans l'Ecriture, ce n'est pas « à cause de sa substance métaphysique, mais de ses attributs relatifs, et de l'autorité divine que le Père lui a communiquée sur nous », p. 150; c'est par lui, en ell'et, que le Père a créé et gouverne encore le monde; il a reçu du Père tous les pouvoirs divins qui sont communicables, « c'est-à-dire ceux qui ne renferment pas cette indépen-

dance et cette autorité suprême par laquelle Dieu, le Père universel, se distingue. » Le Fils, quelles que soient la grandeur et la dignité divine que lui attribue l'Écriture,est évidemment subordonné au Père, de qui il tire son être, ses attributs et ses pouvoirs, p. 155. Le Saint-Esprit est aussi évidemment subordonné au Père; l'ficriture le représente également comme subordonné au Fils; cela par nature, et aussi par la volonté du Père, p. 179. En conséquence, l'honneur suprême ou adoration n'est dû qu'à la personne du Père, seul auteur suprême et origine de tout être et de tout pouvoir; tout honneur rendu au Fils qui nous a rachetés, ou au Saint-Esprit qui nous sanclilie, doit être compris comme tendant finalement à l'honneur et à la gloire du Père, en vertu du bon plaisir duquel le Fils nous a rachetés et le Saint-Esprit nous sanctifie, p. 179-185. Dans une troisième partie, l'auteur examinait les différents textes de la liturgie anglicane où est exprimé le dogme de la trinit··, et s'efforcait de les interpréter dans le sens de sa thèse.

Bien que Clarke protestât en maint passage de son livre de son horreur pour les doctrines ariennes, de nombreux adversaires se levèrent aussitôt contre lui, l'accusant à bon droit de manquer à la foi de Nicée. We Is, Nelson. Waterland engagèrent avec lui, au cours de l'année 1713, une violente polémique dans laquelle Clarke fut contraint de préciser encore ses opinions hétérodoxes. Works,!. iv, p. 225 sq. D'ailleurs, le recteur de Saint-.larnes n'était pas seul; et plusieurs de ses amis s'avouaient hautement pour les tenants des doctrines qu'ils appelaient « eusébiennes ». Winston, *Historical memoirs,* p. 12 sq., 32 sq.; Taine, *Histoire de la littérature anglaise,* Paris, 1895, t. ni, p. 281. Voltaire écrivait d'eux quelques années après : « Il y a en Angleterre une petite secte composée d'ecclésiastiques et de quelques séculiers très savants, qui ne prennent ni le nom d'ariens, ni celui de sociniens. mais qui ne sont point du tout de l'avis de saint Athanase sur le chapitre de la trinité, et qui vous disent nettement que le Père est plus grand que le Fils. » 7· *lettre sur les Anglais, Œuvres,* t. xxxv, p. 55. La reine Anne, elle-même, avait dû s'élever en plein parlement, le 5 avril 1714, contre « ces hommes qui devraient se tenir tranquilles, et se mêler de leurs affaires, plutôt que de ressusciter des questions et des disputes d'une nature trop haute ». Clarke devait s'attendre à un procès en règle. Le 2 juin 17'14, la Chambre basse de la « Convocation » ou concile provincial de Canterbury adressa une plainte aux évêques qui composaient la Chambre haute contre son livre, « comme contenant des assertions contraires à la foi catholique, telle qu'elle est reçue et expliquée par l'Eglise réformée d'Angleterre. » Le 23 juin. les passages qui semblaient les plus répréhensibles furent produits devant les évéques; Clarke fut invité à s'expliquer. Le 26 juin, il se justifia, en ne rétractant rien de ses théories, mais en apportant à leur appui de nombreux textes des Pères de l'Eglise et des grands théologiens anglicans. Le 2 juillet, sur la demande des évêques, il condensa sa doctrine dans celte proposition : « Le Fils de Dieu est engendré de toute ' ••mité par l'incompréhensible pouvoir et volonté de son Père; le Saint-Esprit dérive de même du Père par le Fils. "*Works,* t. iv, p. 553. Clarke déclara de plus qu'il n avait pas l'intention de prêcher ou d'écrire de nou- .- .iu sur la matière de la trinité, et se défendit d'avoir supprimé dans son église certaines parties du service divin, entre autres la récitation du symbole d'Athanase. Dans une lettre du 5 juillet 1714, adressée à l'évêque de Londres, il tint à bien spécifier qu'il s'expliquait, mais ne se rétractait pas. Le même jour, les évéques déclarèrent » qu'il n'y avait pas lieu de procéder contre les textes produits par la Chambre basse, et que les explications données par Clarke seraient conservées aux archives de la Chambre ». La Chambre basse protesta avec indignation, le 7 juillet, contre cette absolution donnée à Clarke « sans aucune rétractation de ses hérésies »; mais les évêques tinrent bon, et l'affaire en resta là. *Ibid.,* p. 557, 558.

Toutes les pièces de ce curieux procès, qui en dit long sur l'état des esprits dans l'Eglise anglicane au début du xvill0 siècle, se trouvent dans les *Œuvres* de Clarke, t. tv, p. 542 sq.

Λ la suite de ce procès, Clarke fut vigoureusement attaqué par plusieurs de ses amis comme n'ayant pas soutenu ses idées avec assez de franchise, Whiston, *Historical memoirs,* p. 66 sq.; pris de remords, il se refusa, jusqu'à la fin de sa vie, à accepter aucun emploi îcclésiaslique qui l'obligerait à souscrire de nouveau les 39 articles; c'était se fermer la roule des premiers honneurs. Voltaire. 7" *lettre sur les Anglais, Œuvres,* l.xxxv, p. 56, raconte que la reine Anne ayant pensé à lui pour l'archevêché de Canterbury, l'évêque Gibson arrêta la nomination par celle simple remarque : « Madame, M. Clarke est le plus savant et le plus honnête homme du royaume, il ne lui manque qu'une chose. — El quoi? dit la reine. — C'est d'être chrétien, » dit le docteur bénévole. Dans son emploi même de recteur de Saint-James, Clarke eut jusqu'à la lin de nombreuses difficultés avec ses paroissiens, qui plus d'une fois le dénoncèrent à l'évêque de Londres comme supprimant ou altérant dans l'office divin les textes liturgiques où le dogme de la trinité était clairement énoncé. Whiston, *Historical memoirs,* p. 53, 76 sq.

Pour dédommager Clarke des hautes situations ecclésiastiques que ses scrupules de conscience ne lui permettaient pas d'accepter, ses puissants amis de la cour lui firent offrir en 1727, à la mort de Newton, le poste de directeur de la Monnaie, que celui-ci avait occupé; Clarke refusa noblement, l'emploi lui semblant incompatible avec ses devoirs de pasteur.

Pendant les dernières années de sa vie il se consacra tout entier aux questions de philosophie et de théologie naturelle qui ne l'engageaient pas dans d'aussi brûlantes controverses. « Cet homme, écrivait Voltaire, est d'une vertu rigide et d'un caractère doux, plus amateur de ses opinions que passionné pour faire des prosélytes, uniquement occupé de calculs et de démonstrations, aveugle et sourd pour tout le reste, une vraie machine à raisonnements. » 7« *lettre sur les Anglais, Œuvres,* t. xxxv, p. 56.

Après la mort de la reine Anne. Clarke devint un des intimes de la princesse de Galles, plus tard la reine Caroline, femme de George IL Chaque semaine, la princesse réunissait un petit cercle de savants pour des entretiens philosophiques; le recteur de Saint-James était un des plus assidus à ces réunions. En novembre 1715, Leibnitz ayant publié une lettre où il se plaignait du progrès de l'incrédulité en Angleterre et l'attribuait en partie aux doctrines philosophiques de Locke et de Newton, la princesse Caroline invita Clarke à prendre la défense du grand astronome son ami, et se chargea de transmettre à Leibnitz sa réponse ; il s'exécuta, et une correspondance très intéressante s'engagea entre les deux savants; elle dura jusqu'à la mort de Leibnitz (1-4 novembre 1716). Clarke la publia lui-même en 1717. Elle comprend cinq lettres de chacun des adversaires, reproduites dans les Œuvres complètes de Clarke, t. iv, p. 575sq. Les questions les plus intéressantes, abordées sans grand ordre dans cette correspondance, se rapportent au dogme de la providence, aux notions de l'espace et du temps, à la défense de la liberté humaine.

Leibnitz avait attaqué Newton comme soutenant que Dieu était obligé continuellement de a corriger et retoucher son ouvrage par un concours extraordinaire». « Selon mon sentiment, ajoutait-il, la même force et vigueur subsiste toujours dans le monde, et passe seulement

de matière en matière suivant les lois de la nature et le bel ordre préétabli, » p. 587. « Je ne dis point que le monde corporel est une machine, ou une montre qui va sans l'intervention de Dieu, et je presse assés que les créatures ont besoin de son *influence continuelle,* mais je soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa *correction;* autrement il faudrait dire que Dieu se ravise; Dieu a tout prévu; il a remédié â tout par avance; il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà préétablie, » p. 595. « Ceux qui soutiennent, répond Clarke, que l'univers n'a pas besoin que Dieu le dirige et gouverne continuellement, avancent une doctrine qui tend à le bannir du monde... L'idée que le monde est une grande machine, qui se meut sans que Dieu y intervienne, comme une horloge continue à se mouvoir sans le secours de son horloger, cette idée introduit le matérialisme et la fatalité; elle tend effectivement à bannir du monde la providence et le gouvernement de Dieu, » p. 590, 591. « Le mot de correction ou de réforme, ne doit pas être entendu par rapport à Dieu, mais uniquement par rapport à nous... L'état présent du monde, le désordre où il tombera, et le renouvellement dont ce désordre sera suivi, entrent également dans le dessein que Dieu a formé... La sagesse et la prescience de Dieu consistent, comme on l'a dit ci-dessus, à former dès le commencement un dessein que sa puissai.ee met continuellement en exécution, » p. 599.

Pour Leibnitz, l'espace « est quelque chose de purement relatif comme le temps, un ordre des coexistences comme le temps est un ordre des successions... Tout espace vuide est une chose imaginaire; l'espace doit être la propriété de quelque substance; l'espace vuide borné que ses patrons supposent entre deux corps, de quelle substance sera-t-il la propriété et l'affection ?» p. 613; cf. p. 644 sq. Clarke au contraire nie que l'espace soit seulement ·, l'ordre des choses qui coexistent, pas plus que le temps n'est l'ordre des successions dans les créatures », p. 608. « L'espace destitué de corps est une propriété d une substance immatérielle; l'espace n'est pas borné par les corps, mais il existe également dans les corps, et hors des corps, » p. 623. « L'espace vuide n'est pas un attribut sans sujet, car parcet espace nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps; Dieu est certainement présent dans l'espace vuide; et peut-être qu'il y a aussi dans cet espace plusieurs autres substances, qui ne sont pas matérielles, et qui par conséquent ne peuvent être tangibles ni apperçues par aucun de nos sens... L'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu; ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne serait point éternel et présent partout, » p. 623, 621.

Enfin Leibnitz déclarait, au sujet de la volonté humaine, « que les raisons font dans l'esprit du sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, cequirépond à l'ellect que les poids font dans une balance... Vouloir que l'esprit préfère quelques fois les motifs foibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs, comme s'ils étoient hors de lui comme le poids est distingué de la balance, et comme si, dans l'esprit, il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, » p. 631, 635. Clarke critiqua vivement ces comparaisons qui lui semblaient détruire l'idée même de liberté. « Une balance poussée des deux cotez par une force égale, ou pressée des deux cotez par des poids égaux, ne peut avoir aucun mouvement; et supposé que cette balance reçoive la faculté d'appercevoir, en sortequ'ellescache qu'il lui est impossible de se mouvoir... elle se trouverait précisément dans le même état ou le sçavant auteur suppose que se trouve un agent libre, dans tous les cas d'une indifférence absolue... Mais un agent libre, lorsqu'il se présente deux ou plusieurs manières d'agir également raisonnables, et parfaitement semblables, conserve encore en lui-même le pouvoir d'agir, parce qu'il a la faculté de se mouvoir. » p. 672.

Clarke ne perdit pas cette occasion de railler une des idées les plus chères de son adversaire. « L'harmonie préétablie n'est qu'un mot ou un terme d'art; et elle n'est d'aucun usage pour expliquer la cause d'un effet aussi miraculeux (les rapports de l'àme et du corps), » p. 628. « C'est une hypothèse étrange que celle de l'harmonie préétablie, selon laquelle l'âme et le corps d'un homme n'ont pas plus d'influence l'un sur l'autre que deux horloges, qui vont également bien quelque éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, et sans qu'il y ait entre elles aucune action réciproque, » p. 696.

Cette controverse, dont les plus savants compatriotes de Clarke suivaient avec passion les péripéties, augmenta encore sa réputation de philosophe. Elle eut pour suite diverses correspondances avec des philosophes anglais, surtout Antoine Collins, pour la défense de la liberté humaine. VVnrAs, t. tv, p. 701 sq.

Ces travaux ne lui faisaient pas négliger son ministère à Saint-James; un premier volume des sermons prèchésàses fidèles parut en 1724;puis,en 1729, *Exposition ofthe Church catechism,* résumé de son enseignement; ce catéchisme est fort intéressant pour qui veut connaître les doctrines de l'Église établie,à celte époque. *Works,* t. lit, p. 639 sq.

Clarke mourut, des suites d'un refroidissement pris en prêchant, le 17 mai 1729. Après sa mort, Benjamin lloadly publia en 1731 dix volumes de ses sermons avec une bonne notice;enfin le même lloadly fit paraître en 1738 les Œuvres complètes de son ami,en 4 in-fol.

The Works of Samuel Clarke, Londres. 4738 sq.; celte édition, dédiée à la reine par la veuve de Clarke, est précédée do la notice d'Iloadiy; Whiston, *Historical memoirs of the life of D' Clarke,* 1-ondres, 1718. A la suite de l'ouvrage de Whislon sont imprimés les deux opuscules suivants : Sykes, *Elogium of Ir Clarke;* Emlyn, *Memoirs of the- life and sentiments of D' Clarke;* Voltaire, *Lettres sur les Anglais, Œuvres complètes,* Paris, 1827, t. xxxv; Zimmermann. *Samuel Clarke's Leben und Lehre,* Vienne, 1870; notices par Hàusledans le *Kirchenlexikon,* par Leslie Stephen dans le *Diet, of nat. biography.*

J. DE LA SERVIÈHE.

1. CLAUDE Jean, célèbre ministre de l'Église réformée de France au xvn· siècle, connu surtout pour ses controverses avec Bossuet et Port-Royal et pour la défense qu'il prit de son parti. Né à la Sauvetat du Drot, dans le Bas-Agenois en 1619, il mourut à La Haye le 13 janvier 1687. Fils d'un pasteur, il devint, après de fortes études à Montauban, pasteur lui-même à La Treine, 1645, à Saint-AII'rique, 1646, et à Nîmes, 1654. Ses coreligionaires apprécient déjà la solidité de sa doctrine et l'habileté de ses conseils, puisqu'ils l'appellent à professer à l'Académie de théologie de Nimes et, dès 1659, ils le désignent comme modérateur-adjoint au synode provincial de Montpellier et comme délégué-suppléant au synode national qui devait s'ouvrir à Loudun. Pasteur et professeur très influent malgré une controverse en faveur du cartésianisme avec son célèbre collègue Deration, il fut bientôt suspect au pouvoir. Survint à Nimes le synode provincial de 1661. Claude en fut élu modérateur. Ce synode eut à discuter un projet de réunion au catholicisme, présenté par le gouverneur du Languedoc, le duc de Conti. Claude s'éleva contre ce projet avec une vigueur qui triompha, mais qui lui valut du roi l'interdiction d'exercer ses fonctions et même de séjourner dans le Languedoc. Venu à Paris en octobre 1661 pour solliciter son pardon, il y séjourna sans l'obtenir jusqu'en mai 1662; mais c'est alors que s'ébauchèrent ses controverses avec Nicole, la princesse de Turenne l'ayant appelé, sur sa réputation, à défendre la foi protestante auprès du maréchal que Port-Royal s'efforçait de convertir. Sur ces entrefaites, l'Église de

Montauban le demanda, mai 1662; son zèle et son succès lui créèrent les mêmes difficultés qu'à Nîmes et il allait être averti d'avoir à chercher un poste au nord de la Loire, lorsqu'il fut appelé à diriger l'Eglise de Paris comme pasteur de Charenton. « A Paris, dit Franck Puaux, Claude devait être bientôt le représentant le plus autorisé du protestantisme français et pendant vingt ans il lutta pour le maintien des droits et des libertés de ses coreligionnaires. » Non seulement il est élu en 1669 modérateur du synode provincial de Charenton, représentant de la province de Paris au futur synode national de Saumur, et des synodes provinciaux, celui de Saumur par exemple, engagent les pasteurs à suivre ses avis, mais les catholiques eux-mêmes le considèrent comme le grand homme et le chef de son parti. Il soutint, en effet, avec les plus illustres d'entre eux, deux controverses célèbres, où sa seule infériorité fut de défendre le protestantisme.

1° *Controverse avec Nicole à propos de la transsubstantiation.* — Nicole avait écrit, vers 1659, sur l'eucharistie un petit traité, qui, après avoir dû servir de préface à un *Office du Saint-Sacrement,* fut écarté « comme sentant trop la contestation », dit Sainte-Beuve, mais circula manuscrit sous ce titre : *Traité contenant une manière facile de convaincre les hérétiques, en montrant qu'il ne s'est fait aucune innovation dans la créance de l'Eglise au sujet de l'eucharistie.* Claude Payant tenu du protestant Menjot, médecin de Mm* de Sablé, le réfuta, sur la demande de la princesse de Turenne, par un traité également manuscrit, 1662. Nicole se décida alors à faire imprimer son premier écrit et une réfutation de l'écrit de Claude. Ce livre, *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique louchant l'eucharistie,* plus connu sous le nom de *La petite perpétuité,* in-12, Paris, 1664, avec nom d'auteur : le sieur Barthélémy, provoqua de la part de Claude une *Réponse aux deux traités intitulés : la perpétuité de la foy,* etc., in-8°, Charenton, 1665; La Haye, Genève, 1666; in-12, Charenton, Saiimur, 1667; Rouen, 1670. Un jésuite, le P. Nouet, ayant attaqué cet écrit, Claude lit paraître aussitôt un *Traité de l'eucharistie contenant une réponse au livre du P. Nouet, jésuite, intitulé : La présence de Jésus-Christ dans le Très-Saint-Sacrement, pour servir de réponse au ministre qui a écrit contre la perpétuité de la foy,* in-8°, Amsterdam, 1668; Genève, 1670. Le *Journal des savants* ayant donné des extraits du livre avec attaques contre Claude, celui-ci répond par la *Lettre d'un provincial à un de ses amis sur le sujet du Journal du 28 juin* 10'67, qui parut d'abord anonyme, puis fut ajoutée au *Traité de l'eucharistie.* Mais •?n 1669 paraissait le i" volume de la *Grande perpétuité;* le il' devant paraître en 1672 et le Ht» en 1674. Il parut sous le nom d'Arnauld, mais Nicole y avait eu la part de beaucoup la plus large. Claude lançait dès 1670 sa *l:· ponse au livre de M. Arnauld intitulé : La perpétuité, etc.; avec celte devise : Veritas fatigari potest; dédié à UJI. les ministres et les anciens du consistoire qui s'assemble à Charenton,* in-8', Quevilly, 1670; Genève, 1670, avec en plus une *Réponse à la dissertatum qui est à la fin du livre de M. Arnauld touchant le livre du corps,* etc. Arnauld lui répliqua par une *E-iwnse générale au nouveau livre de M. Claude,* in-12, Paris, 1671. Cette fois, Claude se tut. La question d· battue était celle-ci ; la foi de l'Eglise relativement à l eucharistie a-t-elle varié? La foi en la présence réelle, affirmait Claude, s'est formée petit à petit. Et il faisait valoir avec plus de force et d'habileté les textes de l'Écriture ou des Pères déjà invoqués en faveur de la même these par le ministre Auberlin, dans son traité ; *L'eucharistie de l'ancienne Église,* Genève, 1633. A celte methode de *discussion,* Nicole opposait la méthode de *prescription.* Prenant comme point de départ la condamnation de l'hérésie de Bérenger, l'Église, démontrait-il, n'a *pu* varier ni avant, ni après. Un point fut spécialement étudié dans la *Grande perpétuité* : la croyance des Eglises grecque et orientales en la présence réelle. Claude l'avait contestée; l'ambassadeur du roi à Constantinople, Nointel, en fournit à Nicole des preuves officielles. Cf. *Revue catholique des Églises,* mars 1905, p. 144-148. Richard Simon, qui trouvait» la science du ministre très médiocre », son éloquence « artificieuse », *Lettres choisies,* 2' édit., Amsterdam, 1730, t. ni, p. 27; *ci.* p. 20, intervint dans la controverse. Arnauld ayant opposé à Claude un passage de Gabriel de Philadelphie, ou la croyance des Grecs sur la transsubstantiation et sur l'adoration de Jésus-Christ dans l'eucharistie est exprimée en termes formels, le ministre éluda ce témoignage, sous prétexte qu'on ne l'avait pas cité en grec, mais en français seulement et sur l'autorité du cardinal du Perron. Richard Simon réédita le texte grec, imprimé à Venise, des opuscules de Gabriel et y joignit une traduction latine *:!■ ides Ecclesiæ orientalis seu Gabrielis metropolitan Philadelphiensis opuscula nunc primum de græcis conversa... adversus Claudium calvinianum,* in-4», Paris, 1671, 1686. Cf. *Bibliothèque critique,* Paris, 1708, t. i, p. 333-336; *Lettres choisies,* t. n, p. 81-91 ; cf. p. 130. Le P. de Paris, chanoine régulier de Saint-Augustin, publia aussi : *La créance de l'Église grecque touchant la transsubstantiation défendue contre la Réponse du ministre Claude au livre de M. Arnauld,* 2 in-12, Paris, 1672, 1674; reproduite dans Migne, *La perpétuité de la foy,* t. tv, col. 295-472.

Les luttes de Claude n'en finirent pas là contre Port-Royal trop heureux de faire preuve d'orthodoxie et de se séparer des hérétiques. En 1671, Nicole publiait un livre intitulé ; *Préjugés légitimes contre les calvinistes,* Claude y répondit par : *La défense de la Réformation, contre le livre intitulé : Préjugés, etc., dédié à M. de Ruvigny,* in-4°, Quevilly, 1673; 2 in-12, La Haye, 1682; Amsterdam, 1683. Claude y légitime la réforme par la corruption de la cour de Rome. Nicole répondit par ses *Prétendus reformes convaincus de schisme,* Paris, 1688. Cf. Richard Simon, *Lettres choisies,* t. n, p. 92-99. Voir Sainte-Beuve, *Port-Royal,* 5 in-8° et 7 in-18, Paris, 1840-1860.

2° *Controverse arec Bossuet.* — En 1678, une nièce de Turenne, Mll· de Duras, sur le point de se convertir, mais désirant ou en finir avec de derniers doutes, ou entourer d'éclat sa conversion, mit en présence Claude et Bossuet, chez sa sœur, la comtesse de Roye. La controverse porta sur l'autorité de l'Eglise, sa nécessité et ses limites. Bossuet triompha, mais l'habile argumentation de Claude l'émut plus d'une fois. Bossuet ayant écrit de cette controverse une relation manuscrite qui circulait, Claude en fit également une, que Bossuet jugea « ne faire honneur ni à Claude, ni à lui-même ». Il lui offrit une nouvelle conférence publique, mais Claude se déroba. Il crut alors devoir publier sa *Relation de la conférence de Bossuet avec le ministre Claude,* avec des réflexions, in-12, Paris, 1682; et Claude se hâta de publier une *Réponse au livre de Monsieur de Meaux intitulé : Conférences avec monsieur Claude, ministre de Charenton,* in-80, Charenton, La Haye, 1683. Voir t. H, col. 1060.

3° *Écrits en faveur des protestants français.* — Claude fut le défenseur officiel de l'Église réformée de France que menaçait la révocation de l'édit de Nantes. Dès 1666, quand Louis XIV, résumant sa politique depuis 1661, parla dans sa déclaration du 2 avril de « respecter *exactement* l'édit de Nantes », Claude publia une *Relation succincte de l'état ou sont maintenant les Églises réformées de France,* in-4°, qui lut immédiatement supprimée par ordre du parlement. H y eut un moment de détente; mais, après l'échec des controverses et des projets de réunion, les mesures de rigueur

reparurent, trouvant toujours en face d'elles « l'inllexible Claude ». Le 17 juin 1681, une déclaration du roi portait que les enfants de la R. P. R. pourraient se convertir dès l'âge de 7 ans. Claude rédigea aussitôt, au nom de tout son parti, une .Requête *présentée au roi par* Af.lf. *de la R. P. R. au mois 'le juillet mil six cent quatre-vingt-un,* in-4». En 1682. l'AssemIdée générale du clergé de France lança l'.lrerZissemenZ *pastoral île l'Eglise gallicane à ceux de la H. P. B. pour les porter à se convertir et à se réconcilier avec l'Eglise,* et le roi appuya cette démarche. Claude fit alors paraître successivement ses *Réflexions solides sur le moniloire de l'Assemblée du clergé de France adressé aux protestants du royaume et sur les Lettres du roi très chrétien aux évêques et aux intendants sur le même sujet,* in-12, Paris. 1682, et ses *Considérations sur les Lettres circulaires de ГAssemblée du clergé de France de 1682,* in-12, La Haye, 1683. Enfin, en janvier 1685, il présentait encore au roi une *Requête* au nom des réformés : ce devait être la dernière. Le 17 octobre l'édit de Fontainebleau était signé, qui révoquait l'édit de Nantes; le 21, il était enregistré; le 22, l'on commençait la démolition du temple de Charenton, et Claude, qui avait empêché la réunion en masse organisée un peu auparavant pour son Église, recevait l'ordre de partir dans les vingt-quatre heures. Il se réfugia à La Haye qui était devenue le centre de la résistance à la politique de Louis XIV et où son fils Isaac était ministre de l'Eglise wallonne. H fut accueilli avec honneur par Guillaume III qui lui fit une forte pension. De là, il protesta encore au nom de ses coreligionnaires persécutés, faisant entendre *Les plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France,* in-8», Cologne. 1686; une nouvelle édition fut donnée par Basnage, augmentée d'une préface contenant des *Réflexions sur la durée de la persécution et l'état présent des réformés en France,* in-8». Cologne, 1713. La dernière édition a été publiée par Frank Puaux sous ce titre : *Les plaintes des protestants..., édition nouvelle avec commentaires, notices biographiques et bibliographiques,* Paris, 1885. Louis XIV proscrivit sévèrement le livre de Claude et même le poursuivit à Londres. Denys de Sainte-Marthe essaya de le réfuter dans une *Réponse aux plaintes des protestants français touchant la prétendue persécution de France,* in-12, Paris, 1G88. Claude était mort à La Haye le 13janvier 1687. Le *Mercure galant* de février 1688 assura qu'il était mort catholique; son fils Isaac, dans les *Œuvres posthumes* de son père, et Bayle, *Dictionnaire,* Paris, 1820, t. v, p. 229, ont démontré qu'il n'en était rien. Cf. Sainjore (R. Simon), *Bibliothèque critique,* Paris, 1707, t. i, p. 505-509.

4° *Autres œuvres.* — En dehors des œuvres citées on a de Claude : 1. des sermons *: Sermon sur ces paroles de l'Épitre de S. Paul aux Éphésiens, c. iv, ÿ. 30 : « Ne contristez point le Saint-Esprit, »* in-8», Charenton, 1666, dédié à la duchesse de La Force qui venait de perdre sa fille, la princesse de Turenne, dont la mort devait amener l'abjuration du maréchal-général ; *La parabole des noces expliquée en cinq sentions sur le c. xxn de saint Matthieu jusqu'au verset quatorze, prononcés à Charenton l'an 1675,* in-8», Charenton, 1676; Genève, 1677; *Les fruits de la repentance ou sermon sur les paroles de Salomon : « II y aura propitiation, » etc., etc., prononcé à Charenton le 3 avril 1676,* in-8», Charenton, 1676; Genève, 1688; *Sermon sur les paroles de Jésus-Christ à saint Pierre, Matthieu, c. xvt,* y. *18, prononcé à Charenton le 15 novembre 1682,* in-8», Rotterdam. 1684; *Sernzon sur ГEcclesiaste, c. VIII,* v. *14, prononcé à La Haye le 21 novembre 1685,* in-12, La Haye, 1685; Londres, 1686; *Trois sermons sur l'Épitre de saint Paul aux Ephésiens, c.il, y. 1 à 3,* Amsterdam, 1689; 2« *Lettre de monsieur Claude à monsieur Turrelin, pasteur et professeur à Genève,* du 20 juin 1675, pour supplier l'Eglise de Genève de ne pas tomber dans l'intolérance, publiée dans le *Fasciculus epistolarum latine et gatliee in quibus Ludovicos Molinæus satisfacere conatur celeberrimo theologo doni. Johanni Claudio,* F.leulheropoli, 1676, et *Lettre écrite de Suisse,* Dordrecht, 1690, ou Claude attaque saint Augustin; 3» *Explication de la section LUI du catéchisme,* in-8», Charenton, 1682; 4° *L'examen de soi-même pour bien se préparer à la communion, suivi des Psaumes qui se chantent aux jouis de la sainte cène, suivant l'ordre de l'Eglise réformée,* in-12, Charenton, 1682; 5° *Traité en forme de lettres à un ami sur la lecture des Pères et la justification par J.-C.,* in-8», Amsterdam, 1685; 6» *Réponse à un traité de l'eucharistie attribué à il. Le Camus, évêque de Grenoble,* in-8», Am-terdam, 1687; 7» *Les œuvres posthumes,* 5 in-8», Amsterdam, 1688-1689, comprenant entre autres un *Traité de la composition d'un sermon,* un *Traité de J.-C.,* un *Commentaire sur les trois premiers chapitres de l'Epitre aux Romains,* et la *Correspondance* de Claude, 45 lettres. En 1676, les ministres de Charenton s'étant associés pour travailler à une version française de la Bible, qui ne favoriserait aucun parti, le Pentateuque échut à Claude. Mais le projet n'aboutit pas. Richard Simon, *Lettres choisies,* t. ni, p. 267-291.

Abrégé de la vie de M. Claude par A. R. R. D. L. D. P. (A. R. de Ladovêse), *pasteur à La Haye,* Amsterdam, 1687; Dictionnaires de Bayle, ChautTepied, Moreri; Bossuet, *Histoire des variations,* Paris, 1688; Goulin, *Essai sur te ministère de Claude,* 1831; Haag, *La France protestante,* 10 in-8·, Paris, 1846-1858; 2· édit., 1877-1895, t. IV, col. 449-476. art. de Frank Puaux : les commentaires et notices des *Plaintes des protestants,* édit. Puaux, Paris. 1885; les *Histoires de Louis XIV;* les *Histoires du protestantisme français de* N.-A.-F. Puaux, de Felice, de Drion ; *l'Histoire de l'édit de Nantes,* par Élie Benoist, etc.

C. Constantin.

2. CLAUDE DE TURIN. — I. Vie. II. Doctrines.

I. Vie. — Claude de Turin a été confondu à tort avec Claude Clément l'Ecossais par Trithème, *Descriptoribus ecelesiast., c.* CCl.vill, dans.l. A. Fabricius, *Bibliot. ecclesiast.,* IIIe partie, Hambourg, 1718, p. 70; Bellarmin et Labbe, *De scriptoribus ecelesiast.,* Venise, 1728, p. 271. etc. Cf. N. Antonio, *Bibliot. hispana vetus,* Madrid. 1788. t. i, p. 459-461; *P. L.,* t. civ, col. 612-616. Il fut sûrement d'origine espagnole. Cf. Jonas, évêque d'Orléans, *De cultu imaginum,* præf. et l. I, *P. L.,* t. evi, col. 306-308. Il naquit au vin* siècle; il n'est pas possible de préciser la date. Sa jeunesse ne nous est pas connue. Jonas d'Orléans, *ibid.,* col. 309; cf. Dungal le reclus, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias,* prol., *P. L.,* t. cv, col. 466, en fait un disciple de Félix d'Urgel, et cela *ab ineunte ætale.* Claude, *Jn libros informationum litleræ et spiritus super Levilicum, pmf.,P. L.,* t. Civ, col. 616, déclare qu'il est inhabile à écrire, *quia nec stecularis litteratorie didici studium nec aliquando exinde magistrum habui.* Du vivant de Charlemagne, nous le trouvons à la cour de Louis le Débonnaire, alors roi d'Aquitaine; il remplit l'oflice de chapelain et, semble-t-il, enseigne l'Écriture sainte. Il écrit un commentaire sur la Genèse, vers 811, in *Cassinologio palatio, natali Ludovic! regis loco.* Cf. E. Dümmler, *Monum. Germanite hist. Epis!.,* t. iv. *K'arolini ævi,* t. n, Berlin, 1895, p. 590-593, et, pour l'identification de Cassinogilum, LL Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie,* col. 600. Vers 813, pendant qu'il est dans le palais royal d'Ebreuil en Auvergne, cl. la fi ltre dédicatoire de *VEnarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas, P. L.,* t. civ. col. 841, Dructeran, peut-être abbé de Saint-Chafi're (diocèse du Puy), à qui il a dédié son commentaire de la Genèse, le presse d'entreprendre « un travail fructueux » sur les Epilres de

saint Paul. Louis le Débonnaire étant devenu empereur par la mort de Charlemagne (814), Claude le suit à Aix-la-Chapelle, où il explique l'Écriture aux clercs de l'école palatine. Il y rencontre Juste, abbé du monastère de Charroux (diocèse de Poitiers), qui lui demande, pour ses moines, une exposilion de l'Evangile de saint Matthieu ; Claude la compose en 815 ou 816. De tous ses écrits c'est celui qui nous a été conservé par le plus grand nombre de manuscrits; E. Dümmler, dans *Sitzungsberichte lier K. preus. Akademie der* U'ùsen-*tchaflen,* Berlin, 1895. p. 430, mentionne neuf manuscrits, Vers la même dale Claude dédie à Dructeran son commentaire de la lettre aux Balaies. Louis le Débonnaire le nomme évéque de Turin, vers la lin de 817 ou en 818. Cf. F. Savio, *Gli anlichi vescovi di* Torino, Turin, 1889, p. 58-40; E. Comha, *I nostri proteslanti,* t. i, *A raidi la informa,* Florence, 1895, p. 121-123.

C'est le temps où avait éclaté la révolte de Bernard, roi d'Italie, contre l'empereur, son oncle. F. Savio regarde comme probable que Louis le Débonnaire préposa Claude à l'Église de Turin pour avoir, dans ce poste important, un homme énergique et dévoué, ce qui était d'autant plus utile que Bernard avait compté des partisans dans le clergé italien; il explique, *op. cil.,* p. 42, 50-51. 55, par les services rendus, la faveur d. nl Claude jouit à la cour impériale et l'indulgence qu'il y trouva jusqu'à la lin de sa vie. Claude fut-il promu malgré lui, comme il l'affirme? C'est là, observe .lonas d'Orléans, P. *L.,* I. cvt, col. 315, une chose qu'il faut laisser au jugement de Dieu. Du reste, Jonas, *ibid.,* col. 310, dit qu'il fut choisi par l'empereur *ut aliorum utilitati, doctrina prædnation is erangelicæ, quæ illi admodum messe ridebatur, consuleret,* et que, de fail, Claude s'appliqua au ministère de la prédication *pro viribus.* Tout absorbé qu'il fut par les soucis de la charge pastorale et par des préoccupations d'ordre profane (il dut combattre les Sarrasins), Claude n'abandonna pas ses études sur l'Ecriture. Après les commentaires sur les lettres aux Ephésiens et aux Philippiens, déliés à Louis le Débonnaire et qui sont à peu près de la même date que la nomination au siège de Turin, il rédigea des commentaires sur les autres Epitres de saint Paul, sur le reste du Penlateuque, sur Josué, les Juges, Ruth, les Rois. L'n de ses coin patriotes, Théodemir, abbé du monastère de Psalmody (diorète de Niines), était son meilleur ami et le principal excitateur de ses travaux; la plupart lui furent dédiés.

<>r, le commentaire sur la letlre aux Corinthiens (vers S20) ayant efl'arouché l'orthodoxie de Théodemir, celui-ci envoya ce commentaire à la cour d'Aix-la-Chapelle, pour en obtenir la condamnation. Claude l'apprit (vers >22) par une lettre venue de l'entourage de l'empereur. Il composait alors, pour Théodemir, son commentaire sur les Rois; il le continua, non sans ouvrir une parenthèse dans laquelle il adressait des reproches à Théodemir et lui disait qu'à Aix-la-Chapelle, loin de condamner son ouvrage, on lui avait fait un accueil flatteur. Cf. *P. L.,* t. Civ. col. 811. Théodemir répliqua par une lettre où il pressait Claude d'abandonner ses opinions hétérodoxes. Nous savons parailleurs.cf. *P. L.,* t cv. col. 460, 465 ; t. CVl, col. 311, que, dés son arrivée dans son diocèse, Claude avait combattu absolument le culte des images, et ordonné de détruire toutes celles — et elles étaient nombreuses — qu'il y avait dans les églises; de là beaucoup d'agilation parmi les fidèles. Le pape Pascal ler infligea à Claude un blâme, demeuré platonique. La lettre de Théodemir n'eut pas plus de succès. Claude répondit (vers 825) par \'*Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theodemieum abbatem;* il y reprenait ses idées favorites, s'il ne les accenluait encore. En 825 se tint, à Paris, un synode qui. d'une part, protesta conlre le culte des images, mais, d'autre part, défendit de les détruire et déclara que c'est une injustice de comparer les images à la croix. Cf. llefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1870, I. v, p. 236-242. Ces deux derniers points contredisent l'enseignement de Claude, et il semble que Dungal ait en vue ce synode quand il dit, *P. L·.,* I. cv, col. 529-530, cf. col. 468. que Claude refusa de s'y rendre, l'appelant une « assemblée dîmes », et que les évêques trop patients eurent le tort de l'épargner. Cf. Savio, *op. cil.,* p. 47-48. En tout cas, les doctrines de Claude furent condamnées par l'empereur et « les hommes très prudents de son palais ». Cf. Jonas, *P. L.,* t. evi, col. 306. Louis le Débonnaire envoya des extrails de *VApologeticum* à Jonas d'Orléans, qu'il invita à en écrire la réfutation. Peut-être fit-il la même demande à d'autres personnages. L'hypothèse est vraisemblable en ce qui concerne Dungal le reclus, lequel, dans ses *Responsa* conlre Claude (vers 827), reproduit et réfute ces fragments. Quant à Éginhard, a-t-il écrit à la demande de l'empereur son traité *De adoranda cruce,* et même ce traité, qui est des environs de 830, fut-il dirigé contre Claude? Le peu que nous savons de cet ouvrage, par Servat Loup de Ferrières, *Epist.,* tv, *P. L.,* t. exix, col. 445, ne permet pas de répondre à ces questions. Claude, d'humeur combative et d'une grande ténacité de caractère, ne se laissa pas amener à d'autres idées que celles qu'il avait soutenues. D'ailleurs, Louis le Débonnaire et son fils Lothaire, roi d'Italie, ne le troublèrent pas dans la libre possession de son évêché, en dépit ties exhortations de Dungal, P. *L.,* t. cv, col. 466-467, à le châtier rigoureusement. Claude demeura fidèle jusqu'au bout aux doctrines qui lui avaient valu la contradiction; Walafrid Slrabon, *De rebus ecclesiast.,* c. vin, *P. L.,* t. exiv, col. 929, dit que *suo judicio damnatus interiit,* ce qui est la formule usitée par les auteurs ecclésiastiques pour indiquer l'obstination finale dans l'erreur. Cf. Savio, *op. cil.,* p. 50. Sur des légendes ultérieures relatives à sa mort, cf. E. Cotnba. *1 nostri proteslanti,* t. i, p. 148. 11 mourut certainement avant le 22 janvier 832, date où son successeur Vitgaire ligure dans un acte de partage de biens de l'abbaye de Saint-Denis, cf. Mabillon, *De re dipbimalica,* 2' édit.. Paris, 1799, p. 519, et p. 450, table 53 — et probablement vers 827, car, si Dungal acheva vers cette date, et du vivant de Claude, ses *Desponsa,* Jonas d'Orléans, qui avait entrepris, vers le même temps que Dungal, de réfuter l'évêque de Turin, arrêta la rédaction de son traité en apprenant la mort de Claude. Plus tard, après la mort de Louis le Débonnaire (810), donc enlre 810 et 843, année où il mourut lui-même, Jonas reprit la plume et termina l'œuvre interrompue, car il avait été avisé que les erreurs de Claude revivaient dans ses disciples, *P. L.,* t. cvt, col. 307; il offrit son traité à Charles le Chauve.

II. Doctrines. — 1° *Doctrines certaines de Claude de Turin.* — 1. Claude comprenait les exigences de la foi catholique. Dans la préface de son commentaire sur les Rois, *P. L.,* t. Civ, col. 634, il dit qu'il n'y a qu'une chose qu'on doive examiner dans celui qui s'occupe de l'Écriture, *ulrumne vera et catholica an falsa et hxretica sint quæ scribit.* Dans son *Apologeticum, P. J..,* t. cv, col. 459, il déclare tenir à l'unité : *ego enim non sectam doceo qui unitatem teneo et veritatem proclamo.* Il est vrai qu'il ajoute qu'il a toujours combattu et qu'il ne cesse pas de combattre de son mieux « les sectes, les schismes et les superstitions », c'est-à-dire le culte des images. On sait — qu'il suffise de se rappeler les livres carotins, voir t. n, col. 1792-1799, le concile de Francfort (794), le synode de Paris (825), cf. Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti,* sæc. iv, part. Il, Paris. 1677, p. xi-xxix — les idées assez généralement admises dans l'Eglise franque sur les images; si l'on proteslait qu'il ne faut pas les détruire, on leur déniait toute espèce de culte, même de dulie, même relatif. L'adversaire de

Claude, Jonas d'Orléans, *P. L.,* t. cvi, col. 325, est d'accord avec lui pour rejeter ce principe que l'Église catholique a fini par faire triompher, à savoir que ce n'est pas parce qu'on pense qu'il y a quelque chose de divin dans une image qu'on la vénère, mais bien par honneur pour celui qu elle représente. Cf. Petau, *Dogmata theolog., De incarnatione,* I. XV, c. xvi, n. 5-6, édit. Fournials, Paris, 1867, t. vu, p. 264-265. Que, du reste, dans le diocèse de Turin, le culte des images dégénérât en pratiques vraiment superstitieuses, c'est très possible et même probable. Jonas, *P. L.,* t. cvi, col. 306, dit que ce peuple était devenu étranger à l'Évangile. Déjà le plus illustre des prédécesseurs de Claude sur le siège de Turin, saint Maxime, avait reproché à son peuple des superstitions qu'il taxait d'idolâtrie; Claude fit un grand usage des homélies de saint Maxime, et dut y trouver une sorte de confirmation et peut-être le point de départ de quelques-unes de ses idées personnelles. Cf. G. Boffilo, *A tli clella r. accadentia delle sciente di Torino,* Turin, 1898, t. xxxm, p. 275-276. Il ne se contenta pas de contenir le culte des images dans certaines limites, ni même de s'opposer à ce qu'on les vénérât; il ordonna leur destruction. Les raisons par lesquelles il motive sa manière de voir et de faire sont les suivantes : Quitter le culte des démons pour vénérer les images des saints, ce n'est pas quitter les idoles mais changer leurs noms, et c'est toujours la même erreur; s'il ne faut pas adorer les ouvrages des mains de Dieu, à plus forte raison ceux des hommes; se prosterner devant les images c'est courber un corps que Dieu a fait droit et qui doit se relever et regarder en haut vers le ciel et vers Dieu; et qu'on ne dise pas que l'honneur rendu aux images s'adresse aux saints qu'elles représentent, car les saints non plus n'ont droit à aucun culte. Cf. *Apologet., P.* L., t. cv,col. 461 ; *Quæstiones xxx super libros Begum,* I. IV, c. xxx, col. 825-827. — 2. De la négation du culle des images Claude passe, en effet, à celle du culte des saints et des anges. Dans son commentaire sur le Lévitique (823), il avait touché à cette question, *P. L.,* t. civ, col. 618-620. Il y revient plus fortement dans *VApologet., P. L.,* t. cv, col. 461, 464. Que personne ne doive s'imaginer que l'intercession des saints dispense, pour le salut, des vertus que les saints ont pratiquées, c'est ce qu'il affirme, et non pas plus clairement que l'Église. Mais il ne sait pas voir qu'on peut prier un saint et respecter les droits de Dieu qui sauve, et il avance que, si le culle des saints est légitime. il l'était bien plus de leur vivant, quand ils étaient l'image de Dieu, qu'après leur mort, lorsqu'ils ressemblent à des pierres ou à des morceaux de bois privés de sensibilité et de raison. — 3. C'est dire que le culte des reliques à son tour est condamnable. Claude ne manque pas de le proscrire; il s'en prend surtout au culte des reliques de l'apôtre saint Pierre et, par la même occasion, aux pèlerinages qui se font à son tombeau et aux basiliques des martyrs. Cf. *Apologet., P. L.,* t. cv, col. 463; Dungal, *P. L.,* t. cv, col. 465. Il croit pouvoir mettre l'origine de la pratique du pèlerinage de Rome dans une intelligence grossière et, pour ainsi dire, matérialiste du *Tu es Petrus... et tibi dabo claves.* Cf. Jonas, l. Ill, *P. L.,* t. cvt, col. 365-379. — 4. Claude est l'ennemi de la croix autant et plus encore que des images. Il en parle sur un ton sarcastique. Honorer la croix à cause du souvenir du Sauveur, c'est aimer en Jésus-Christ ce qui a plu aux impies, c'est-à-dire l'opprobre de la passion et la moquerie de la mort; c'est, comme les Juifs et les païens, ne pas croire à la résurrection. S'il faut adorer la croix parce que Jésus-Christ y a été attaché, il faut adorer bien d.autres choses : il faut adorer *puellæ virgines quia virgo peperit Christum,* les crèches puisqu'il est né dans une crèche, les vieux linges, *veteres panni,* puisqu'il a été enveloppé, à sa naissance, dans de vieux linges, les ânes puisqu'il est venu à Jérusalem sur un âne, etc. *P. L.,* t. cv, col. 462. — 5. Théodemir avait dit à Claude combien l'avait affecté le blâme dont son ami avait été l'objet de la part du « seigneur apostolique » le pape Pascal. Claude répond, *P. L.,* t. cv, col. 464, que celui-là n'est pas apostolique qui siège dans la chaire de l'apôtre, mais bien celui qui remplit l'office apostolique; autant vaut dire que Pascal, l'ayant blâmé, a manqué à son devoir et n'est plus le « seigneur apostolique ». Assurément cette parole est une des plus graves qui aient été prononcées au moyen âge. Il est vrai que sa portée est affaiblie par ce que Claude ajoute à ceux qui « tiennent la place et ne remplissent point l'emploi », il applique la parole de Notre Seigneur sur les scribes et les pharisiens assis dans la chaire de Moïse : « Faites ce qu'ils disent, mais non ce qu'ils font. » Donc on doit, en somme, obéir. — 6. Il y aurait à relever encore les lignes qui terminent la préface du commentaire de la lettre aux Corinthiens. *P. L.,l.* Civ, col. 840, 928. A Thêodemir, qui lui demandait pour ses moines une exhortation pieuse, Claude répondit qu'il n'avait rien de mieux à lui offrir que la lettre de saint Paul aux Romains, *quia lota inde agitur ut merita hominum tollat, unde maxime nunc monachi gloriantur, et gratiam Dei commendat.* Etait-ce là une pure boutade, ou une idée sérieusement exprimée? Et faut-il admettre, avec E. Cornba, *I nostri protestant!,* t. i, p. 135, que ce fut là l'étincelle qui alluma l'incendie, la parole qui détermina Thêodemir à dénoncer Claude? Il est difficile de le dire. Du moins, il ne fut pas question du mérite et de la grâce dans la suite du débat, et l'apologie de Claude, dans la partie qui nous est connue, n'autorise pas à croire que Tliéodomir l'ait contredit sur ce point.

2» *Doctrines douteuses ou faussement attribuées à Claude de Turin.* — 1. Jonas, *P. L.,* t. cvt. col. 307-308, accuse Claude d'arianisme; l'évêque de Turin aurait ressuscité l'hérésie arienne par ses prédications et par des écrits qu'il aurait laissés dans les archives épiscopales. Il est difficile de croire que cette imputation soit fondée. « Il se peut faire, observe Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des prolégomènes de la Bible publiés par E. Du Pin,* Paris, 1730, t. t, p. 286, que ce bruit de l'arianisme de Claude ait été répandu après sa mort pour rendre sa mémoire plus infâme. » Jonas, en effet, écrit après la mort de Claude, loin des lieux que Claude habita; il ne tait reposer son accusation que sur une relation qu'il croit « véridique » et sur un *fertur,* et, pour l'appuyer, il ne trouve rien à prendre dans les ouvrages de Claude. Bien plus, ces ouvrages contiennent des affirmations variées et très explicites en faveur de la divinité de Jésus-Christ et de son égalité avec le Père. Dans la belle étude qu'il a faite du commentaire inédit de l'Évangile de saint Matthieu, G. Boffilo recueille, **J/ii** *della r. accadenda delle sciente di Torino,* t. xxxm, p. 280-283, toute une série de textes aussi clairs que possible. Il constate, p. 279, que Claude ignora les homélies authentiques de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu et qu'en revanche il lui attribua, avec tous ses contemporains, la paternité de *VOpus imperfectum in Malthæum,* qui, en réalité, on l'a démontré dans la suite, est l'œuvre d'un arien; or à cet écrit Claude n'emprunte que les passages irréprochables, si l'on excepte un mot qui pourrait être suspect à la condition de ne pas le prêter à saint Jean Chrysostome. Dans l'Écriture, Claude préfère au sens littéral, qu'il assimile à l'humanité visible du Christ, le sens spirituel qu'il assimile à sa divinité invisible. Cf. les prologues des commentaires sur le Lévitique et sur saint Matthieu, *P. L.,* t. Civ, col. 617, 836. De ceux qui ont cru le Père supérieur au Fils, il dit, *In Epistolam ad Ephesios,* præf., *P. L.,* t. Civ, col. 841-842 : *Hæc omnia, relut mortale pr.Tcipitium aut lethale virus, catholicis auribus denuntio fugienda.* Voir encore des fragments de ses commentaires sur saint Paul, *P. L.,*

t. civ, col. 925-926, sa *Chronique* (si tant est qu'elle soit de lui), *P. L.,* t. civ, col. 917. — 2. Dungal, *P. !...* t. cv, col. 166, et Jonas, *P. L.,* t. cvi, col. 309-310, disent que Claude fut le disciple de Félix d'Urgel, et Jonas ajoute même, en s'emparant d'un mot de saint Jérôme, que Félix revit dans son disciple comme Euphorbe dans Pythagore. Mais ni l'un ni l'autre ne disent que Claude a enseigné l'adoptianisme de Félix d'Urgel; il semble plutôt, à les lire de prés, qu'ils tiennent que Félix a mis en Claude des tendances hétérodoxes, peut-être qu'il lui a inculqué le principe de ses erreurs sur les images et le culte des saints. Toutefois, des historiens, tel Bossuet, *Hist, des variations,* l. XI, n. 1, édit. Lâchât, Paris, 1863, t. xiv, p. 458, ont soutenu que « Claude de Turin était arien et disciple de Félix d'Urgel, c'est-à-dire neslorien de plus ». Il est possible que Félix ait été le maître de Claude, quoique le passage cité plus haut, où Claude se déclare peu expert à écrire parce qu'il n'a pas étudié la science séculière et qu'il n'a jamais eu de maître, invite à en douter; mais il est très possible également que Dungal et Jonas aient rattaché Claude à Félix parce qu'ils étaient Espagnols l'un et l'autre, ou peut-être sur la foi d'un de ces « on dit » qui circulent si aisément et si vite, alin de mieux attirer la condamnation sur l'évêque de Turin. Foss, dans la *Realencyklopâdie,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. iv, p. 137, est d'avis que quelques expressions du commentaire des Rois ont une teinte de nestorianisme, et il signale ce mot qui, en ellet, pris tel qu'il sonne, est nestorien, *P. L.,* t. civ, col. 738 : *l hronus eburneus œtemam judicis potestatem auro divinitatis fulgentem, quam Hominiens homo a Patre accepit, figuram gestasse non dubium est.* Mais il importe de remarquer que, selon son procédé habituel, Claude ne parle pas ici de lui-même; cette fois il reproduit un passage du pseudo-Eucher, *Comment, in libros Regum,* L III, c. x.x.xiii, *P. L.,* t. L, col. 1161, tenu pour un auteur orthodoxe, il n'y a donc pas lieu de s'arrêter beaucoup à cette expression, surtout si on la met en présence de tant d'autres expressions irréprochables qui se rencontrent dans l'œuvre claudienne. Et il parait légitime de conclure, avec E. Düinmler, *Monum. (imnaniæ hist. Episl.,* t. tv, p. 586, que, si Claude fut le disciple de Félix d'Urgel, il ne suivit pas ses idées.— 3. Les protestants ont fait figurer Claude dans la liste de leurs précurseurs, de ceux qu'ils ont appelés « les témoins de la vérité ». Ils imaginèrent d'abord une théorie, aujourd'hui tombée dans un discrédit absolu, d'après laquelle le protestantisme se rattachait aux validais et ceux-ci à l'âge apostolique. Claude de Turin aurait formé un des anneaux de la chaîne; il aurait laissé des partisans qui se seraient reliés aux vaudois du Piémont. Cf., par exemple, Monastier, *Histoire de i Eglise vaudoise,* Paris, 1817, t. I. p. 31. On sait que Bossuet a démoli la fable de l'origine apostolique des vaudois, et que ses conclusions ont fini par s'imposer aux historiens. La connexion entre les vaudois du xit· siècle et Claude de Turin est une supposition absolument gratuite dont il n'y a pas à tenir compte. Ct. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois,* Paris, 1849, t. Il, p. 288. Sur le système adopté par Basnage, cf. Bergier, *Dictionnaire* ▪*le théologie,* Lille, 1844, t. 1, col. 545-546. — 4. Pour N. Peyrat, *Les réformateurs de la France et de l'Italie au xip siècle,* Paris, 1860, p. 61-62, Claude « est un disciple attardé d'Augustin, un devancier lointain de Luther, un ancêtre des réformateurs du xvi· siècle. Né sous Charlemagne, non loin de Roncevaux, Claude semble avoir trouvé dans les ravins des Pyrénées, avec la plume de Vigilance, l'épée et le cor d'ivoire de Roland ·/. Ceci est de la très mauvaise poésie, c'est le contraire de Thi§toire. Mais il y a à retenir ce mot : « un disciple d'Augustin, «qui résume l'opinion de nombreux historiens protestants et précise le point de vue où ils se placent pour voir en Claude un protestant avant le protestantisme. C'est ainsi que E. Dümmler, dans Silzungsberichle der K. preus. Akademie der Wissenschaften,* Berlin, 1895, p. 443, soutient que Claude avait entrevu la contradiction que les protestants considèrent comme établie entre les idées de saint Paul et de saint Augustin, d'une part, et, d'autre part, les idées qui dès longtemps ont prévalu dans l'Eglise. Cf. A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident,* trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1884, t. Il, p. 249; E. Comba, *I nostri protestant!,* t. l. p. 135, 144, 151 ; H. Reuter, *Geschichte der religiôsen Aufklârung im Miltelalter,* Berlin, 1875, t. i, p. 16-17. Ce dernier va plus loin; il voit en Claude, p. 20, « un réformateur biblique et un *Aufklàrer* critique, » et, dans sa doctrine, le germe non seulement du protestantisme, mais encore du rationalisme. Cf. F. Tocco, *L'eresia nel medio evo,* Florence, 1884, p. 154. Ce n'est pas le moment d'examiner si la doctrine officielle de l'Eglise catholique est en désaccord avec les doctrines de saint Paul et de saint Augustin et si l'augustinisme a préludé à la Réforme. Voir, pour ce dernier point, t. t, col. 2323-2325. Ce qui est vrai, c'est que Claude de Turin a été un précurseur du protestantisme, comme l'ont été les iconoclastes, Vigilance, Eustathe, en ce sens qu'il a rejeté quelques-uns des enseignements de l'Eglise qui furent plus tard rejetés par le protestantisme. S'il avait nié « même que la puissance de saint Pierre survive et qu'elle se rattache à un siège spécial », Ebert, *op. cit.,* t. Il, p. 249, il aurait été un des écrivains hétérodoxes du moyen âge qui sont arrivés le plus prés de la doctrine protestante; n ai; il semble que la parole de Claude sur le « seigneur apostolique » n'est qu'une parole de mauvaise humeur du condamné contre son juge. Sur son commentaire du *Tu es Petrus* et sur sa doctrine eucharistique, cf. Bolfito, *Alli della r. accadentia delle scienze di Torino,* l. xxxm, p. 284. Quanta faire de lui un « réformateur biblique », la prétention est insoutenable. Ses travaux sur l'Écriture n'ont rien qui les distingue de la littérature scripturaire contemporaine. Ce sont des *calente Patrum,* comme il en parut alors en assez grand nombre, cf. Bolfito, p. 26I-262; G. Hcinrici, dans *Realencyklopâdie,* 3e édit., Leipzig, 1897, t. ni. p. 766; à l'instar des autres, ni plus mal ni mieux, Claude, en s'attachant de façon presque exclusive au sens spirituel, recueillit des textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Saint Augustin était de beaucoup l'auteur universellement préféré; Claude, à son tour, le préféra à tous. Voir l'éloge qu'il en fait, *P. L.,* t. civ, col. 635. 835, 841, 927. Plus encore que de considérer Claude de Turin comme un réformateur biblique, il est impossible de voir en lui un précurseur de *VAufklârung,* tel que le définissent Trôltsch, dans *Realencyklopâdie,* 3e édit., Leipzig, 1897, t. π, p. 225-226, et Reuter lui-même, *op. cil.,* t. i, p. v. Claude est bien un homme du moyen âge. — 5. Mentionnons, pour mémoire, l'atlribulion à Claude par A. de Castro, *Adversus hæreses,* l. 111, *De baptismo,* Paris. 1534, fol. Ltv, de l'opinion que le baptême est invalide si l'on ne fait pas le signe de la croix sur le front du baptisé; le bon frère mineur montre, par là, qu'il a eu raison d'avouer plus haut, I. Il, *De adoratione,* fol. xxxi, qu'il connaît mal Claude de Turin.

I. Sources. — Dans *P. L.,* t. civ, col. 615-928. on a les commentaires de Claude sur les Rois et les lettres aux Galates et à Pliilémon, la préface et la lin du commentaire du Lévitique. les préfaces des commentaires de saint Matthieu et des lettres aux Corinthiens et aux Éphésiens, dë courts fragments des commentaires sur saint Paul, ainsi qu'une brève et insignifiante chronique dune authenticité douteuse. Les importants extraits de *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theulmirum abbatem* sont dans *P. L.,* L cv, coi. 459-164. Iis ont été réédités avec les préfaces ou lettres d'envoi des commentaires déjà connues, les préfaces inédites des commentaires de la

Genèss. de Ruth, de Josué et des Juges, et la lettre de Thëodcmir demandant à Claude de commenter les Rois, par E. Dümmler, *Monum. Germania·. hist. Epist.,* t. iv, *Karolini ævi,* l. u, Berlin, 1895, p. 589-613. La lettre de Théodemir est aussi dans P. *L.,* t. civ, coi. 623-634. Nous n'avons pas la lettre de Théodemir qui provoqua *VApologeticum* de Claude. Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti,* Lucques, 1739, t. n. p. 457, suivi par dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* 2* édit., Paris, 1862, t. xn, p. 325, cf. aussi Polz, *Kirchenlexikon,* trad. Goschler, Paris, 1864, t. iv, p. 376, dit que Théodemir répondit à cette apologie par une seconde lettre divisée en deux parties, et que la deuxième partie a été insérée par Jonas d'Orléans dans le I. Ill du *De cultu imaginum.* Il y a là une méprise. Jonas annonce au commencement du I. Ill, P. *L.,* t. evi, col. 365, qu'il va répondre à chacune des affirmations de Claude *et pro nobis et pro eodem venerabili abbate* (Théodemir), *imo pro defensione sanctu* matris Ecclesia ;* puis, quand il arrive à la partie de l'apologie qui vise personnellement Théodemir, il fait parler Théodemir lui-même pour réfuter Claude, col. 369 : *His ita se habentibus, voce ejusdem venerabilis abbatis respondemus : Ideo, o Claudi...* C'est là un procédé littéraire; mais, en réalité, ce qui suit est de Jonas, et dans le même ton et du même style que le reste du traité. Ce traité de Jonas est dans P. L., t. cvi, col. 305-388; cf. Servat Loup de Ferrières, *Epist.,* xxvii, *P. L..* t. exix, col. 476. Les *Desponsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias* de Dungal le reclus sont dans *P. L.,* t. cv, col. 465-530. Voir encore Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiast.,* c. vin, P. *L.,* t. exix, col. 928-929; Paschase Radbert. *Expositio in Matthæum,* l. XI, c. xxiv, P. *L.,* t. exx, col. 834-835; Hugues de Fleury, *Historia ecclesiast.,\.* VI, P. *L.,* t. ci.xiii, col. 854.

IL Travaux. — Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1693, p. 353-365; kl., *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des prolégomènes de la Bible publiés par E. Du Pin,* Paris. 1730, t. i, p. 284-290; N. Antonio. *Bibliot. hispana vetus,* Madrid, 1788, t. i, p. 458, 461. reproduit dans *P. L.,* t. civ, col. 609-616; C. Schmidt, *Claudius vvη Turin,* dans *Zeitschrift fur historische Théologie,* 1843, p. 39 sq.; C. U. Hahn. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter,* Stuttgart, 1847, t. n, p. 47-58; Th. Forster, *Drei Erbischüfe vor tausend Jahren* (Claude, Agobard, Hincmar), Gütersloh, 1873; IL Reuter, *Geschichte der religiosen Aufklarung im Mittelalter,* Berlin, 1875, t. I. p. 16-24, 267-269; B. Simson, *Jahrbücher des frünkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen,* Leipzig, 1876, t. n, p. 247-251 ; M. Menéndez Pelayo, *Historia de lus hétérodoxes espaûoles,* Madrid, 1880, t. i, p. 341 ; L. Laville, *Claude de Turin* (thèse de théologie protestante). Montauban, 1889; F. Savio, *GU antichi vescovi di Torino,* Turin, 1889, p. 31-56; E. Comba, *Claudio di Torino ossia la protesta di un vescovo,* Florence, 1895; ld.. */ nostri protestante,* 1.1, *Avanti la Riforma,* Florence, 1895, p. 117-155; E. Dümmler, *Ueber Leben und Lehre des Bischofs Claudius von Turin,* dans *Silzungsberichte der K. preus. Akademie der Wissenschaften,* Berlin, 1895, p. 427-443, et dans *Monum. Germanise hist., toc. cil.,* p. 586-589; G. Bofiîto, *Il codice Vallicelliano c lil, Contributo allo studio delle dotlrine religiose di Claudio, vescovo di Torino* (il s'agit du commentaire de l'Évangile de saint Matthieu), dans *Atti della r. accademie delle scienze di Torino,* Turin, 1898, t. xxxiit, p. 250-285: Foss, dans *Rralencyklopüdie,* 3* édit., Leipzig, 1898, t. iv, p. 136-138; A. Fisch, *Fidèles jusqu'à la mort ou précurseurs et martyrs.* Paris, 1904. Voir encore les autres travaux indiqués au cours de cet article, et Ul .Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie,* 2' édit., t. I, col. 941.

F. Vernet.

CLAUSES APOSTOLIQUES. — I. Définition. II. Clauses qui peuvent se rencontrer indifféremment dans tous les rescrits pontificaux. III. Clauses speciales aux rescrils pour le for intérieur. IV. Clauses spéciales aux rescrits pour le for extérieur. V. Clauses spe ciales aux huiles pontificales. VI. Clauses propres aux réponses des Congrégations romaines. VII. Abréviations usitées dans les clauses apostoliques.

I. Définition. — Les clauses apostoliques sont des formules insérées dans les actes pontificaux, rescrils ou bulles, et notifiant des dispositions particulières, auxquelles ont à se conformer ceux que ces actes concernent.

Les clauses sont de diverses sortes. Il y a, en effet, des clauses *dérogatoires, irritantes, révocatoires,* suivant quelles dérogent à quelque acte antérieur; qu'elles annulent tout ce qui serait en opposition à l'acte auquel elles sont jointes; ou qu elles retirent des concessions précédentes, révocables de leur nature. D'autres clauses sont *prohibitives, comminatoires* ou *pénales,* suivant qu'elles défendent quelque chose; qu'elles menacent d'un châtiment; ou qu'elles imposent des peines. On trouve, en outre, des clauses *conditionnelles, extensives* ou *restrictives,* selon qu'elles n'accordent une faveur que sous condition; qu'elles étendent une faveur précédemment accordée ; ou qu'elles la restreignent, etc. On appelle *clauses de style* celles qu'il est d'usage d'apposer ordinairement aux actes pontificaux, et qu'on sous-entend toujours, quand elles ne sont pas formellement exprimées.

Le nombre des clauses apostoliques dépasse cinquante. Nous rapporterons et nous expliquerons ici les principales, en les classant, pour plus de clarté et de commodité, en catégories distinctes et rationnelles.

II. Glaises qui peuvent se rencontrer indifféremment dans toiS les rescrits pontificaux. — 1° *Clauses relatives à l'exactitude de la supplique présentée au pape. — Si preces veritate nitantur,* ou si *ita est.* — Quand elle n'est pas formellement exprimée, cette clause doit toujours être sous-entendue. Désla fin du xne siècle, dans une lettre adressée à l'archevêque de Canterbury, en 1180, le pape Alexandre III affirmait déjà que c'est là une coutume inviolable de l'Église. L. I Decretal., lit. ni, *De rescriptis,* c. 2, *Ex parte.* Celte prescription canonique est d'ailleurs l'écho du droit romain ancien qui déclarait nul tout reserit ne renfermant pas expressément cette clause. *Ibid., De diversis rescriptis.* La formule si *preces veritate nitantur,* signifie que si, dans la requête adressée au pape, est alléguée une fausseté essentielle, ou bien est caché un fait, qui, d'après le droit ou l'habitude de la curie romaine, devrait cire exposé, le reserit est invalide. Cela ressort d'un texte du *Corpus juris : Qui fraude, vel malilia falsitatem exprimunt, aut supprimunt veritatem, in suæ perversitatis poenam, nullum ex iis litteris commodum consequantur.* L. I, Decretal., til. in, *De rescriptis, c.* 20, *Super litteris.* Ces paroles sont du pape Innocent III, et concernent directement les rescrits de justice; mais tous les auteurs les appliquent également aux rescrits gracieux, car personne ne doit tirer parti de sa propre malice, comme il est dit en divers endroits du *Corpus juris* L. I Decretal., tit. ni, *De rescriptis, c.* 15, *Sedes apostolica;* c. 16, *Ex tenore,* etc. Si la fausseté ne portait que sur un point accidentel, elle n'aurait probablement pas pour résultat d'annuler le reserit, et, dans le doute, on pourrait conclure à sa validité, suivant l'axiome reçu : *In dubio standum est pro valore actus.* Pour les détails, voir Schmalzgrucber, qui a traité longuement et savamment cette question, *Jus ecclesiasticum universum,* 5 in-fol., Venise, 1738; Il in-4", Borne, 1845, I. I, tit. in, § 3, n. 13-20, t. l, p. 70 sq.

Motu proprio. — En vertu de celte clause, disparaissent. en général, les clauses d'invalidité qui résulteraient d'une fausse allégation, ou d'une restriction coupable. Elle signifie, en effet, que le pape, pour accorder la faveur qui est l'objet du reserit, ne s'est pas appuyé sur les motifs indiqués dans la supplique qui lui a été précédemment adressée, *ail instantiam partis,* mais qu'il a agi comme de son propre mouvement et pour d'autres motifs à lui connus. Nous avons dit *en général,* car si les causes d'invalidité étaient très graves, elles ne seraient pas compensées par la clause *motu proprio.* Cf. Suarez, *De legibus,* I. VIII, c. xn, n. 6-17, *Opera omnia,* 28 in-4», Paris, 1856-1878, t. vi, p. 270-274; Layman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, L I. tr. IV, *De legibus,* c. xxm, n. 8. I. I, p. 77; Salmanlicenses, *Cursus theologiae moralis,* 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. XVIII, *De privilegiis, c.* l. p. IV. n. 40-42, t. iv, p. 396; Schmalzgrueber, *op. cil.,* l. I, tit. m, § 2, n. 12,

t. i, p. fi!) sq. Cette clause parait avoir été employée, pour la première fois, par Boniface IX. Cf. Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* 29 in-8», Paris, 1822-1827, t. vu, p. 170.

2° *Clauses ayant pour but de sauvegarder les droits acquis par des tiers. — Salvo jure alterius.* — C'est là également une clause toujours sous-enlendue, quand elle n'est pas exprimée. En accordant une faveur à quelqu'un le pape n'a pas l'intention, à moins qu'il ne le dise formellement, d'enlever à un autre ce que celui-ci aurait déjà légitimement obtenu. Cf. l. I Decretal., tit. nr. *De rescriptis,* c. 8, *Ad aures,* et Regul. XVIII Cancellariæ. Voilà pourquoi, dans les rescrits de ce genre, une clause spéciale : *Auditis interesse habentibus,* marque souvent que les intéressés ont été admis à faire valoir leurs droits, afin que nul d'entre eux ne fut lésé. Ct. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica,* etc., 10 in-4», Venise, 1782, v“ *Beneficium,* a. 9, 10, t. i, p. 468-493.

3" *Clauses extensives des rescrits. — Quidam alii et res aliæ.* — Celte clause évidemment extensive ne s'étend pas néanmoins indifféremment. Elle n'atteint pas les personnes supérieures à celles que regarde directement le reserit, ni les choses plus graves que celles dont il y est fait mention; mais elle vise seulement les personnes et les choses du même ordre ou d'un ordre inférieur. Ainsi, par exemple, par le mol *clercs,* on n'entend pas l'évêque, ni les religieux; par le mot *peuple* on n'entend pas les clercs. I.. I Decretal., tit. ni, *De rescriptis, c. 15, Sedes apostolica.* Il faut interpréter de la même façon la clause extensive : *Ut cognoscatis super his et aliis quibusdam causis.* Même le nombre de causes inférieures ou égales comprises dans cette formule est limité, et ne doit pas dépasser celui de trois ou quatre. L. I Decre-' il., fit. ni, *De rescriptis,* c. 2, *Cum in mullis,* in 6°; cf. Schmalzgrueber, l. 1, lit. ni, S 5. n. 26-29, t. i, p. 73, 71; l. V, til. xxili, § 4, n. 131-146, t. v, p. 253-255.

4“ *Clauses concernant la durée des rescrits. — Usque ad beneplacitum nostrum.* — L'ne faveur accordée en ces termes persiste, tant que la volonté de celui qui l'a concédée la maintient. Elle cesse donc à la mort de celui-ci. car, *per ejus obitum, ipsius beneplacitum omnino extinguilur, et eo ipso expirât,* comme le déclara Bonirue VIII, en 1302, par une décrétale insérée dans le *Corpus juris canonici.* L. I Decretal., lit. lit, *De rescriptis.* c. 5, *Si gratiose,* in 6°. Néanmoins, malgré ce texte de droit, plusieurs auteurs graves considèrent comme légitime la coutume introduite plus tard, et d'après la-I Ile on suppose persévérer après la mort du pape les faveurs et privilèges concédés *ad beneplacitum nostrum.* Cette clause pourrait donc, d'après eux, être interprétée l- nignement. Elle manifesterait simplement l'intention du pontife d'empêcher que la concession ne constitue une sorte de droit acquis, comme par contrat ou pacte quelconque, qui fonderait une'apparence d'obligation ; ;r lui ou pour ses successeurs. Cette clause aurait donc pour but principal de rappeler que celte concessem est révocable sans autre motif que la volonté du concédant : *ad beneplacitum nostrum.* Assurément c'est de la nature d'un privilège d'être révocable, et il n'est pas toujours nécessaire de le dire; mais, c'est parfois fart utile, ne serait-ce que pour enlever toute hésitation a ce sujet, suivant l'axiome : *Abundans cautela non nocet.* Cf. Schmalzgrueber, *op. cit.,* I. V, tit. xxxm, *De privilegiis,* § 5, n. 156, t. v, p. 255; Salmanlicenses, *ic ,-sus theologiæ moralis,* 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. XVIII, *privilegiis, c.* i, p. ix, n. 119, t. iv. p. 423. — *Usque ad beneplacitum sanelæ sedis.* — Quand la clause est ainsi formulée, la concession est perpétuelle, et, par suite elle ne cesse pas à la mort du pape qui l'a octroyée, selon cette même déclaration de Boniface VIII, *quia sedes ipsa non moritur, durabit perpeluo gratia, nisi a successore fuerit revocata.* Il n'en serait pas autrement, si le prédécesseur avait accordé la grâce avec cette clause : *Donec revocavero,* car la mort n'est pas assimilable à un acte de révocation. Cf. Regul. XII Cancellarim; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Beneficium,* a. 9, t. i, p.473; Reilfenstuel, *Jus canonicunt universum,* 6 in-fol., Venise, 1775, l. V, tit. xxxiii, *De privilegiis,* §8, n. 170, t. v. p. 288; Suarez, J. VIII, *De legibus,* c. xxxn, n. 2-0, *Opera omnia,* I. VI, p. 370 sq.; Layman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, l. l. tr. IV, *De legibus,* c xxiii, n. 17, t. i, p. 82; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* I. V, tit. xxxiii, *De privilegiis,* §5, n. 156-159, t. v. p. 255 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis, Appendis* II, *De privilegiis,* c. I, n. 13, t. ix, p. 127. Si la clause porte : *Donec voluero,* la faveur probablement persévère après la mort du concédant. Cf. Sahnanticences, *loc. cit.,* n. 149. t. iv, p. 423; S. Alphonse. (oc. *cit.*

111. Clauses spéciales aux rescrits pour le for intérieur. — 1° *Jn foro pænitentiæ tantum,* ou *Dispensatio in foro externo,* ou *judiciario nullatenus suffragetur.* — Par celte clause, il est affirmé que la faveur concédée ne l'est nullement pour le for extérieur. Ainsi, par exemple, si un empêchement occulte de mariage, pour lequel la Pénitencerie accorde une dispense, devenait public, on devrait nécessairement recourir, en outre, à la Paierie, qui a la faculté de dispenser des empêchements pour le for extérieur, *secus ipsa proles reputaretur illegitima, licet in foroconscienliæmatrimonium valeret.* Cf. Gaspard, *Tractatus canonicus de matrimonio,* 2 in-8», Paris, 1891, c. iv, sect, i, a. 4, § 2, n. 390, t. l, p. 213. Il ne faudrait pas croire que ces paroles : *inforo pænitentiæ,* ou *in foro conscientise,* sont synonymes de celles-ci : *in sacramentali confessione.* D'après l'avis commun des théologiens et des canonistes, celui qui a le pouvoir d'absoudre d'une censure *in foro conscientiis* peut le faire, même *extra confessionem.* La formule *in foro conscientise,* ou *in foro pænitentiæ* signifie donc seulement ceci : l'absolution ainsi donnée ne sera d'aucune utilité au pénitent pour le for extérieur, dans lequel il sera considéré comme non absous, et restera passible des peines établies par le droit. Cf. Suarez, *De voto.* l. VI, c. xvi, n. 4; *De legibus,* I. VIII, c. vi, n. 16, *Opera omnia,* t. xiv, p. 1118; t. vi, p. 250; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. X. *De censuris,* c. n, p. iv, n. 44, t. n, p. 336; tr. XVIII, *De privilegiis,* c. i, p. ni. n. 33, t. iv, p. 394; de Lugo, *De fide,* disp. XXIII, sect. Ill, η. 64, *Opera omnia,* 7 in-fol., Lyon. 1652. t. til, p. 654; Bonacina. *Theologia moralis,* 3 in-fol., Venise, 1710, tr. Ill, *De censuris,* disp. I, q. ill, p. vi, n. 8, t. i, p. 371; S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VII, *De censuris,* c. I, dub. v, n. 126, t. vit, p. 225; Appendix II, *De privilegiis,* c. I, n. 4.l, ix, p. 121 ; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* 2 in-8», Rome, 1893. *De censuris,* c. i, n. 954, note, t. II, p. 962 sq.

2° *Audita prius sacramentali confessione,* ou *hi actu sacramenlalis confessionis tantum.* — Le pape, par ces paroles, impose à l'impétrant l'obligation de se confesser à celui-là meme qui est chargé de fulminer la dispense. En conséquence, le confesseur absoudra tout d'abord le pénitent comme à l'ordinaire, et ensuite s'acquittera de la commission qui lui est confiée. Aucune formule particulière n'est prescrite pour cela. Même dans le cas ou l'absolution précédente aurait été reçue sans les dispositions requises pour éviter le sacrilège, la dispense n'en resterait pas moins valide. Ce point de doctrine a été précisé par plusieurs décrets de la l'énitencerie, entre autres par celui du 4 janvier 1839, et par un décret de la Propagande, du 16 janvier 1794. .Mais le confesseur qui s'aperçoit que le pénitent, manquant des dispositions requises, ne saurait être absous deses péchés, doit néanmoins ne négliger aucun effort pour le bien disposer. S'il n'y réussit pas, il renverra à plus tard, avec l'absolution des péchés, la concession de la dispense,

à moins que quelque nécessité pressante ne l'empêche de différer plus longtemps. Des cas se présentent donc parfois dans lesquels le confesseur est amené à concéder la dispense, quoi qu'il soit contraint, pour le moment, de refuser l'absolution des péchés. Décret de la Pénitencerie du 19 mai 1834. D'ailleurs, la clause ne dit pas : *impertita prius sacranienlali peccatorum absolutione;* mais seulement, *audita sacranienlali confessione,* ou *in aetu sacramentalis confessionis.* H suffit donc que l'absolution de la censure, ou la concession de la dispense, ait été précédée par une accusation des péchés qui soit sacramentelle. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio, c.* tv, sect. l, a. 4, §2, n. 381, t. I, p. 210 sq.

3° *Injuncta ei pro modo culpæ gravi pænilentia salutari.* — On doit entendre cette clause de l'obligation, pour le délégué, d'imposer, outre la pénitence sacramentelle, une pénitence grave relativement aux forces et à la condition du pécheur. C'est ce que la Pénitencerie expose elle-même dans sa déclaralion du 8 avril 1890 : *In præ/iuienda pænilenliæ qualitate, gravitate, ducatione,* etc., *guæ dispensantis aut delegati arbitrio juri conformi remitlilur, neque SEVERITATIS, neque ПЕNA-Nit at is fines esse excedendos, rationemque esse habendam conditionis, alatis, infirmitatis, officii, sexus,* etc., *eorum quibus poma irrogari injungitur.* Cf. Benoit XiV, *Institutiones ecclesiastica,* 2 in-4», Venise, 1788, inst. L.XXXVJI, n. 38, t. 11, p. 119. L'omission de la pénitence fixée est une faute; mais elle ne rend pas la dispense invalide, même si la pénitence n'a été acceptée qu'avec l'intention secrète de ne pas l'accomplir. Décrets delà Pénitencerieduu I4septembreetdu I2novembre1891.

Quelquefois la pénitence est déterminée par le reserit lui-même, par exemple : une confession mensuelle, ou un jeûne hebdomadaire. Dans ce cas, c'est évidemment celle à laquelle le confesseur s'arrêtera. D'autres fois, la clause porte : *Injuncta pænitentia gravi et longa.* La pénitence, alors, se continuera au moins une année entière, et consistera, pendant tout ce temps, en quelque chose de grave, comme serait, par exemple, durant l'année, de s'approcher des sacrements une fois par mois, ou de jeûner une fois par semaine, ou bien d'assister tous les jours à la messe, de réciter le rosaire plusieurs fois la semaine, etc. Si la clause porte : *Gravi et diuturna pænitenlia,* la pénitence, suivant le style de la curie, s'étendra à trois ans. Si elle est inlligée *ut perpetua,* elle est pour toute la vie. Quand la pénitence demandée est *gravissima,* il faut alors prescrire, en même temps, plusieurs des œuvres satisfactoires indiquées plus haut. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. tv, sect, l, a. 4, § 2, n. 374, t. t, . 236 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis, 2* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. 11, l. I, tr. VIII, sect, ni, . tu, § 4, n. 820, t. n, p. 587.

4° *Satisfacta parle,* ou *Remoto, quatenus adsit, scandalo.* — Un tiers a-t-il été lésé paria faute qui a entraîné une censure, la faculté d'absoudre de celle-ci est accordée, mais à la condition expresse que le tort causé aura été préalablement réparé. L'absolution octroyée avant la satisfaction accomplie, quand celle-ci est possible, est certainement et gravement illicite. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. xxxix, *De sententia excommunicationis,* § 1, η. 101, t. v, p. 334; S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VU, *De censuris, c.* I, dub. vi, η. 121, t. vu, p. 224, qui donne cette solution comme étant le sentiment commun des théologiens. Si la satisfaction n'est pas actuellement possible, il faut, du moins, que le pénitent présente des signes non équivoques de sa volonté bien ferme de l'accomplir, dès qu'il le pourra, à moins que la partie lésée ne renonce elle-même à cette satisfaction. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. VII, sect, v, n. 41, t. xxm, p. 228. Pour le même motif, l'absolution d'une censure ne peut être donnée, si le scandale public, quand il y en a eu. n'est réparé, ou du moins, si le pénitent n'est véritablement résolu à le réparer, dès qu'il le pourra, et de la meilleure manière qui sera en son pouvoir. Décret de la Pénitencerie du 5 juillet 1857. Cf. Beillenstuel, *Jus canonicum universum,* I. V, lit. χχχιχ. £ 8, n. 269, t. v, p. 333; Layman, *Theologia moralis,* I. 1, tr. V, *De ecclesiasticis censuris,* part. 1, c. vit, n. 7, t. I, p. 96.

L'absolution accordée avant l'accomplissement de la satisfaction, ou avant la promesse sérieuse de l'accomplir, est-elle invalide, comme elle est illicite? En d'autres termes, iaut-il regarder la clause, *satisfacta parle,* comme indiquant une condition *sine qua non?* Dans certaines circonstances l'absolution parait valide aux Sahnanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. X, *De censuris, c.* n, p. 11, n. 25, t. n, p. 333; et à Bonacina, *Theologia moralis,* tr. Ill, *De censuris,* disp. I. q. m, p. ix, n. 3, t. I, p. 373. Mais la plupart des auteurs sont d'un avis contraire, et tiennent celte absolution pour certainement invalide. Cl. Suarez, *De censuris,* disp. VU, sect, v, n. 42, t. xxm, p. 229; Lacroix. *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1720, I. VI, part. II, tr. IV, *De pænitenlia, c.* i, dub. iv, *De satisfactione,* n. 1153. t. n, p. 249; S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VI, tr. IV, *De pænitenlia,* c. I, dub. iv, *De satisfactione,* n. 537, q. vu. t. v, p. 506; L VII, *De censuris, c.* 1, dub. vi, n. 121, t. vu, p. 223.

5» *Sublata occasione peccandi,* ou *amplius peccandi.* — L'occasion visée ici est celle qu'il est dans le pouvoir du pénitent d'écarter; car. si elle était nécessaire, il suffirait d'employer les moyens, ou de prendre les précautions qui rendraient cette occasion lointaine, de prochaine qu'elle était. L'apposition de cette clause est plutôt un avertissement pour le confesseur, que l'indication d'une condition *sine qua non.* Sa non-exécution n'annulerait pas les pouvoirs conférés par le reserit. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. 11,1. I, tr. VIII, *De matrimonio,* sect, m, c. m, § 4, n. 820, t. n, p. 587; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. tv, sect. l, a. 4, § 2, n. 382, t. t, p. 241. Celle clause estsouvent remplacée par celle-ci, qui en est comme l'explication *: Postquam omnem recidivæ conversationis occasionem abstulerit.* Cf. Caillaud, *Manuel des dispenses, à l'usage du curé, du confesseur et de l'official,* in-8°, Paris, 1882, part.I,c. il, a. 8, n. 108-109, p. 87 sq.

6" *Dummodo impedimentum præfalum sil occultum,* ou *omnino occultum.* — L'empêchement est *omnino occultum,* ou *stricte occultum,* quand on ne trouverait pas deux témoins pour en prouver l'existence. Il est simplement *occultum,* ou *quasi occultum,* quand on arriverait à le cacher par quelque expédient, quoique plusieurs personnes en aient connaissance. Le droit ne détermine pas quel est le nombre de personnes auxquelles l'empêchement peut être connu, sans cesser d'être occulte. Ce nombre varie suivant lescirconslances d'âge ou de caractère des personnes, et suivant l'importance des localités. Dans une grande ville, l'empêchement resterait occulte, même s'il était connu de sept ou huit personnes. 11 faut, d'ailleurs, moins prendre garde au nombre des personnes qu'à leurs qualités et à la créance que mérite leur témoignage, pour apprécier le danger qu'un empêchement occulte ne devienne public par leurs révélations. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VI, tr. IV, *De pænitenlia,* c. Il, dub. iv, n. 593, t. vi, p. 73; l. VI, tr. VI, *De matrimonio,* c. ni, dub. v, n. **till**, t. vu, p. 108 sq.; Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official,* part. II, c. I, a. 1, n. 156-182; c. Il, n. 193, p. 123-128, 151 ; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio, c.* iv, a. 1, § 2, n. 251-253, t. i, p. 145-152.

7° *Neque aliud obstet canonicum impedimentum. — Le* reserit n'accorde la dispense que de l'empêchement mentionné dans la supplique. S'il y avait plusieurs

empêchements, il serait nécessaire de les énoncer tous. ■Quand l'empêchement occulte se complique d'un empêchement public, cette clause se complète alors par celle-ci : *Dummodo,* ou *postquam super publico impedimento dispensationis litteræ obtentæ fuerint.* Ce membre de phrase indique évidemment une condition *sine qua non,* dont la non-exécution entraîne la nullité de la dispense. Décret du Saint-Office, du 11 mars 1896. L'obligation de déclarer tous les empêchements est si rigoureuse, que si, par exemple, dans une requête adressée à la Daterie, quelque circonstance, cause d'un empêchement occulte, a été omise, il faut, en écrivant à ce sujet à la Pénitencerie, non seulement relater celle circonstance, mais en même temps, exposer tout l'empêchement déjà révélé à la Daterie, à moins qu'il ne soit question de chosesabsolumont distinctes, et qui ne soient pas de nature à rendre l'obtention de la dispense plus difficile. Cf. Pignalelli, *Consultationes canonicæ,* 11 in-fol.. Cologne, 1718, consultat. XIV, t. tv, p. 15; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio,* sect, in, c. ni, § 3, η. 800, ad 5"m, t. n, p. 581.

8° *Dummodo super petila dispensatione recursus ad aposlolicam Datariam factus non sit.* — La Pénitencerie ajoute cette clause, parce qu'elle est autorisée à donner seulement *in forma pauperum* les dispenses qui sont directement du ressort de la Daterie. En outre, elle n'a pas la faculté d'attirer à son tribunal les causes déjà pendantes devant celui de la Daterie.

9' *Aposlolica auctoritate misericorditer dispenses.* — Cette clause rappelle que, en fulminant la dispense, il faut nécessairement faire mention, en termes exprès, de la délégation reçue, à cet effet, du siège apostolique.

10» *Discreto viro N' confessorio.* — On lit ces mots sur l'adresse extérieure du reserit, quand c'est le confesseur lui-mème, qui, ayant rédigé la supplique, l'a envoyée, et reçoit, avec la réponse, le pouvoir de dispenser. Si le pénitent a recouru par lui-rnême à la Pénitencerie, il reçoit inclus dans la réponse un pli cacheté, sur lequel se trouve l'inscription : *Discreto viro confessorio ex approbatis ab ordinario.* Dans ce cas, seul le confesseur choisi par le pénitent a le droit de décacheter le pli, et, après avoir rempli les conditions imposées, de fulminer la dispense. Cf. Reilfenstuel, *Theologia moralis,* tr. XIV, dist. XV, q. x, n. 12, additio 2, t. il, p. 321 ; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. iv, sect. I, a. 4,§ 2, n. 379, t. I. p. 239 sq. ; Zitelli, *De dispensationibus matrimonialibus juxta reamtissimas Sacrarum Urbis Congregationum resoluta nes commentarii,* in-8», Rome, 1887, p. 85 sq.

1!» .Si *separatio fieri non possit, absque scandalo.* — Celte clause concerne la revalidation d'un mariage déjà contracté. Le confesseur n'a pas à s'en inquiéter outre mesure, car, dans les cas de ce genre, il est presque impossible que la séparation puisse s'effectuer sans scandale : ce serait donc une imprudence de l'exiger.

12» *Certiorata altera parte denullitate matrimonii, sed ita caute, ut oratoris delictum nunquam cognoscatur.* — Il s'agit, là encore, de la revalidation d'un mariage déjà contracté, mais avec un empêchement occulte et dirimant, dont on n'avait pas obtenu dispense avant la célébration. Cette clause suscite généralement, en pratique, de très graves difficultés. Quelquefois, souvent même, il est moralement impossible de s'y conformer. Le plus sur, alors, est d'en référer à la I'-nitencerie,pourlui demander unedispense *in radice.* Il est permis néanmoins de suivre l'opinion probable, d'après laquelle la non-réalisation de cette condition n'entraîne pas l'invalidité de la dispense. Dans cette hypothèse, il suffit que l'un des deux époux renouvelle son consentement, tandis que l'autre, ignorant l'existence de l'empêchement occulte, persévère dans son consentement précédemment donné. Cf. Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* inst. LXXXVII. n. 74 sq., t. n, p. 129 sq. ; S. Alphonse, *Theologia moralis,* 1. VI, tr. VI, *De matrimonio,* c. ni, dub. ni, η. 1115-1116, I. vu, p. 114-117. La Pénitencerie, d'ailleurs, insinue cette pratique, par les mots qu'elle ajoute souvent à la formule : *Et quatenus hæc certioratio (nullitatis matrimonii) absque gravi periculo fieri nequeat, renovato consensu juxta regulas a probatis auctoribus traditas.* Cf. *Archio fur kath. Kirchenrecht,* t. xliii, p. 23.

43° *Nullis super his datis litteris, sed præsentibus, sub poena excommunicationis lalæ sententiæ, per te post exeeutionem penitus laceratis.* — Celle recommandation est surtout pour les cas de revalidation d'un mariage déjà contracté, quoiqu'elle paraisse aussi quelquefois dans les dispenses d'empêchements accordées en vue d'un mariage à célébrer. Comme l'empêchement est occulte, la dispense doit également rester cachée. Il faut donc détruire les lettres apostoliques qui la mentionnent, et les déchirer ou les brûler aussitôt après leur exécution, c'est-à-dire dans les deux ou trois jours qui suivent. L'obligation de les détruire, ou du moins de les cacher, existe même si cette clause n'est pas apposée, comme il arrive parfois quand il s'agit d'un mariage à faire. Il n'est jamais défendu au confesseur cependant, de transcrire, pour son instruction personnelle, le texte de la dispense, et de garder cette copie, pourvu qu'il en enlève les dates ou les circonstances particulières qui pourraient manifester à d'autres les noms des pénitents ainsi dispensés. Cf. Lehmkuh), *Theologia moralis,* part. IL I. I. tr. VIII, *De matrimonio,* sect, in, § 4, η. 821, ad 7"™, t. it, p. 588. Certains compléments circonstantiels accompagnent parfois cette clause, et montrent l'un des motifs qu'a la S. C. d'imposer la destruction de ces lettres : *ita ut nullum earum exemplum exstet, neque eas latori restituas; quod* si *restitueris, nihil ipsi præsentes litteræ suffragentur.* Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. iv, sect. 1, a. 4. § 2, n. 391, t. i. p. 243 sq.

IV. Clauses spéciales aux rescrits pour le for extérieur. — 1° *Discretioni luæper præsenles committimus et mandamus, quatenus de præmissis te diligenter informes, et, si vera sint exposita, super quo conscientiam tuam oneramus, cum eisdem exponentibus dispenses.* — Par cette clause, il est exigé que, avant la fulmination de la dispense, une nouvelle information ait lieu, à l'effet de constater que nul changement substantiel n'est survenu depuis la rédaction de la supplique, et que toujours *preces veritate nituntur.* Cette nouvelle information n'est pas néanmoins nécessaire pour la validité de la dispense, comme il ressort de la rédaction même de la clause : *conscientiam tuam oneramus,* et d'une réponse de la Pénitencerie du 27 avril 1886. Elle est seulement requise pour que l'ordinaire puisse, en conscience, exécuter le reserit : *est præmitlenda ut judex delegatus quoad veritatem expositorum CONSCtSNTIÆ St:.F. satisfactum esse sentiat.* Décret de la Pénitencerie du 1er juillet 1859. Pour cette nouvelle information, l'ordinaire délégué d'habitude le curé du lieu qui a rédigé la première supplique, et qui interroge, s'il est besoin, les impétrants eux-mêmes, leurs parents ou d'autres personnes dignes de foi. Décret de la Pénitencerie du 5 septembre 1899.

Si la seconde enquête montre que l'exposé des faits dans la supplique ne répond pas à la vérité, et que, par suite, le reserit est nul, il faut obtenir un autre reserit qui revalide le premier, en corrigeant ce qui est défectueux en lui. Ce nouveau reserit s'appelle, en style de curie, un *perinde valere,* parce que, grâce à lui, les précédentes lettres apostoliques sont déclarées valides, comme si elles n'avaient aucun vice de fond, ni de forme, *declarantur valere perinde ac si nullo vitio laborarent.* Si, après ce second recours au saint-siège,

on découvrait une autre cause de nullité, il faudrait un troisième reserit qui s'appelle, alors, un *perinde valere super perinde valere.* Pour obtenir ces divers rescrits, on s'adresse, suivant les circonstances, à la Daterie ou à la Pénitencerie. Dans le cas, ou à cause d'un double empêchement public et occulte, on aurait dù recourir d'abord à ces deux tribunaux simultanément, si l'empêchement découvert dans la suite était public, on aurait besoin d'un double *perinde valere :* l'un de la Daterie, puisque l'empêchement est public; l'autre, de la Pénitencerie, puisqu'il est nécessaire de tout exposer à ce tribunal, comme nous l'avons dit. Cf. Pyrrhus Corradus. *Praxis dispensationum aposlolieärum,* in-4», Paris, 1810, 1. VIII, c. v. dans Migne, *Theologies cursus completus,* t. xtx, col. 722-73(1: Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. iv, sect, t, a. 4, § 2. n.362, t. t, p. 228-229.

2' *Suproscriptos oratores a quibusvis sententiis, censuris el pomis ecclesiasticis tum a jure quam ab nomine latis, ad effectum infrascriptæ graliæ dumtaxat consequendae, hujus rescripti tenore absolvens,* etc. — Le résultat de cette clause est que mille peine ecclésiastique, encourue peut-être par les impétrants, n'est un obstacle;! la validité de la dispense ou de la grâce accordée. Cela n'empêche pas que les censures ou les peines encourues,'s'il y en a, ne persistent pour le reste : elles ne sont suspendues que pour laisser au reserit tout son effet.

3° *Proprio oratoris* (ou *oratricis,* ou *oratorum) ordinario* (ou *ordinario loci) facultatem concedens.* — Sous l'appellation d'ordinaires sont compris les évêques, les vicaires apostoliques, les vicaires capitulaires *sede vacante,* les vicaires généraux, et les prélats *nullius.* C'est à eux qu'il appartient, selon les cas, d'exécuter les rescrits pontificaux. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. IV, sect. 1, a. 4, § 2, n, 365, t. t. p. 231 sq.

4° *In utroque foro absolvas.* — Celte clause doit être entendue en ce sens qu'une seule absolution est requise, et que, accordée pour le for externe, elle est également valide pour le for intérieur. Pénitencerie, 27 avril 1886.

5" *Erogata ab eis aliqua eleemosyna, judicio ordinarii taxanda.* — En vertu d'une concession spéciale du souverain pontife, la Pénitencerie, quoique instituée principalement pour le for intérieur, dispense aussi des empêchements publics de mariage, qui sont du ressort de la Daterie. Elle le fait, quand la dispense est demandée *informapaiiuerum.* Dans ce but, la supplique doit être accompagnée d une déclaration de l'évêque du lieu témoignant de la pauvreté ou de la quasi-pauvreté des impétrants. Sont regardés comme pauvres, non seulement ceux qui ne possèdent rien et ne vivent que du travail de leurs mains, mais encore ceux dont l'avoir ne dépasse pas trois mille francs. Décrets du Saint-Office, du 26 septembre 1754, el de la Pénitencerie du 5 février 1900. Cf. *Acta sanclæ sedis, t.* I, p. 446; *Archiv fur Kirchenrecht,* t. t.vi, p. 264 sq. Ceux dont la fortune ne s'élève pas au-dessus de dix mille francs sont considérés comme *fere pauperes.* Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. tv, sect, i, a. 4, n. 317, 319, 324, t. i, p. 195-200, 207-209. La dispense est, alors, même *pro foro externo,* concédée gratuitement, sans l'imposition d'aucune taxe, mais simplement avec la clause : *Erogata ab eis aliqua eleemosyna, judicio ordinarii, juxta eorum rires, laxanda et applicanda.* Il n'est pas nécessaire, sous peine de nullité, que cette aumône soil faite avant la fulmination de la dispense. Il suffit que les futurs époux promettent sérieusement de la faire, selon qu'il est fixé par l'évêque diocésain. Décret de la Pénitencerie, du 11 novembre 1890. Le même décret va jusqu'à permettre à l'évêque de n'imposer aucune aumône, si les époux sont dans une réelle indigence, ou si leurs mauvaises dispositions laissent craindre qu'ils ne se soumettent pas à la décision qui leur sera manifestée.

Comme dans les dispenses de ce genre émanées de la Pénitencerie *informa pauperum,* se trouve toujours la clause : *Dummodo pauperes existant,* on s'est demandé si ces dispenses seraient valides, dans le cas où, la pauvreté, n'étant pas réelle, serait faussement alléguée.

A ce sujet, les avis sont partagés. Les auteurs qui le nient s'appuient sur cette raison que la Pénitencerie n'a le pouvoir de dispenser que les pauvres *pro foro externo.* Or, un délégué, agissant en dehors des limites de sa délégation, ne produit que des actes frappés, *ipso fado,* de nullité. Ils invoquent, en outre, en faveur de leur sentiment, une déclaration officielle de Benoit XIV, qui, dans sa bulle *Apostolica,* du 20 mars 1742, a déclaré que l'exacte expression et la vérification des causes qui ont motivé une dispense touchent à sa validité. Ce document paraîtrait concluant, car, après avoir cité l'opinion contraire, il la réprouve formellement par ces paroles qui semblent ne laisser subsister aucun doute: *Quum expressio causarum earumque veri/icalio AD SUBSTANTIAM ET VAUDITATEM DISPENSATIONIS PERTINEAT; iliisque deficientibus, gratia NULLA AC irrita sit, nullamque exeeutionem mercatur.* Cf. Bulle *Apostolica,* § 2, *Bullarium Benedicti XI V,* 2 in-fol., Venise, 1778, t. 1, p. 57.

Néanmoins beaucoup d'auteurs, à la suite de saint Alphonse, *Homo apostolicus,* tr. XVIII, n. 87, t. n, p. 250, soutiennent que, dans ce cas, la dispense est valide, se basant sur un décret déjà ancien de la S. C. du Concile du 9 septembre 1679, qui ne parait pas révoqué par la bulle subséquente de Benoit XIV, *Apostolica,* car celle-ci ne traite pas de ce cas spécial, mais seulement des dispenses de mariage pour les empêchements provenant des divers degrés d'affinité ou de consanguinité et des autres empêchements canoniques. Or, un mensonge sur le véritable état de fortune des futurs époux n'est assurément pas un empêchement, ni de droit naturel, ni de droit divin, ni de droit ecclésiastique D'ailleurs, la pauvreté des parties n'est pas le molif pour lequel la dispense d'un empêchement leur est accordée, car même les riches l'obtiennent; mais c'est le motif pour lequel cette dispense leur est accordée gratuitement. A la raison supposée que la Pénitencerie excède ses pouvoirs en accordant la dispense à ceux qui ne sont pas pauvres, ces auteurs répondent que la délégation conférée par le pape au grand pénitencier est conçue de telle sorte qu'il peut validement dispenser, toutes les fois que l'ordinaire du lieu témoigne de la pauvreté des parties, que ce témoignage soit conforme à la vérité ou non.

Cette question est donc fort controversée, et elle est tellement obscure que la Pénitencerie elle-même la soumit, il y a peu d'années, à la S. C. du Concile, avec prière de la résoudre. Celle-ci, par son décret du 26 avril '1873, refusa de se prononcer, et répondit simplement : *Dilata.* Quoiqu'elle n'eût pas voulu trancher le débat, elle eut à étudier, peu de temps après, celte nouvelle question : *An validæ sinl matrimoniales dispensationes pro pauperibus a S. Pænitentiaria in foro externo concessa', quando paupertas falso allegata fuit in casu*? et, le 28 juin 1873, elle répondit : *Nihil innovandum.* Son avis était donc qu'il fallait s'en tenir à la coutume en vigueur. Or, la pratique de la Pénitencerie, selon qu'elle fut exposée dans le *folio* soumis à l'examen de la S. C. du Concile, est la suivante. Si la fausseté du molif, *ob paupertatem,* est connue de la Pénitencerie avant la concession de la dispense, elle renvoie l'affaire à la Daterie. Si elle le connaît après que la dispense a été obtenue, mais avant que celle-ci ne soit exécutée, elle renvoie, suivant les cas, les impétrants à la Daterie, *pro sanatione defectus paupertatis,* ou bien elle leur pro-

on découvrait une autre cause de nullité·, il faudrait un troisième nwcril qui s'appelle, alors, un *perinde i alere super perinde valere.* Pour obtenir ces divers rcscrits, on s'adresse, suivant les circonstances, à la Paierie ou a la Pénilencerie. Dans le cas, oii à cause d'un double empêchement public et occulte, on aurait dù recourir d'abord à ces deux tribunaux simultanément, si l'empêchement découvert dans la suite était public, on aurait besoin d'un double *perinde valere :* l'un do la Paierie. puisque l'empêchement est public; l'autre, de la Pénilencerie. puisqu'il est nécessaire de tout exposer à ce tribunal, comme nous Pavons dit. Cf. Pvrrhus Corrados. *Praxis dispensationum apostolicarum,* in-4®, Pari*. IBU), I. VIII. c. v. dans Migne. *Thenlogin? cursus completus,* t. xix. col. 722-736; Gaspard. *Tractatus canonicus de matrimonio, c.* iv, sect. I, a. 4, £ 2, n.362, t. I. p. 228-229.

2 0'upiYi<cnp/o« *oratores a quibusvis sententiis, censuris et po nis ecclesiasticis tum a jure quam ab homine latis, ad c/Jcetum infrascriptic gratia* dumtaxat consequende:, hujus rescripti tenure absolvens,* etc. — Le resultat de celte clause est que nulle peine ecclésiastique. encourue peut-être par les impétrants, n'est un obslacleâ la validité de la dispense ou de la grâce accor- ‹l v. Cela n'empêche pas que les censures ou les peines encourues, s'il y en a. ne persistent pour le reste : elles ne sont suspendues que pour laisser au reserit tout son effet.

3e *Proprio ora turis* (ou *oratricis,* ou *oratorum) ordinario* (ou *ordinario lori) facultatem concedens.* — Sous l'appellation d'ordinaires sont compris les évêques, les vicaires apostoliques, les vicaires capitulaires *srde vacante,* les vicaires généraux, et les prélats nwl- *lius.* C'est à eux qu'il appartient, selon les cas, d'exécuter les rescriLs pontificaux. Cf. Gaspard, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. IV, sect, i, a. 4, § 2. η. 365, I. I. p. 231 sq.

4 *tn utroque foro absolvas,* — ('.elle clause doit être entendue en ce sens qu'une seule absolution est requise, et que. accordée pour le for externe, elle est également valide pour le for intérieur. Pénilencerie, 27 avril 18SG.

;r Erogata ab eis aliqua eleemosyna, judicio ordinarii laxanda. — En vertu ‹l une concession spéciale du souverain pontife, la Pénilencerie, quoique instituée principalement pour le for intérieur, dispense aussi des empêchements publics de mariage, qui sont du ressort de la Paierie. Elle le fait, quand la dispense est demandée *in forma paunerum.* Dans ce but, la supplique doit être accompagnée d'une déclaration de l'évêque du lieu témoignant de la pauvreté ou de la qunsi-pauvretê des impétrants. Sont regardés comme pauvres, non seulement ceux qui ne possèdent rien et ne vivent que du travail de leurs mains, mais encore ceux dont l'avoir ne dépasse pas trois mille francs. Décrets du Saint-Office. du 26 septembre 175V, et de la Pénilencerie du 5 février 1900. Cf. *Acta sancta* sedis,t.* i, p. 446; .-trr/iie *fur Eirchenrecht,* I. ι v i, p. 264 sq. Ceux dont la fortune ne s'élève pas au-dessus de dix mille francs sont considérés comme *fere pauperes,* Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. IV, sect. I, a. 4, η. 317, 319, 324. t. I, p. 195-200, 207-209. La dispense est, alors même *pro foro externo,* concédée gratuitement, sins Eimposition d'aucune taxe, mais simplement avec l.i clause : *Erogata ah eis aliqua eleemosyna, judicio ordinarii, juxta eorum vires, taxanda et applicanda.* Il n'est pas nécessaire, sous peine de nullité, que cette aumône soit faite avant la fulmination de la dispense. Il suffit que les futurs époux promettent sérieusement de la fain·, selon qu'il est llxé par l'évêque diocésain. Décret de la Pénilencerie, du 11 novembre 1890. Le ip fii·' décret va jus µι ◦ permettre à l'évêque de n'impo- s· r aucune aumône. si les époux sont dans une réelle indigence, ou si leurs mauvaises dispositions laissent craindre qu'ils ne se soumettent pas à la decision qui leur sera manifestée.

Comme dans les dispenses de ce genre émanées de l. Pénilcnccde *informa pauperum,* se trouve toujours la clause : *Dummodo pauperes existant,* on s'est demandé si ces dispenses seraient valides, dans le cas on. la pauvreté, n'étant pas réelle, serait faussement alléguée.

A ce sujet, les avis sont partagés. Les auteurs qui le nient s'appuient sur celle raison que la Pénilencerie n'a le pouvoir de dispenser que les pauvres *pro foro externo.* Or, un délégué, agissant en dehors des limites do sa délégation, ne produit que des actes frappés, *ipso facto,* de nullité. Ils invoquent, en outre, en faveur de leur sentiment, une déclaration officielle de Benoit XIV, qui, dans sa bulle *Aposloliea,* du 20 mars 1742, a déclaré· que l'exacte expression et la vérification des causes qui ont motivé une dispense touchent à sa validité. Ce document paraîtrait concluant, car, après avoir cité l'opinion contraire, il la reprouve formellement par ces paroles qui semblent ne laisser subsister aucun doute: *Quum expressio causarum carumque veri/icatio AU SUBSTANTIAM ET VALIDITATEM DISPBNSATIONIS PER· 'I'INBAT; iliisque deficientibus, GRATIA NULLA lt? IIIItII.4 Sir, nullamque executionem mercatur.* Cf. Bulle *Apo- slolica,* S 2. *Pullarium Benedicti XI Γ,* 2 in-fol., Venise, 1778, t. i. p. 57.

Néanmoins beaucoup d'auteurs, a la suite de saint Alphonse, *Homo apostolicus,* Ir. XVIII, n. 87, t. il, p. 250, soutiennent que, dans ce cas, la dispense est valide, se basant sur un décret déjà ancien de la S. C. du Concile du 9 septembre 1679, qui ne parait pas révoqué parla bulle subséquente de Benoît XIV, .1 *postuliea,* car celle-ci ne lmite pas de ce c:is spécial, mais seulement des dispenses de mariage pour les empêchements provenant des divers degrés d'aflinilé ou de consanguinité et des autres empêchements canoniipies. Or, un mensonge sur le véritable état de fortune des futurs epoux n'est assurément pas un empêchement, ni de droit naturel, ni de droit divin, ni do droit ecclesiastique D'ailleurs, l.i pauvreté des parties n'est pas le motif pour lequel la dispense d'un empêchement leur est accordée, car même les riches l'obtiennent; mais c'est le motif pour lequel celte dispense leur est accordée gratuitement. Λ la raison supposée que la Pénilencerie excède ses pouvoirs en accordant la dispense à ceux qui ne sont pas pauvres, ces auteurs répondent que la délégation conférée par le pape au grand pénitencier est corn ue de telle sorte qu'il peut validement dispenser, toutes les fois que l'ordinaire du lieu témoigne de la pauvreté· des parties, que ce témoignage soit conforme à la vérité· ou non.

Celle question est donc fort controversée, et elleest tellement obscure que la Penilencerie elle-même la soumit, il y a peu d'années, a la S. C. du Concile, avec priere de la résoudre. Celle-ci, par son décret du 26 avril 1873, refusa de se prononcer, et répondit simplement : *Dilut i.* Quoiqu'elle n'eût pas voulu trancher le débat, elle eut a étudier, peu de temps aprrs, celle nouvelle question : /tn *valida* uni matrimoniales dispensationes pro pauperibus a S. Picnitentiaria in foro externo concessa?, quando pau)H?rta.i falso allegata fuit m casu? vt,* le 28 juin 1873, elle répondit : *Nihil innovandum.* Son avis était donc qu'il fallait s'en lenir à la coutume en xigueur. Or, la pratique de la Pénilencerie, selon qu'elle fut exposée dans le *folio* soumis à l'examen de la S. C. du Concile, est la suivante. Si la fausseté du motif, *ob paupertatem,* est connue de la Pénilencerie avant la concession de la dispense, elle renvoie lalfaire à la Paierie. Si elle le connaît apres que la dispense a été obtenue, mais avant que celle-ci ne soit exécutée, elle renvoie» suivant les cas. les impétrants à ta Daterie, *pro sanatione defectus paupertatis,* ou Lien elle leur pro-

cure une nouvelle dînpcn*e, après que le grand pénitencier, dans l'audience que le pape lui donne régulièrement, a demandé au souverain pontife des pouvoirs spéciaux. Si. enfin, le *defectus paupertati** est connu de la Pénilencerie après l'exécution de la dispense, elle délivre une sanatoire, non pas on vertu de ses pouvons ordinaires, mais en recourant au pape, pour chaque cas particulier, (.elle coutume laisse intacte la question de droit, sur laquelle les théologiens et les canonistes peuvent encore se disputer; mais cependant elle obvie, en pratique, à tous les inconvénients particuliers, en assurant la validité des dispenses matrimoniales, et en niellant fin aux inquiétudes de conscience qui pourraient résulter de toute incertitude sur un sujet aussi grave, quoique les impétrants aient réellement péché en alléguant un faux motif. D'ailleurs, dans le doute, en vertu de l'axiome : *In dubio standum est pro* vπ/ore *actus,* une dispense accordée doit être considérée comme valide, cl, *a fortiori,* le mariage lui-même, quand il a été déjà célébré; mais, s'il ne l'était pas encore, et que le temps le permit, il faudrait recourir à la Daterie. Cf. Monacelli, *Formularium legale practical)! fori ecclesiastici,* 4 in-fol., Home, 1706; 1844, lit. xvi, form, il, n. 33, t. n, p. 223; Perraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Impedimenta matrimonii,* a. 3, t. iv, . 413-444; Avanzini, *Acta fanetir sedis,* t. v, p. 27; Caillaud. *Manuel des dispenses à image du curé, du confesseur et de l'official,* part. III, sect. i,c. i.a. 2, § 5, n. 273-276, p. 249-251; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. tv, sect, i, a. 4, § 2, n. 319, 325,333, I. i. p. 200 sq., 209 sq., 222 sq.; *Analecta,* t. m.p.2193, 2199.

6° *Dummodo sint in usu,* ou *quatenus sunt in usu.* — Ces clauses commencèrent à être employées, dès la lin du xilr siècle, dans les rcscrits confirmatifs des privilèges. Elles signifient que cette confirmation ne s'étend pas aux privilèges qui seraient tombés en désuétude, ou auraient été annulés par des usages contraires. Ces privilèges ainsi perdus ne revivent donc pas par celte confirmation, à moins que, dans ce document, ils ne soient mentionnés en termes exprès. Les privilèges susceptibles d être perdus par le non-usage ne sont pas ceux qui, consistant en une simple faveur, ne portent aucun préjudice a des tiers ; mais ceux contre lesquels, par le non-usage ou par des actes contraires, une prescription peut s'établir. Voir, pour les détails, Beillensluel, qui traite longuement cette question. *Jus canonicum universum,* I. V, lit. xxxm. *De privilegiis et excessibus privilegiorum,* S 5, η. 199-113; § 10.* η. 203-240, t. v, p. 280 sq., 290-293. Cl. Schinalzgruebcr, *Jus ecclesiasticum universum,* 1. V, til. xxxm, S 5, n. 186-197, I. v. p. 258 sq.; Suarez. *De legibus,* L VIII, c. xvm. n. IG; c. XXXIV, n. 2-20; c. xxxv, n. 22; c. xxxvi, n. 4, t. vi, p. 298, 382-389, 100, 102; bivnian, *Theologia moralis,* I. I, tr. IV, *De legibus, c.* xxm, η. II, 22-23, I. i, p. 77-81; Salmanticenses, tr. .Will, *De privilegiis,* c. i, punct. tv, n 18; c. it, punct. II, £ 2. n. 11, I. iv, p. 398, 128; S. Alphonse, *Theologia moralis,* Appendix H, *De privilegiis,* . I. n. 11, I. ix, p 127 sq,

7° *Dummodo non sint revocata,* ou *non sint sub aliqua revocatione comprehensa.* — Dans les rcscrits de confirmation de privilèges, ces clauses et autres semblables signifient que le pape n'a pas l'intention de confirmer ceux qui, sans avoir été de nouveau concédés, auraient été, antérieurement à cette confirmation, révoqués, d'une façon expresse ou tacite, par une loi, une constitution ou un ihcret. Le cas serait different, si, après celle révocation, quelques-uns de ces privilèges avaient fait l'objet d'une concession nouvelle, surtout si celle-ci était munie d'une clause dérogatoire à la précédente révocation. Ils ne seraient alors certainement pas atteints par la clause *dummodo non sint revocata,* ou *sub aliqua revocatione comprehensa,* et leur confn malion ne serait pas douteuse. Pour apprécier l'étendue de celle clause, il faut donc considérer si la concession du privilège precede seulement la révocation, ou si, apres celle révocation, une concession nouvelle a eu lieu. Cf. Bcinenstuel, L V, lit. xxxm, § 5. η. 119, I. v, p 281; Salmanticenses, *Cursus thcologuc moralis,* tr. XV11I, c. Iî, punct. VH, n, 73, t. jv, p, 11$.

8* *Dummodo sacris canonibus et decretis concilii 1 ridentmi mm adversentur.* — C'est encore aux resents de confirmation ou de concession de privileges que celle clause est apposée. Sa rédaction est un peu équivoque, et il est à remarquer que, par les paroles *sacrii canonibus,* ne sont pas visés les canons et Es décrets renfermés dans le *Corpus juris canonici.* Iji raison en est évidente, car si ces canons faisaient l'objet de la restriction elle-même, la concession ou la confirmation d'un privilege serait illusoire et entraînerait une véritable contradiction, puisqu'il est de l'essence d'un privilege d'être une dérogation au droit commun. Cf. Beiflensluel. *Jus canonicum universum,* L V, tit. xxxm. *De privilegiis et excessibus privilegia torum,* £ I, η. 3; S 5, η. 113. I. v. p. 269, 281. Il ne s'agit donc ici que des canons et des décrets du concile de Trente, et la clause doit être comprise et interprétée comme si elle était rédigée de la manière suivante: *Dummodo sacris canonibus concilii Tridentini et decretis* f- *dem concilii non adversentur.* Si les papes, dans celle formule, usent de ces deux termes, *canonibus* et *decretis,* c'est parce que le concile de Trente renferme des canons et des decrets. Du n Me, le concile lux-même appelle parfois ses décrets disciplinaires des canons, comme il consle par la session XIV, *De reformatione,* où, a la fin du *prooemium,* les Pères du concile s'expriment ainsi : *Sacrosancta et 0'Cumenira synodus... hos qui sequuntur* rivo.vrs *statuendo* et decernendos duxit* ;or. ces canons-ont simplement des chapitres disciplinaires. Beaucoup d'auteurs pensent, en outre, qu il faut entendre celte clause restrictive, non de tous k › canons et décrets du concile de Trente, mais seulement de ceux qui ont été munis par le concile lui-même de la clause : *Non obstantibus privilegiis quibuscumqvr,* comme, par exemple, ceux de la session XX V, *De regularibus,* et quelques autres.Cf. Suarez. *De legibus,*\ III, c. xvm. n. 18, I. \i, p. 299; Salmanticenses· *Cunus theologia: moralis,* tr, .Will. c. I, punct. iv, n. 49 sq.; c. i, punct. \m, S 2. η. 130-138. I. iv. p. 398, 119-421; Beilleiisluel, L V, lit. xxxm. § 5, n. 116-119; 6, n. 139-116, I. v. p. 281,281 sq.; Schmalzgnieber.Jusecc *lesiaslicum untrei'suni,* 1. V, lit. xxxm. § 6. η. 2ZΠ-21O, t. v. p. 262 sq.; S. Alphonse. *Theologia moralis,* Appendix II. *Ih' privilegiis,* c. i, n. 5. t. tx, p. 122.

9° *Fx certa scientia,* ou *De plenitudine potestatis aposhdiciv.* — Dans la confirmation des privilèges c< s clauses se rencontrent aussi fréquemment. Leur n sultat est de renouveler les privilèges qui auraient clé perdus par le non-usage, ou pour toute autre cause, I n elfvl, si le pape connaît ta nullité ou la perle des privilèges qu'il continue, celle confirmation équivaut aune concession nouvelle, à moins que les mois n'aient aucun sens; el, s'il ne connaît pas la perte des privileges ou leur annulation, il est cen«ê les concéder aussi pour des motifs à lui connus, a moins de supposer que la formule *ex certa scientia* n'ait aucune utilité, pas plus que la clause *de plenitudine potestatis.* Cependant ces clauses ne rendent pas valide un privilège qui aurait été nul. dès le principe, car l'intention du pape, en confirmant, est de renouveler ce qui avait été précédemment accordé. Or. ce qui a été nul. dès le principe, ne saurait être considéré comme avant été concédé. Celle intention du pape est encore plus manifestée par les mots qui accompagnent ordinairement ces clauses ; *de novo concedimus,* ou *innovamus,* etc. Cf. Suarez, *De legibus,* L MIL c. xiv. η. I; c. xvm, n. 12-17:

c. xi!, n. 3, t. vi, p. 276, 297-299, 300; Sahnanlicenses, *Curtus theologia moralis,* tr. XVIII, c. I. punch iv, n. 42-44; c. n, punch vu. n. 68-76, t. iv, p. 396 sq., 442-445; Schinahgrucber. *Jus ecclesiaslicum universum,* h V, ht \wiii. J 4. η 114-117, t p, 252.

10» *Ad instar.* — Les privilèges auxquels celle clause est appliquée sont ceux qui ont été concédés à h ressemblance <Γιιη autre, comme, par exemple, quand le pape dit à une personne ou à une communauté : < Je vous accorde le même privilège qu'à tel ou tel. » Ce privilège *ad instars,* comme valeur et comme étendue, celles qu'eut, au moins dans le principe, le privilège type, à l image duquel le second est concédé. Si donc, pour quelque motif, le premier a été nul, le second l'est également; mais si le premier a été ensuite révoqué, le second ne l'est pas nécessairement. Cf. Suarez, *De legibus,* l. VIII, c. XV, n. 1-12, t. vi, , 279-284; Salmanticenses. *Cursus theologia· moralis,* tr. XV11l, c. t, punch iv, n. 39, 48; punch vu, n. 87-117, h iv, p. 395,398, 407-416; S. Alphonse, *Theologia moralis,* Appendix II, *De privilegiis,* c. i, n. 5, t. ix, p. 122.

II» *Supplentes omnes et singulos defectus juris el facti,* si *qui forsitan intervenirent.* — Les défauts auxquels il est suppléé par celle clause ne sont pas les défauts substantiels, soit de droit naturel ou divin, soit même de droit ecclésiastique, comme si, par exemple, l'impétrant était excommunié, ou si la supplique était notablement fausse ou frauduleuse; mais ce sont les défauts accidentels, au sujet de certaines circonstances requises par le droit positif, et dont le pape entend dispenser *hic cl nunc et ad efleclum de quo agitur.* Cf. Salmanticenses,*Cursus thcologiæ moralis,tr.* XVIII, . h punct. iv, n. 51; tr. XVIII, c. il, punch vu. n. 72, t. tv. p. 398, 444; S. Alphonse, *Theologia moralis,* A|>-pendix II, *De privilegiis,* c. i, n. 5-8, t. ix, p. 122-124.

12· *Ex confidentia hujus indulli.* — Les privilèges ne sont pas accordes comme une occasion de pécher et une espérance d impunité pour ceux qui les reçoivent. C'est ce que cette clause a pour but de rappeler. Cf. Suarez, *De religione,* tr. VIII, 1. H, c. χχι, n. 10-16, t. xvi, p. 221-224; *De volo,* 1. VI, c. xm, n. 6, t. xiv, p. 1103; de Lugo, *De poenitentia,* disp. XX, sect, vin, n. 129-130, h v, p. 480 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologia· moralis,* tr. XVIII, *De privilegiis, c.* I, punct. iv, n. 46, h iv, p. 397. Cette clause est souvent complétée par celle-ci : *Dummodo peccata non xinl in contemptum* ***clavium.*** Ce qu'il faut entendre par cette expression, *peccare in contemptum clavium,* est expliqué par saint Thomas, *Sum. theol.,* II* II», q. clxxxvi, a. 9, ad 3··; cf. Suarez, *De religione,* tr. VIII, I. II, c. xxi, n. 10, t. χχι, p. 221; Salmanticenses, *Cursus theologias moralis,* tr. XVIII, c. i, punct. iv, n. 56, t. iv, p. 399.

13* *Appellatione* ***remota.*** — L'appel empêché parcelle clause n'est pas l'appel d'une sentence interlocutoire, mais celui d'une sentence définitive. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiis* ***moralis,*** tr. XVIII, c. I, punct. iv, n. 44, t. iv, p. 397 sq. Il est cependant des cas où, malgré celle clause, on peut en appeler même d'une sentence définitive, h 11 Decretal., til. χχνιιι, *De* ***appellationibus, recusationibus*** *et* ***relationibus,*** c. 153, *Pastoralis* ; comme il y a des cas aussi où l'appel d'une sentence interlocutoire est défendu par le droit nouveau issu des prescriptions du concile de Trente, sess. XIII, *De* ***reformatione,*** c. 1; sess. XXIV, c. XX. Pour les détails de celle question complexe, voir Simuler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines,* part. II. c. vu. § 3, 4. p. 399-406; Bouix, *De judiciis ecclesiasticis, 2* in-8·. Pans, 1855, part. II, sect, in, c. ni, § 3, t. n, p. 263-267.

V. Clauses spéciales aux hvli.es pontificales. — 1* *Clauses concernant la promulgation des lois.* — *Volumus illas litteras ad valvas basilicarum ilemque Canccllarisc apostulicx et in loco solito campi Floras affigi et publicari... sicque publicatas... omnes et singulos quos illœ concernunt perinde arctare et afficere ac si unicuique* ***eorum*** *personaliter intimata· fuissent.* — I ne clause de ce genre était déjà en usage pendant le séjour des papes à Avignon. Cf. Urbain V, const. *Apostalicus,* du 12 octobre 1364, *Magnum bullarium romanum,* 19 in-foh, Luxembourg, 1727-1758, t. i, p. 261. Mais telle qu'elle est formulée ici, elle ne fut d un usage constant que vers la tin du xv· siècle. Cf. Sixte IV, const. *Praclara sanctorum,* du 3 octobre 1472; *Degimini,* du 31 août 1474 ; *Etsi de cunctarum,* du 30 juin 1480; Innocent VIII, const. *Apostolicœ camera·,* du 17 février 1485; *Cum ab apostolica,* du 13 septembre 1485; *Dilectus filius,* du 18 août 1487 ; Alexandre VI, *('.uni ex relatione,* du 18 décembre 1497, etc. *Magnum bullarium romanum,* I. i, p. 389, 395, 423, 434, 436, 440, 449, 450, 457, 463, etc.; t. ix, *addenda,* p. 89, 91. Pour qu'une loi disciplinaire oblige tous 1rs chrétiens, il n'est pas nécessaire qu'elle soit promulguée spécialement dans chaque province de l'univers, à moins que ce ne soit exprimé formellement dans la loi elle-même, comme il lut statué pour le decret *7amelsi* du concile de Trente, sess. XXIV, *De reformatione matrimonii,* c. i, prononçant la nullité des mariages clandestins. En dehors de ces dispositions particulières, les bulles pontificales, des quelles sont promulguées à Koine, sont, pour tous les chrétiens qui en ont connaissance, obligatoires en vertu de la clause que nous venons de citer. Et cela est juste, car le mode de promulgation d'une loi dépend de la volonté du législateur. Voir Promulgation. Si celle clause n'est pas exprimée formellement, il est probable que la promulgation faite à Borne suffit pour obliger tous les chrétiens, car c'est là une de ces *clauses de style* qu'on doit toujours supposer sous-entendues, quand elles ne sont pas formellement exprimées. Cf. Suarez. *De legibus,* I. iII, c. xvt, n. 8; I. IV, c. XV, n. 1, t. \. p. 236 s<|., 391 sq.; ReilTenstucl, ΛΙ *canonicum universum,* I. I, lit. it, *De constitutionibus,* §5, n. 123, 134, h I, p. 76, 78; Layman, *Theologia* moralis, 1. I, tr. IV, *De legibus,* c. in, n. 4, t. h p. 36; Ferniris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica,* etc., v° *Lex,* a. 2, n. 5, I. v, p. 333; Salm inlicenses, *Cursus theologia: moralis,* tr. XI, *De legibus,* c. i, punct. vι, n. 86, l. ni. p. 18; S. Alphonse, *Theologia* ***moralis,*** I. I, tr. II, *De legibus,* c. I, dub. I, n. 96. t. I, p. 117-124; ***Analecta juris*** *pontificii,* 2e série, col. 2:<08.

Une clause qui a trait aussi à la promulgation des bulles, est la clause rappelant la créance qu'il faut accorder aux copies authentiques des bulles : *Volumus autem ut* ***præsentium litterarum*** *transsumptis cliam* ***impressis, manu aiicujus notarii publici*** *subsenptis, et* ***sigillo*** *persona·* ***in dignitate ecclesiastica*** *constitulæ* ***munitis, eadem prorsus tam in judicio*** *quam extra illud ubique adhibeatur* ***obsei*vantia, ac si*** *unicuique* ***forent exhibita: vel ostensæ.*** C'est aussi vers le milieu du xv· siècle que celle clause fut régulièrement apposée à la plupart des bulles. Eugene IV, const. *Excellentissimus,* du 26 mars 1433; Nicolas V, const. *Ail sacram,* du 19 mars 1447, etc. *Magnum bullar.,* t. i, p. 324, 358, 364, etc. Cf. Suarez, *De* ***legibus,*** I HI. c. xvi, n. 8, t. v, p. 236; S. Alphonse, t. ix, p. 121-122.

2° *Clauses concernant l'obligation de la loi.* — 1. ;*Von obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostilicis, neque legibus a concilio generali conditis, ctrtensque contrariis quibuscunique.* — D'après Bichard et Giraud. *Bibliothèque sacrée,* t. vu, p. 170. les clauses de ce genre auraient été employées pour la première fois, vers le milieu du xm· siècle, par le pape Innocent 1V, qui, au témoignage de ses contemporains, fut *jurisla magnus valde.* Cf. BatLindier, *Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris, 1904, p. 75. Mais on en trouve déjà pourtant des exemples dans les bulles de Gré-

poire IX, l'un de tes prédécesseurs. Cf, I/agnuni *bullarium,* t. i, p. FO, Cette clause révoque seulement les lois qui sont d'ordre général, en tant qu'elles «ont contraires â la loi postérieure munie de la clause *non obstantibus consuetudinibus apostolicis,* Pour qu'elle révoquât également les lois particulières, elle devrait les mentionner et rire formulée de la sorte : *Non obstantibus quibuscumque constitutionibus particularium locorum.* Ixi raison de celle distinction est exposée dans le paragraphe suivant, ou elle revient au sujet des clauses qui révoquent les coutumes. Cf. Beiiïensluc), *Jus canonicum universum,* 1. I, tit. in, *De constitutionibus,* § 19, n. $99, t. I, p. 120.

2. *No i obstante quacumque in contrarium consuetudine,*— Le premier exemple de l'emploi de celle clause est du xt· siècle. Alexandre II. const. *Nulli fidelium,* du 29 octobre 1073, *Magnum bullarium,* t. i, p. 26. On la retrouve ensuite, dans la premiere moitié du siècle suivant. Honorius II, const. *Clarissimus,* du 20 mai 1130, *Magnum bullarium,* t. I, p.33. Au sujet de celte clause, plusieurs remarques sont à faire. Une *coutume généraie,* sans même qu'il soit besoin de l'insinuer, est évidemment abrogée par une loi générale postérieure. C'est le sentiment commun des auteurs, et cela ressort d'une déclaration officielle de Boniface VIII, en 1301 : *Domanus pontifex, qui jura omnia in scrinio p'c.toris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem quamvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscitur.* L. I Decretal., lit. n, *De constitutionibus,* in 6°, c. 1. *Licet.* Si une loi subséquente rapporte une loi contraire anterieuie, à plus forte raison révoque-t-elle une coutume générale assimilée à une loi. Celle coutume est donc détruite par une loi subséquente, et, à celle lin, il n'est pas nécessaire de munir celle-ci de la clause *non obstantem contrarium consuetudine :* le pape, en édictant une loi opposée, montre clairement son intention d'abolir une coutume générale qu'il connaît parfaitement.

.Mais s'il s'agit de coutumes spéciales, le cas est différent. Le pape est censé connaître toutes les lois et coutumes générales; mais il peut ignorer bon nombre de coutumes locales, qu'il n'aurait nullement l'intention d'abroger, s'il les connaissait. Celles-ci ne sont donc révoquées que s'il les signale. C'est ce qui ressort encore de la même déclaration de Boniface VIII : (?κΐα *tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta (quum sint facti, et in facto consistant) potest probabiliter ignorare; ipsis, dum tamen sint rationabilia, per constitutionem a se novi-(er editam (nisi expresse caveatur in ipsa), non intelligilur in aliquo derogare.* L. 1 Decretal, *toc. cit.,* c. I, *in fine.*

De quelle manière le pape doit-il faire mention des coutumes particulières pour qu'elles soient abrogées? En d'autres termes, de quelle clause doit-il user? La clause *nulla obstante consuetudine,* ou *non obstante quacumque consuetudine,* suflil-elle? Le sentiment commun est que celle clause n'abroge que les coutumes qui ne sont pas immémoriales, car celles-ci, vu leur antiquité, paraissent beaucoup plus respectables. Elles jouissent donc d'une sorle de privilège qui les met en dehors d'une révocation générale. Pour qu'elles soient abrogées, mention spéciale doit en être faite, par la clause ainsi modifiée : *Non obstante quarumque consuetudine t Ham centenaria et immemorial^* .Mais quand les coutumes sont révoquées par la clause générale, *non obstante quacumque consuetudine,* et que de celle révocation un seul cas est excepté, alors, même la coutume immémoriale est révoquée, car l'exception confirme la règle pour les cas non exceptés. On a un exemple de celle particularité dans le décret du concile de Trente qui, sess. XX11, c. ix, *De reformatione,* impose à tous les administrateurs des mus res pies, quelles qu elles soient, l'obligation de rendre compte de leur administration à l'évêque, chaque année, avec la clause suivante : *consuetudinibus quibuscumque in contrarium sublatis, MSI SRI t s IblUh' I.\ ZΛ>7//Γ TtONE EXPRESS! CAUTM ESSET.* Une clause aussi formelle et qui n'excepIe qu'un seul cas, s'étend certainement aux coutume- même centenaire sel immémoriales. Cf. RetfTenMueL *Ju> contmicvm universum,* L I. lit. n. *De constitutionibus,* § 10, n· i9î, $96-499; 1. I, lit. iv, *Dr cmsurtudiuc,* 9, n. 182-193, L i, p. 112-120, 184*185; Suarez, *De legibus,* l. VII, c. xx, n. 2-18; I. VIH, c. xiv, n. 4, t. vi. p. 219*221 ; Salmanticenses, *Cursus theologian moralis,* tr. XI, *De legibus,* c. vi, punct. v, n. 52-55, t, in, p. 110 sq. ; Schmalzgrucber. *Jus ecclesiasticum universum,* I. I, lit. iv, *ite constitutionibus,* $ 4. η. 37, t. i, p. 82; S. Alphonse, *Theologia moralis,* L L tr. H, *De legibus,* c. t, dub. Iî, n. 108-109, 1.1, p. 143 sq.; Bouix, *De principii* juris canonici,* in-8% Paris, 1852, part. IL sert, vt, c. iv, § t, p. 363-3C6; De Angelis, *Prælectiones juns canonici ad methodum Decretalium Gregarii IX exactx,* $ in-8·. Home. 1878-1891, I. I, Ut. iv, *De consuetudine,* η. 1 $, t. î, p. 89.

3. *Non obstantibus privilegiis in contrarium.* — Les bulles sont accompagnées de clause*, qui non seulement abrogent les coutumes contraires, mais aussi les privilèges accordés précédemment par un acte positif du législateur, et qui leur sont opposés. Cependant, par celte clause telle qu'elle est énoncée ici, ne sont pas considérés comme abrogés les privileges contenus dans le *Corpus juris canonici,* a moins qu'elle ne suit formulée de celte façon : *non obstantibus omnibus et singulis privilegiis in contrarium.* Dans les termes *omnibus et singuhs,\u* leur généralité, sont renfermés, en etlet, tous les privileges, même ceux octroyés par les décrets insérés dans le *Cor/nn juris,* et qui n'étaient pas visés par la clause précédente. Cf. Suarez, *De legibus,* L VIII, c. xxxviii, n. 1-2. t. vi. p. 410-411; Salmanticenses, *Cursus theologiæ morabs,* tr. XV111, *De prinlegiis,* c. I, punct. iv. n. 45, t. tv, p. 397 ; HeiiîenstueL *Jus canonicum universum,* L V, lit. xxxm. *De privilegiis et ercessibus privilegialorum,* 6, n. 12$, I. v, p> 282; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* L I, lit. ni. *De rescriptis,* § 2, n. 12, t. i. p. 70; S. Alphonse, *Theologia motabs,* Appendix IL *De pniib'giis,* c. I, n. 16. t. ix, p. 129.

La clause *non obstantibus privilegiis* ne s'étend pas non plus aux privilèges munis d'une clause telle que, pour être révo<|ués, il doive en être fait mention spéciale. Dans ce cas, il faut encore que la clause soit complétée par des paroles manifestant nettement chez le ꓘ gislateur la volonté d'y déroger. En voici diverses formules: *non obstantibus quibuscumque priiiteyi»s, sub quacumque verborum forma concessi'*,* L 111, Clement., tit. vu. *De stpulluris,* c. t, *Ecs qui;* ou *non obstantibus... etiamsi de verbis ad veri uni debeat de illis mentio fieri.* Innocent IV,const. *Sub catholu r,* du 6 mars 1254; Alexandre IV. const. *Ad audit ntuim,* du 2(1 janv ier 1260, *Magnum bullarium, 1.*1, p. 101, 119, etc. ; ou encore, *non obstantibus quibuscumque derogatoriarum derogatoriis.* Salmanticenses, Ir. XV11I. c. i, punct. iv, n. $7, I. iv, p. 398; Beillenstuel, *Ju^ canonicum universum,* I. V, lit. xxxitt, §6. n. 125, I. v, p. 283.

La clause doit être (également complétée s'il s'agit de quelque privilège conféré jwr une décision d'un concile général, et, en particulier, du concile de Trente. Cf. Salmanticenses, tr. X, *De censuris,* c. n, punct. v, n. 57, t. n, p, .339 sq.

Elle doit l'être aussi, quand le privilège a été accordé, non comme une faveur, mais comme une sorle de droit, sous forme de contrat, à la suite de services rendus. La clause devient alors : *non obstantibus privilegiis, etiamsi per modum contractu.'* concessa fuissent.* Cf. Suarez, *De legibus,}.* VIII, c. xxxvtn, n. 3. t vt, p. 4Il;Salman-

licenses. tr. XVIIÏ, c. n. pnnct m. n. 36. t. iv, p. 433; Reiflenstuel, *Jus canonicum universum,* 1. V. tit. xxxtii, J; 6, n. 126, t. v. p. 283. Si mention de celte circonstance n était pas faite, peu importerait que les mots indiquant h révocation fussent doublés et multipliés plusieurs fois, par des synonymes, comme par exemple : *revocamus, derogamus, anmdlamus, irritamur,* etc. b»s mêmes considérations s'appliquent aux privilèges accordés aux œuvres pies, ou pour futilité publique. Salmanticenses, *toc. rit.,* c. f, pnnct. iv, n. 45, t. iv, p. 397.

En vertu de l'axiome : *Odia sunt restringenda,* plusieurs auteurs enseignent que dans les clauses dérogatoires des privilèges ne sont pas compris, non plus, à moins d'une mention spéciale, les privilèges acquis par une coutume, parce que le mot prix ilège, *in sensu stricto,* s'entend uniquement des privileges accordés par les supérieurs, et non des faveurs autorisées par la coutume. Cf. Salmanlicenses, tr. XVIII, c. i, pnnct, in, n. 31, l. iv, p. 393. Cette remarque est d'autant plus importante que, lorsque la communication des privilèges se produit entre diverses communautés, ou divers ordres religieux, dans celte communication sont compris non seulement les privilèges directement concédés par le législateur, mais au<si ceux qui sont le résultat de la coutume, car *furores sunt ampliandi.* Salmanlicenses, tr. W ill, c. l. puncl. vu, $ 1, n. 88-117, t. iv, p. 407-416. Enlin, si, vu les circonstances, la clause présentait un sens équivoque, les privileges pourraient être considérés comme non révoqués, car *in dubio melior est conditio possidentis,* Salmanticenses, tr. X VIII, c. il, puncl. ill, n. 36, t. iv, p. 434.

4. *Prorsus eximimus ar totaliter liberamus.* — Par sa généralité, celte clause révoque tous les privilèges, qu'ils soient accordés à une personne privée, ou à une communauté, d'une façon générale, ou à titre spécial, et sous quelque forme qu'ils soient concédés, même *ex motu proprio,* ou *ex certa scientia,* ou encore *de plenitudine potestatis.* Celte clause exclut également toute interprétation en sens contraire. Cf. SalmanliceiiMS, tr. XVIII, c. i, pnnct. iv, n. 52, l. iv, p. 399.

5. *Decernentes irritum et inane quidquid a quoquant, quavis auctoritate, scienter t et ignoranter, contigerit attentari.* — Dès les premiers siècles, cette clause était en usage. On l.i trouve dans une des plus anciennes bulles qui soient parvenues jusqu'à nous, la bulle Omnem *quidem,* du 21 mars 452, par laquelle le pape saint Léon le Grand approuve les actes du IV" concile recuméniquede Chalcédoine. *Magnum ludiarium,* t. i, p. 7. Dans la suite, elle fut reproduite très souvent. Parfois aussi, vu les circonstances, elle prenait une forme comminatoire : Jean XV, const. *Cum conventus,* du 3 février 993; Alexandre IL const. *Nulli fidelium,* du 29 octobre 1073; Urbain II, const. *Cum universis,* du 6 avril 1090; Pascat II, const. *Desiderium,* du 18 avril 1100, *Magnum bullarium,* t. i, p. 23, 26, 30, 31, etc. Par celle clause sont annulés à l'avance tous les actes contraires à la présente bulle, ou faits dans une forme autre que celle qui est prescrite par la constitution à laquelle elle est apposée. Ces actes sont nuis de plein droit, même s'il n'intervenait aucune réclamation île la part des intéressés. A cet effet, il n'est pas besoin que la clause porte les mots *scienter vel i jnoran ter.* Ces prescriptions affectent jusqu'à ceux qui les ignorent, du moins quant à la nullité de l'acte, car l ignorance les met à couvert des pénalités .pii en seraient la conséquence. Toutefois, cette annulation n'a pas d elict rétroactif. et n'atteint pas les actes qui seraient achevés avant li promulgation de la bulle; mais elle interrompt toute prescription et arrête toute coutume contraire. CL Salmanlicenses, tr. XVIIÏ. c. f, puncl. IV, n. 54, t. iv, p 399.

6. *Ex tunc prout ex mine,* — Cette clause produit un cilel rétroactif, en ce sens qu'un acte fait dans la suite est considéré comme antérieur, Λ moins que ce ne soit au préjudice d'un tiers. Cf. Salmanlicensee, tr. XVIII, c. I, puncl. tv, n. 55, t. iv, p. 399; Suarez, *De legibus,* l. VIII, e. \i, η. I 7, i. vi, p. 414-417.

7. *Ad perpetuant rei memoriam,* ou *hae immutabili cl in perpetuum valitura constitutione,* — Les lois sont de leur nature perpétuelles, et souvent elles sont accompagnées de ces clauses ou autres semblables qui en aflirment hautement la perpétuité. Cf. court. <Γ Honorius III. *Has leges,* 1220, et d'Innocent IV, *Ad extirpanda,* du 15 mai 1252, etc., *Magnum bullarium,* t. t, p, 63, 91, etc. Cela n'empêche pas que le législateur, ou son successeur, ne puisse y apporter des modifications, et meme les changer complètement, s'il le juge nécessaire ou opportun. Decretal., l. I, lit. vi. *De electione et electi potestate,* c. xx. *Innotuit : Prohibeos successoribus suis nidluni potest præjudicium generare, quum non habeat imperium par tn parent.* Or, ces clauses et quelques autres, comme celle-ci, par exemple : *Nolumus contra hanc legem aliquam consuetudinem valere,* tendent mm seulement à révoquer les coutumes déjà existantes, mais aussi à empêcher et à annuler par avance celles qui pourraient s'introduire dans l'avenir.

En faut-il conclure que toute coutume qui s'élèvera dans la suite des temps contre une constitution munie de ces clauses sera répréhensible? Beaucoup d'auteurs graves pensent le contraire. Pour eux, celle prohibition n'est pas absolue, mais relative, à moins que les coutumes futures en opposition avec la loi ne soient réprouvées comme intrinsèquement mauvaises, *tanqt am corruptelas, et irrationales.* En dehors de ce cas particulier, ces coutumes ne sont condamnées que comme moins convenables pour la société, vu les circonstances dans lesquelles elle se trouve. Si donc, par la suite des temps, les circonstances viennent à cha nger d'une façon sensible, ces coutumes pourront bien avoir leur raison d'être, et l'on sera autorisé à supposer que la volonté du législateur se serait prêtée aux modifications imposées par ce nouvel étal de choses, s'il l'avait connu. Une coutume, pourvu qu'elle remplisse les conditions prescrites, voir Coi TI me, a force de loi. Or, une loi, malgré les clauses de perpétuité qui l'accompagnent, peut être abrogée par une loi subséquente. Bien n'empêche donc qu'elle le soit aussi par une coutume postérieure qui n'a pas moins de force que le droit écrit. Une clause prohibitive de ce genre n'a donc d'autre résultat que de rendre plus «lillicile l'introduction d'une coutume opposée à la loi qui en esl munie, et d'exciter a un plus haut degré la vigilance de l'autorité ecclésiastique, dans le but d'empêcher que celte coutume ne se forme el ne se fortifie. Cf. Snare/, *De legibus,* l. Vil, c. vif, n. 5, 6; c. xix. n. 19-23, t. vi, p. 161, 213; BeilTensluel, *Jus canonicum unirersum,* l. I, lit. iv, *De consuetudine,* § 8, η. 185-188, 1. I, p. 174; Layman, *Theologia moiOlis,* tr. IV, *De legibus,* c. xxtv, n. 7, t. f, p. 81; Bouix, *De principiis piris canonici,* part. II, sect. Vf, c. iv, p. f, p. 336-368; S. Alphonse, l. I. tr. II, *De legibus,* c. f, duh. n, n. 108, t. i, p. 143; De Angelis, *Prsvlectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregarii IX exacta,* l. I, til. IV, *De consuetudine,* n. 12, t. I. p. 88

Ces considérations, qui s'appliquent aux lois ecclésiastiques en général, conviennent aussi aux décrets disciplinaires du concile de Trente. On ne voit pas les motifs pour lesquels des coutumes opposées à ces décrets ne pourraient pas s'introduire el s'établir licitement. Ce n'est pas à cause de la clause annexée à la bulle de Pie IV, *llenedictus Deus* du 26 janvier 1564, qui confirme les décrets du concile de Trente : *Decernentes irritum et inane, si super his a quoquam, quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Cl. Magnum bullarium,* t. π, p. t jo, j.j|e l|Q

présente rien de spécial qui ne se trouve dans toute autre constitution apostolique, et elle ne déclare pas que ces coutumes futures seraient irniisonnablcs. Ce n est pas non plus en vertu de la clause qui termine la huile *In principis apodoloruni,* du 17 février I5G5, par laquelle le meme pape annule tous les privilèges, les exemptions et immunités, induits et grâces contraires aux décrets de ce concile, ainsi (pie ce qui aurait heu dans la suite, en opposition a c< s décrets : *Decernentes omnia et singula quæ in posterum lient, in his in quibus didi concilii decretis adversantur, nulla, invalida et irrita esse et censeri, ac nemini, in quantum libet quah/icato, suffragari posse et debere.* Cf. *Magnum bullarium,* t. n, p. 115.

En fait, un grand nombre de canonistes et de théologiens des plus autorisés, tels que Suarez, Heiffenstue), Schmalzgrueber, Layman, Engel, *Collegium universi juris canonici,* 3 in 4°, Sal/boiirg, 1676-1674. etc., en traitant 1res longuement la question des coutumes susceptibles de naître, malgré les clauses prohibitives, ne seul· ni pas le besoin d'établir une exception en faveur du concile de Trente, el passent complètement sous silence celle question spéciale. 11 est vrai que (opinion contraire fut d'abord soutenue par Benoit XIV, avant son élévation sur la chaire de saint Pierre. *Institutiones ecclesiastica,* inst. LX. n. 7, t. t, p. 277. Cet ouvrage est, comme on le sait, une collection de ses lettres pastorales el d'autres actes épiscopaux traduits de l italien en latin. Mais la 8e année de son pontificat, en 1748, il donna la premiere édition d'un ouvrage bien plus important, *De synodo dureesana,* ou il modifie son sentiment a ce sujet : *Non negamus potuisse Tridentini decretum (de synodo quotannis celebranda) contraria consuetudine nonnihil emolliri et temperari,* L I, c. vi, ii. 5, 2 in-4®, Venise, 1775, t. i, p. 15. Devoti affirme aussi que les coutumes ne peuvent prévaloir contre le concile de Trente; mais, pour toute raison, il se contente d'indiquer en note, à titre de référence. la bulle *In principis* de Pie IV. Voir *Instilutionum canonicarum libri IV,* 2 in-8*t Garni, 1830, prolegomeii., c. iv. *Dejure mm scripto,*§ 50, I. I, p. 47. (.elle raison, comme nous l'avons vu, n'c*t pas suffisante. Bouix, après avoir reconnu comme probable l'opinion d'après laquelle les clauses prohibitives n'annulent pas à l'avance les coutumes futures et contraires, admettrait cependant une exception en faveur du concile de Trente. Pour justifier cette préférence, il invoque d'abord l'autorité de Benoit XIV, inst. LX, n. 7, sans songer que l'auteur s'est rétracté dans son ouvrage subséquent. *Ite synodo durcesana;* il cite ensuite divers canonistes, tels que les cardinaux Be Luca el Petra, mais «pii eux-mêmes apportent pour tout motif, comme Devoti, la clause prohibitive de la bulle de Pie 1\, *In prmcij is,* enfin, il s'appuie sur divers décrets de ta S. C. du Concile, qui ont réprouvé quelques-unes de ces coutumes, mais qui ne tranchent que des questions de détail, sans s'élever à la thèse générale el sans atteindre le principe luimème, Cf. Bouix, *De principiis juris canonici,* part. II, sect, vi, c. iv, p. n, p. 368-380.

Cesl à cause de la faiblesse de ces arguments quô plusieurs graves auteurs n'ont pas craint d assurer que. malgré· les clauses prohibitives des bulles confirmant les décrets disciplinaires du concile de Trente, des coutumes peuvent prévaloir contre ces décrets.

Ce sentiment commença à se répandre peu après le concile de Trente. I n des premiers et des plus autorisés à renseigner fut un des Pères du concile, el non l'un des moindres, car il eut la plus grande part a la rédaction des décrets de reformation : le savant canoniste Covarruvias, d'abord professeur à l'université de Salamanque, puis évêque de Ciudad-Bodrigo, en Espagne, el, apres le concile, évêque de Sègovie, Ιαη'α-*rum resclutionum ex pontificio regio et casareo jure hbri IV,* in-foL, 1554; Lyon, 1504; Anvers, 1604, I III, c. xiii. n 4. En Allemagne, la mémo doctrine fut soutenue par le jésuite Sœll. professeur a l'université d Inspruck, *Dr praescriptionibus,* in-»*, I722, part. II, c. IV, £ I2, p. 354-360. En Italie, saint Alphonse h Gt sienne, en regardant comme licite la coutume introduite contre le décret du concile de Trente, sess. XXV, *De regularibus,* c. II, au sujet du pécule des religieux· *Theologia moralis,* I. IV, *Dr praerptis,* c. I, dub. ιv, η. I5, t, m, p. 369, 372-375. L·» pape Pie VU, dm- son bref du 8 octobre 1803 à l archevêque de Mayence, dit qu'il y n des endroits ou le décret du concile de Trente sur les mariages clandestins n'est plus en vigueur, à cause de la coutume contraire : *Matrimonia haereticorum coram ministro acatholico sunt rata et firma* in *locis, in quibus concil. Trident, de clandeshmtate,* si *quando observatum furnt, longo deni temporis intervallo in desuetudinem abiit* Apres ce témoignage officiel, la question parait tranchée. C'est aussi l'avis d> De Angelis, qui, professeur à l umvt rsité» de la Sapience, el consulteiir de la Pénilencerie pendant dix-neuf an*, enseigna cette doctrine a Borne même, sous les veux du pape. *Pralcclioncs juris canonici ad methodum Decretalium Gregoru IX ejractir,* I. I. lit. iv, *l/e consuetudine,* n. 12. t. r, p. 88. Celui qui voudrait nier cette proposition, dil-il, serait obligé de considé*rer comme subreplice la collation des cures qui maintenant, pre*(|iie partout, sont donné*es sans le concours prescrit par le concile de Trente, sess. XXIV, *De ιτ/oΐ'-malione,* c. xnil. Qui pourrait soutenir, ajoute-t-il.que tous ces curés n'ont aucune juridiction ?

Ainsi, suivant le témoignage de Benoit XIV et de Pie VII, de saint Alphonse et de beaucoup d'autre* auteur*, il y a. au moins, quatre décrets importants du concile de Trente cortre lesquels les coutumes contraires ont prévalu : ce sont les décrets sur la convocation annuelle du synode diocésain, sur le pécule des religieux, sur les mariages clandestins (en quelques endroits), et sur la collation des LénéGces â charge d âmes. Or, *ab actu ad jh)ssc valet consecutio.*

VI. CI.AI SES PROPIUS At X IU PONSES DES CONGRÉGVtiüns romaines. — I* *El amplius.* — Les Congrégations romaines «tant souveraines dans leurs attributions, il n'est pas permis d'.ipp- 1er de leur decision à un tribunal diffèrent ; mais on peut demander parfois a la même Congrégation, pour des raisons graves, si l'on a trouvé d'autres preuves à faire valoir, le bénéfice d'une nouvelle audience, ou d'un nouvel examen. Par la clause *et amplius,* n;sumé de la formule *et amplius causa non piOponatur,* la S. C. indique qu'elle est tellement éclairée sur l'allaiau *ujel de laquelle elle vient de publier son jugement, qu elle ne consentira plus, si co n'est pour des motifs <l une gravité exceptionnelle, à s'en occuper davantage, car 1 allaire a été surabondamment examinée.

2° *Ad mentem.* — La coutume des Congrégations romaines, quand elles sont consultées sur une question de droit, ou sur un fait, est de ne répondre que par un simple mot, *affirmative* ou *negative,* au doute qui leur est proposé. Elles ne disent jamais le pourquoi de leur décision, car elles représentent le pape, supreme législateur, qui, en édictant une loi. n'est jkis tenu d»* révéler les motifs qui l'ont determine. On n'est donc pas certain que les cardinaux, en portant une sentence, s'appuient sur les rai*ons alléguées dans la requête, ou sur les argum«*nt* présentés par les avocats. L's cardinaux, en elb i, ont, de leur côte, étudié la question, cl ont pu être touches par des preuves bien différentes de celles qui ont été mises en avant par les avocats ou les solliciteurs. Dans le cas ou leur réponse si succincte, *affirmative* ou *negative,* aurait besoin d rire élucidée, elle est accompagnée de la clause *ad mentem.* Le secrétaire de Ij S. C. notifie alors aux intéressés dans quel sens,

ou avec quelle restriction, la réponse doit être renie et interprétée. Ces explications étant, de leur nature, seen tes, ne sont manifestées généralement qu'à ceux qu'elles concernent. Quelquefois cependant elles sont transcrites à la suite de la réponse et imprimées dans les diverses collections qui réunissent les décrets des S C. La formule est alors : *Mens est,* etc.

3· *Dilata.* — Cette clause signifie que la réponse est renvoyée à plus laid, et que la S. C. a des motifs pour . ne pas se prononcer encore.

b *Reponatur.* — Nulle réponse n'est donnée et la supplique est déposée dans les archives de la S. C. Il ne faut pas confondre cette clause avec celle-ci : *Ponatur in folio.* Cette dernière indique, au contraire, que l'affaire, vu sa gravité, doit être examinée à tond et passer par toutes les phases d'une procedure régulière·, ce qui est marqué aussi par la clause : *servato juris ordine,* ou *nihil transeal.* Alors, l'exposé de l'affaire est imprimé, et les exemplaires en sont distribués à tous les cardinaux, membres dp la Congrégation; d'où l'expression *ponatur in folio.* Afin que les érninentissiines juges ai< ni la possibilité d'approfondir la question a loi-ir, la distribution des feuilles imprimées leur est faite bien avant la réunion dans laquelle la sentence doit être rendue. Cf. Bouix, *île curia roniana,* in-8®, Paris, 1859, part. II, c. iv, § 1, p. 176 sq.

5· *Lectum.* — Ce mot est apposé dans les cris où il n'y a pas lieu d'attendre une réponse. La supplique a été lue et examinée, mais la S. C. n'a pas cru devoir répondre, par prudence, ou pour toute autre raison. Celle clause est quelquefois remplacée par celle-ci qui a le même sens : *Non expedit.*

6* *In decisis..., in decretis.* — On n'a pas jugé opportun de s'écarter des décisions précédemment données. Les formules de ce genre impliquent toujours la condition sous-entendue: *In pratenti rerum statu.* H n'est pas rare, en effet, que les circonstances viennent à changer, qu'un document nouveau soit découvert et produit, de sorte que l'affaire doive être nécessairement reprise et résolue d'une manière parfois bien différente. Cf. *Acta sanitæ sedis,* t. IX, appendice II.

7e *Providebitur in casibus particularibus.* — La S. C refuse de donner une réponse générale, et se réserve de le faire pour chaque cas particulier qui lui sera exposé»

8° *Facto verbo cum Sanctissimo.* — La réponse,avant d'avoir été officielle, a été soumise au pape, pour être approuvée par lui.

9° *Donec corrigatur,* ou *donec expurgetur.* — Lorsqu'un livre sujet à une censure de la S. C. de l'index a été composé par un auteur catholique dont la réputation est jusque-là sans tache et qui jouit d'une certaine célébrité, il e<4 d'usage de ne le prohiber qu'avec la clause *donec corrigatur,* si la correction est possible, et s'il n'y a pas de pressants motifs qui s'opposent à ces ménagements. Dans ce cas, le décret de condamnation n'est pus publié aussitôt, mais simplement communiqué à l'auteur ou à son représentant, pour lui indiquer les passages à supprimer, les modifications a apporter, et toutes les corrections, qui ont paru nécessaires. Si railleur se soumet aux ordres de la S. C. et fait de son ouvrage une nouvelle édition avec les changements prescrits, le décret de condamnation est rapporté à moins qu'un grand nombre d'exemplaires de la première édition n aient déjà été écoulés et mis en circulation dans le public. Le décret devrait alors être promulgué, afin que le peuple chrétien fût bien averti que les exemplaires de la premiere édition sont prohibés, et que ceux de la seconde ne sont autorisés que parce que les corrections indiquées ont été accomplies. Cf. Benoit XI\, const. *Sollicita,* du 9 juillet 1753, §9 sq., *Magnum bullarium,* t. xii, p. 60 sq.; Bouix, *De curia roniana,* part. 11, c. 111, 34, p. 164-168.

10® *Dimittatur.* — Cette clause témoigne qu'un ouvrage d(féré à la S. C. ile 1 Index n'a pas été condamné; mais elle n'indique pas autre chose. H ne s'ensuit donc pas que ce t ouvrage ne renferme aucune erreur contre la foi ou les mœurs, de sorte qu'on serait téméraire en l'attaquant, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue théologique. Décrets de la S. C. de l'index du 21 juin 1880 et du 28 décembre 1881.

VU. AURÉVIATIONS USITÉES DANS LES CLAESES APOSTOl.iQi es. — Pour la rapidité des transcriptions, l'idée devait naturellement se présenter de n'écrire qu'une partie des lettres de certains mots, faciles à reconnaître. Cet usage, général au moyen âge, se maintint quelque temps apres (invention de Hhiprimerie, caron en trouve de 1res nombreux exemples dans les livres imprimés au xv·siècle. Il a maintenant disparu presque partout; mais les S. C., ne se servant pas de formules imprimées dans les documents qu'elles expedient, l'ont conservé encore. Comme ces abréviations sont de nature à embarrasser parfois ceux qui, n'ayant pas l'habitude de les lire, peuvent avoir néanmoins l'occasion de recevoir de ces rescrits, nous en donnons ici le tableau, avec la traduction intégrale des mots qu'elles représentent.

A. — *Almis,* absolutionis; *absuluo,* absolutio; *air,* aliter; *als,* alias; *apbea,* apostolica ; *appatisou appbatis,* approbatis; *archiepus,* archiepiscopus ; *aucte,* ou *autre* ou *autte,* auctoritate.

C. — *Canice,* canonice; *cardihs,* ou *cardlis,* cardinalis; *cen,* censuris; *Chpus,* Christus; *circunipeoni,* circumspectioni; *coione,* communione; *confcone,* confessione *;confeori,* confessori ; *conscuc,* conscientiæ *;conseq,* consequenda·; *cons l ibus,* ou *constituonibus,* constitutionibus.

D. — *De/inien,* definienda; *discreoni,* discretioni; *dispensao,* dispensatio; *Dnus,* Dominus.

E. — *EccUb,* ecclesia·; *ecchis,* ecclesiasticis; *effus,* effectus; *epus,* episcopus; *excoio,* excommunicatio; *excois,* excommunicationis; *excoe,* excommunicatione; *exit,* existit; *expies,* exponentes; *exunt,* exisluut.

F. — *Fr,* frater; *fruni,* fratrum.

G. — *GU,* ou *gnali,* generali ; *grx,* gratiæ.

II. — *Huji,* ou *humoi,* hujusmodi; *huniilr,* humiliter.

I. — *Infraplum,* infrascriptum ; *igr,* igitur ; *introjda,* intrascripta ; *irrcgulte,* irregularitate.

L. — *Lia,* licentia ; *lite,* licite; *lræ,* littera'; *Ilima,* legitima.

M. — *Magro,* magistro; *mir,* misericordia, ou misericorditer; *miraone,* ou *mitaone,* miseratione; *nusles,* miserabiles; *miinionium,* matrimonium; *mta* monet®.

N. — *Nulltus,* nullatenus.

O. — *Ordibus,* ordinationibus; *ordio,* ordinario; *ordinaoni,* ordinationi.

P. — *Paupes,* pauperes; *pbter,* ou *prbter,* presbyter ; *pbyrcida,* presbytericida ; *pntium,* præsentium ; *poe,* posse; *picnia,* pænitentia; *pomaria,* pænitentiarin ; *ponius,* pontificatus ; *Pp,* papa; *pr,* pater; *pror,* procurator; *pli,* prædicti; *pho,* petitio;*ptur,* præferlur; *ptus.* præfatus.

Q. — *Qd, (\uod;qmlbt,* quomodolibet; *qtnus,* quatenus.

H. — *Pelan,* regulari; *rclionc,* religione; *roma,* rumana.

S. — *Saluri,* salutari ; *sentia,* sententia; *snt<v* ou *stœ,* sanctæ; *spealis,* specialis; *spealr,* specialiter; *spuabbus,* spiritualibus; *supphonibus,* supplicationibus.

T. — *Theolia,* ou *thia,* theologia; *di,* tituli ; *tm,* tantum ; *tn,* tamen.

V. — *Venebli,* venerabili; *vrœ,* veslræ

X. — *Xpus,* Christus.

Cf. Heillenstuel, *Theologia moralis,* tr. XIV, diet. XV § 13, q. n, t. n, p. 322; Bouix, *De cuna romana',*

pari. II, c. xn, § 6, p. 26G Caillant!, *Manuel des dispenses à i usage du curé, du confesseur et de ^official,* part. II, c. n. p. 141; Battandier, *Annuaire. pontifical,* in-12, Paris, 1900, p. 528.

Beaucoup d'auteur*, théologien* et canoniales, Fans'traiter rx *professa* do» motion I qui font l'objet de cet article, en ont parlé, plu» ou tnoina longuement, don·* leur» ouvrages. Nous indiquerons ici les principaux :

1* *Théologiens.*– Suarez, *Oprraomnia,* 28 in-V, Paris, 1856-187«, *I)·· legibus,* l. III, c. χvι ; l IV. c. XV, t. v, p. 236 sq.. 391 sq.; *l.* VII, c. vu, XIX, xx, t. vi, p. 160-165, 207-225; L VIII, c. vi, MI. XIV. XV, x mii. x\\n, \x\i\.\\\\i, xxwiu. XL. t. vu, . 250, 270, 276-285, 298. 370. 382-402, 410, 414, 417; *De voto,* l. VI, c. xiii, xvi, t xiv, p, 1103. 1118 >q ; *De religione,* tr. VIII, l. II, c. xxi, n. 10-10, t. χvι, p. 221-224; *De censuris,* disp. VII, sect, v, n. 41, t. xxm, p. 228 sq. — SalmanliccnM», *Cursus theologi# moralis,* 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. IX, *De matrimonio,* . xiv, pur cl. n-iv. n. 17-54. L il, p. 255-257 ; tr. X, *De censuris,* *c.* n. punct. n-iv, p 333-336; tr. XVIII, *De privilegiis,* c. 1, punct. in, iv, μ ι. ix ; c il, punct ni, vu, l. iv, p. 393-398,407-516, 423, 433 sq. — Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento,* 3 in-fol., Venise, 1672. l. VIII, *De dispensationibus,* disp. XVIII, n 1-15; XX, n. 1-79; XXII, 1-25; XXIII, XXIV, XXV, n. 17-20; XXVII, 6-53; XXVIII. 1-95; XXX, 1-19; XXXIV, 1-65; XXXV, 1-25. t. ni, p. 65-66,73-99,102 sq . 107-127. 129-132,137-150. — Beilïenshiel, *Theologia muralis,* 2 in-fol., Venise, 1747, ir. XIV, diet. XV, *Dr modo dispensandi,* t. il, p, 315 sq. — De Lugo, *Opera omnia, 1* in-fol , Lyon. 1652, *De fide,* disp. XXIII, sect, ni, η. 64, L in. p.G55 sq.; *De pernitentia,* disp. XX. mc I Vin. n 129 sq., t. v, p. 480 sq. — Marcus Paulus l-eo, *Praxis ad litteras Majoris P.rnib nliarii et offlcn Sacrer Pænilentiarue,* in-4*. Borne, 1654, p. 28. 31. 6«, 170, 209. 225-238, 310-319, 359, 391, 508. — Do Jttstis. *De dispensationibus matrimonialibus,* in-fol., Venise, 1739, l. I. c. iv, η. 1-2ιů; v, 1-85; vi. 13-15, 18-31, 195, 202-250, 256. 306315. 384-365, 410, 475-4S0, p. 25-52,52-57, 68-00. 76-89, 92 sq., 103-12), 132-138. — Pyrrhus Corradus. Prtwris *dispensationum apostoUcarum,* in-fol., Venise, 1656; in-5·, Paris, 1850. dans *Theologia· cursus compictus* de Migne, l. 4 III, c ι-x, t. MX, p. 651-795. — Tiburco Navarre, *Manuductio ad praxim excciitionis litterarum S. Pxnitentiarix,* in-8-, Paris, 1091, p. 30, 33, 75, 89-94. — Tambunni, l. VIII, *De sac* amento matrimonii,* tr. II. *De dispensatione impedimentorum,* c. χιι-Xiv, *De dispensatione impedimentorum,* c. XII-Xiv, *Dr clausulis, Opera omnia,* 2 in-fol., Venise, 1719. t. n, p. 119-126. — Ileislingcr, *H· solutiones morales de matrimonio, hujus impedimentis et mtorum dispensatione,* 3 in-5·, IlaLisbonne, 1739, cas. v, n. 2; cas. χvι. n. 1-5, t. III. — Kugler, *Tractatus thrulogico-canunicus de matrimonio,* 2 in-fol., Wurxbourg, 1716 1728, part. IV, q. xxix. xwv. xu, xl ii, χι.v, χι.ιχ, t. n. p. 610, 689, 720, 725 sq.. 757, 783. — Uncroix. *Theologia muralis,* 2 in-fol., Venise, 1720, l. VI. part. II, tr. IV, *Dr p.rnitentia,* c. I, dub. IV, *De satisfactione,* n. 1453; l. VL part. IB, tr. VI, *De matrimonio,* c. ni. dub. IV, n, 908-971, 977-991, t- IL p· 249, 458-565, 565 sq, — Liyman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. IV. *Dr legibus,* c. ni. n. 4; c. xxm. n. 613, tr. V, *D ecclesiasticis censuris,* port. I, c. \ η, η. 6-8, I. i, p. 36, 77-80, 96 sq. — Socll, *De proscriptionibus,* hi-4% Inspruck, 1722, part. II, c. iv,§ 12, p.359sq. — S, Alphonse, *Theologia moralis,* l. L tr. 11. *De legibus,* c. L dub. I, n. 96-109; tr. II, Appendix I, *Dr dispensationibus,* n. 202-208, t. i, p. 117, 124-153, 275-279; 1. VI, tr. IV, *Dr pxnitrntla,* c. I. dub. IV, *Dt satisfactione,* n. 537, l. V, p. 506; n. 595. 1115, 1153, l. VI, p. 75; t. mi, p. 115 sq., 138; l. VI. tr. VI, *De matrimonio, c.* III, dub. v, n. 1111, t vu. p. 108sq.; L VII, *De censuris, c.* I, dub. v, n. 126, dub.vi, η 12I, Γ26, t. vu, p.223. 225; AppendixII, *De privilegiis,* c I. n. 5, 16, t. ix, p, 121-129. Carrière, *Dr matrimonio,* 2 In-8·. Paris, 1KΠ, part IIL*-ect n.£2,n. 1115-1173, I n, p. 3564'M).— Gousset, *Conférences d'Angers,* 2' édit., 20 in-8·, Paria, 1830, χκι· conference sur to mariage, q. ni-iv; xiv conférence, q. i, n, t. xv, p 395-417, 423-529, 416-453. — Cnillaud, *Manuel des dispenses a l'usage du curé, du confesseur et de l'official,* in-8*, Paris, 1882, part. I, c il. a. 1-8. p. 77-89; c. III, n. 1-3, p 894)4; part IL c. n, p. 133-150, 165-170, 186-215, 257-255. 262-293. — Marc, *Institutiones morales Alphonsiaii.r,* 2 in-8·, Paris, 18M>, part. I, tr. II. *Dr legibus,* dite. II, c. n, a. 1. n. 160; c. v,a. 5, $2, n 253, t. i, p. 106 sq., 150sq.; part. III, tr. VIII. *De matrimunio,* c iv, a. 4, n. 2053-i>56, t. IL p. 523-527. —I Gasparri. *Tractatus canonicus de matrimonio,* 2 in-8·. Parts. 1891,c. I\, sect, i, n. 5, J2, n. .363-391, t i, p. 230-245 — D'Annibale, *Summula theologi r moralis,* 3 in-8·, Borne. IHK'ΛIK·^, pûrt. L tr. L *De personis,* c ni, n 76; tr. III, *De legibus,* c. ni. n. 238-255, t. i, p 65 «q.. 225-233 ; part, iII, tr. 4 I, *De matrimunio,* Apjændix, a. 2, n. 495-505, t. ni, p. 3(6-503. — Ballrrinl, *Compendium théologie mtrrahs,* 2 in-8·, Rome, 18'O; *De matrimonio, c.* vi, n. 882 sq ; *De censurùf, c,* i, a. 4, η. iKΛ *nuta,* t. 11. p. ftX *sq.,* 962 cq. — Palmieri. *Opus theologicum murale* in *Hus^nbaam mcdub> lam, 7* in-8. Prato, 1*92-1804, tr. X. sect, vin, */> matrimomo,* c ni, duh. IV, *De dispensationibus,* S 7, n. 1386-1407, L m, p. 74O-7G1 ; tr XI, *Dr censuris,* c. 1, dub. vf. n. 276, t Vîî.p. 13< — I> hmkuhl, *Theologia moratis,* 2 >n-8*. Fribourg-en-Brfagati, 1902, part. II. L I, tr VIH, *De matrimunio,* sert m, $ 4, n. 819-820, t. », p

2· (^anomstf s Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasiirx,* 2 in-4·, Venise, 1788, Inal. LX, n. 7. t. i. p. 277; inM. LXXXVII, L n, p. 110-1.32; *De synodo diœeesana,* 2 in-5*, Venise, 1775, L I, c. vi, n. 5, L i, p 15; *BuUarium Benedicti XIV,* 2 in-foL. Venise, 1778, t. î, p 57. — ReiflenstaeL *Jus canonicum universum,* b in-foL, Venise, 1775; Par·», 18»Λ, l. L Vit- IL *De ccnStitutionibus,* $ 5, n. 123, 135, £ 10, n. 491-4Î1D, lit. iv, *consuetudine,* 8-9, t. i, p. 76, 78, 119 sq., 175-185; l. V, lit. xxxitf. *De privilegiis,* J 1, 5, 7, 8. 10; til. xxxix. *De sententia excommunicationis,* 8, n. 2iZ), L v, p. 211), 280-284, 288-293, 333. — Schmalzgruebcr, *Jus ecclesiasticum universum, b in-bA., Venise,* 1738; Rome, 1845,1. L lit- III, *De rescriptis,* $ 2, L 5; lit. iv. *De consuetudine,* $ 5, n. 37, I i, p. 70, 73 sq., 82; 1. V. ni. xxxiu. *De privilegiis,* Û 5, n 131-156, 156, 186-197; tiL xxxix. *De sententia excommunicationis,* 5' 1, η. 101. t. V,p.253-2s8, 3 A.— Covarruvlas, Variorum *resolutionum ex pontificio, region ersareo jure libri* 57, in-fol., Lyon, 1304; Anvers, 1604. L HL c. xn — Monacclli, *Formularium legale practicum furi rcclma^txi,* 5 in-f.iL, Rome, 1706. 1845, tit. XVI, formai, il, n. 33. t. il, p. 233. — PigrmteOL *Consuitationes canonicx,* 11 m-fol , Col gne, 1718, cons. XIV, t. iv, p. 15 sq. — *Magnum bidlanum romanum,* 19 in-fol.. Lux. rnl»urg, 1727-1758. t. I. p. 23. 26,33, W>, 101, 119, 261. 389. 434, 450, 563; t. il, p 112, 155; I. ix. p. 89, 91 ; L xix, . 53-63. — l-errans. *Prompta bibliotheca, canonic.t, moralis, theologica,* 10 in-5·, Venise, 1781; Paris, 1885, v· *Ibmeflctum,* a. 0, t. i. p. 473 sq.; v· *Impedimenta matrimonii,* a. 3, t. IV, p 433-554: v *Ler,* a. 2, n. 5, t. v, p. 333 sq»; v *Privilegium,* a 1-5 .1 Mi, p. 358-375. — Bouix, *De principiis jur canonu'i,* in-" . Paris, 1852. part. IL secL vi. c iv, p I63-380; *D> ru> ia romana,* in-S·, Paris, 1839. part. IL c. iv, $ 5. p. 176 sq.; port. II, . xn. §6, p. 2ui; *D· judicii* rccleMasticis,* 2 in-8 , Paris. 1855, part. IL scc». ni. c. ni. 1 3, t. n. p. 263-267. — Stremler, *Traite des peines ecclésiaiitiqucs.de rappel et des Congrégations romaines,* in-8·, Paris, 1H30, part. II. c vu. 3, 4. p. 899-406. — De AngvKs, *P■.rlectuau » |u» i.« cinonici ad methodam Decretalium Grrgorii IX exaclx,* 5 in-8·, Rome,1878-1*91,L I, ÜL iv, *D< consuetudine,* n 2-14, t I. p. 78-89. — ZiiclU, *De dispensationibus matrimonialibus juxta recentissimas Sacrarum II'-bis Congregationum n suhdiunes commerUaru, in-8,* Rome, 18*7, p. 75, 86, Λ», 100-107. — *Archiv fur kath. Kirchenrecht,* L Xim, p. 23 sq.; t. IΛ'l, p. 265 sq. — *Acta sanctx sedis,* t i. p. 456; t. v, p. 27; L IX, Appendix II. — *Anatrcla juris pontilicii,* t. η, p. 2306; I nt. p 2193. 2199. — BatUndicr. Annuairt *pontifical, ïη-\2,* Paris, 1900, p. 528.

T. Ortolan.

CLAUSEL DE MONTALS Claudo-Hippolyte, Vun des quatre Clausel cl l une des grandes figures de l'épiscopat français au χιχ· siècle, nè au château de Coussergues dans le Rouergue le 5 avril 17G9. mort à Chartres le 1 janvier 1N57. Êlew de Saint-Sulpice au moment de la Révolution, i! dut <e réfugier chez son pere, en Rouergue. Un moment emprisonné connue complice de deux de ses freivs émigrés, il échappa néanmoins à la tourmente et fut ordonné prêtre apn s le concordat delSOl.Sousrcinpire.il prêche à Paris, sous Louis XV III à la cour et en 1816 il se Cail conn litre comme écrivain par un ouvrage intitulé : *l.a religion prouvée par la Dévolution, ou ex/wsition des préjugés décisifs qui résultent en faveur du chri^lianisnir de la Dévolution, de ses tOiises el de ses effets,* in-3·, Paris, et dont les *Débats* rendent compte dans un article du 27 janvier 1817. Amnonier île la duchesse d'Angouléine en 1819, il pro nonça en 1820 l'éloge funèbre du duc de Berry et fut nommé en 1824 évêque de Chartres. H fut sacre dans la chapelle de Saint-Sulpice par son compatriote et ami. Pévêque d llermopolis, Erayssinous. 11 fut un évêque d'ancien regime, royaliste et ga 'ican. Royaliste, il ne compromit pas cependant son ministère aprt»s 1830, comme le lit M»r de Qtiêlen. Gallican, il le fut avec moins de prudence, mais sans rien sacrifier des droits

de l'Église, telle qu'il la comprenait. Ardent et inflexible, il fut mêlé am nombreuses controverses de son temps. Avant même son épiscopat, il avait défendu le concordat tr<*s attaqué alors, dans *Le concordai justifié, ou examen des réclamations contenues dans quelgnés écrits qui ont paru contre le concordat,* in-8>, Paris, 1818; 2* édit., 1818, avec la *Défense de cet écrit contre la répanse dr M, Dolton,* ce qui attira de M. Dollon une *Réponse a la réplique de .1/. l'abbé Clausel,* Paris. 1818. Il avait écrit aussi une *Réponse aux quatre concordats de M. de Pradt, ancien archevêque de Malines,* in-8®, Paris, 1819. En 1825, a la suite de la publication du livre *De la religion considérée dans scs rapports avec Tordre civil et politique,* il prenait rang parmi les ennemis de Lamennais, ultramontain, et écrivait une *Lettre à un de ses diocésains sur un écrit de M. de Lamennais,* in-8·, Paris, 1826. En revanche et au même moment, 1826-1828. il défendait avec vigueur les droits des évêques, la liberté d'enseignement et d'association contre Montlosier et les libéraux et conlre les ordonnances de 1828. Vers 1810, il reprenait les mêmes attitudes. Il combattait pour la liberté d'enseignement et, par une lettre du 4 mars 1811, il commençait, conlre l'université et la philosophie officielle du temps, l'éclectisme de Cousin, cette campagne des évêques d'oû devait sortir la loi de 1850. Ses lettres continuèrent jusqu à la lin de 1813 et furent réunies au nombre de vingt, sous ce titre : *Lettres cl instruction pastorale de Monseigneur l'évêque de Chartres contre l'universite,* in-12, Avignon, 1813. Ces lettres ont été reproduites dans *L'ami de la religion.* La lutte s'élargit et Dupin réédita son *Manuel du droit civil ecclésiastique français,* 1845, que condamna immédiatement l'archevêque de Lyon. L'évêque de Chartres applaudit à cette condamnation, dans deux lettres qui sont au *Recueil des actes épiscopaux publiés par le comité, pour la défense de la liberté religieuse,* Paris, 1846, t. iv, p. 156-172. Mais en même temps il se montrait hostile a l'introduction de la liturgie romaine en France, et il appuyait les évêques de Toulouse et d'Orléans dans leur campagne conlre les *Institutions liturgiques* de dont Cuéranger dunt le second volume malmenait fort,d ailleurs.le bréviaire de Chartres, 1841. La loi de 1850 ne le satisfaisait pas d'autre part, et comme le pape encourageait les évêques à profiler des avantages qu'elle offrait, il renouvela dans une *Lettre* de juin à son clergé les vieilles théories gallicanes conlre le pape. Enfin, le 25 novembre 1850, il lançait une *Lettre }>adorale sur la gloire et les lumières qui ont dislingué jusqu'à nos jours l'fEglise de France et sur les pé· i ils dont elle semble aujourd'hui menacée,* où il rééditait les mêmes théories et attaquait avec violence le mouvernent romain. Il fallut l'intervention de Mef Pie pour que cet écrit ne fût pas condamné par la S. C. de 11ndex. D'après Heusch, *Der Index der vcrbolencn Rucher,* Bonn, t. il. p. 1101, le décret de condamnation fut approuvé par le pape, mais ne fut pas publié. On lit dire à l'évêque que le pape et la S. C. de l'index trouvaient sa lettre digne de blame. En 1851. nouvelle controverse : celte fois, c'est avec son métropolitain, Mir Sibour, qui a publié le 5 janvier un mandement sur l *Interveuhon du clergé dans la politique, où* il recommande l'indifférence et l'abstention. L'évêque de Chartres protesta dans une *Lettre pastorale au* nom du passé monarchique de la France et aussi des droits et des intérêts de l'Église. 1-a meme année encore, aux côtés de M®r Dupanloup. il comliaUit pour les classiques anciens conlre l abbé Gaurue et pour l'immunité de l'épiscopat devant la presse conlre l Unirers. Mais, octogénaire et presque aveugle, il envoyait sa demission au pipe le It décembre 1î5l. Il vivait encore cinq ans dans sa ville épiscopale. Il cul pour successeur M«r Begnault, son coadjuteur depuis les premiers mois de 1831. Dans sa retraite il a publié : *Effet* probables des disputes sur le gallicanisme,* in 8\ 1853; *Portrait fidèle de ΓEglise gallicane,* in 8·, 1855. Son oraison funebre fut prononcée le 8 janvier 1857 par .Mi» Pie qui avait été son vicaire-général de 1845 à 1819. *Voir Œuvres* de Mor Pie, Poltier*. 1868, t. il, p. 586-610. Los très nombreux écrits de Mm Clausel de Montais n'ont pas été réunis.

BHèro. *Notice sur M*' Clausel de Montais,* Chartres, 4837; Daunard, *Histoire de M*r Pic,* 2 In-8·, Purls, 4886; Debidour, *Histoire des rapports de CEglisc et de t État en France au xix* siècle,* ıη-8·, Parie, 1900.

C. Constantin.

CLAVAR1US Fabien, théologien du XVI® siècle, né à Gênes. Religieux de l'ordre de Saint Augustin, il travailla avec saint Thomas de Villeneuve à réformer les constitutions de sa famille monastique. A plusieurs reprises, il fut élu provincial et procureur de son ordre. Sa mort survint en 1596. On a de lui : l® *Tractatus de cambiis,* Home, 1555; Venise, 1584; Gènes, 1596; 2° *'I racialus de usuris et restitutionibus,* Home, 1556 (refonte de l'ouvrage inédit de Gérard de Sienne, général et théologien de l'ordre de Saint-Augustin au xiv** siècle); 3® *Opuscula varia /Egidii Romani,* Home, 1555.

Possevin, *Apparatus sacer,* t. i, p. 478; Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus,* p. 117-110; Lanteri, *Postrema ht cula sc.r religionis augustinianse,* I. II, p. 2G6-267; Gratianus, *Anastasis augustiniana,* p. 67.

A. Pλι.μιεπι.

CLAVIUS Christophe, dont lenoni de famille parait avoirélé Clan, célébré mathématicien, naquit à Bamberg en 1538, enlra dans la Compagnie de Jéi-us, à Home, en 1555; enseigna les mathématiques au Collège romain pendant vingt ans, et s'acquit, tant par cel enseignement que par ses publications, le nom de *second Euclide,* que lui décernèrent ses contemporains. Ses vertus religieuses ne lui valurent pas moins d'estime que sa science. Il mourut à Home le 6 février 1612. Le P. Cavius lit partie de la commission nommée par Gregoire XIH pour la correction du calendrier. Le calendrier modifié d'après les conclusions de celte commission devint loi de l'Église universelle, en vertu de la bulle *Inter gravissimas* du 24 février 1.582. Celte réforme, on le sait, fut longtemps repoussée par les pays protestants, surtout parce qu'elle émanait du pape. Cependant, certains savants ayant essayé de justifier celle opposition en attaquant l'œuvre grégorienne au nom de l'astronomie, Clavius fut chargé par le souverain pontife de leur répondre. Il le lit dans plusieurs ouvrages, publiés de 1588 à 1610 et qu'il réunit, en 1612, dans le t. V de ses *Opera mathematica.* En voici les litres, qui font aussi connaître les adversaires aux<pids il eut affaire : *Novi calendarii romani apologia, advenus Michaelem Maestlmum Gœppingensem, in 'I ubingensi academia mathematicum, tribus libris explicata,* in-4®, Home, 1588; *Appendix ad novi calendarii romani apolm glam, continens defensionem Antonii Posserini e Societate Jesu contra Michaelem Maestlmum : Romani calendarii a Gregorio XIII /'. M, restituti explicatio S. D, N. Clementis VIII P, M, jussu edita. Accessit confutatio eorum qui calendarium aliter instaurandum esse contenderunt,* in-lul., Home, 1595, 1603, 4605 · c‹ st son ouvrage principal sur ce sujet; *Josephi Scaligeri elenchus et castigatio calendarii gregonani castigata,* iil-8®. Home, 1595; *Admonitio Theodosii Rubei Privernattis S. th, el I.. J. D. pro Chrislophoro Clario Hambergensi S. I. adversus Francixci Vietie expositi latiohem,* in-4®, Home, 1603; *Responsio Laurentii Castellani patritii Romam ad expostulationem Francisci Vietie adversus Chrislophoruni Clavium,* in-i°, Home, 1603; *Responsio ad et nviria et calumnias Josephi Scaligeri m calendarium gregnrianum. Item refutatio Cyclomelri.r ejusdem,* in K Mayence, 16U9; *Confutatio calendam Gcorgii (.iermam II ui lenbergemns Rorussi,*

in-8°. Mavencc, 1610. Signalons encore son *Computus ecclesiasticus pet digitorum articulos mira facilitate traditus,* in-16, Home, 1597; Mavcnce, 1598, etc. La correspondance publiée de Galilée contient cinq lettres <L lui au P. Clavius et quatre que le jésuite écrivit au célèbre astronome. La signature de Christophe Clavius se trouve la première au bas de la réponse que donnèrent les « mathématiciens du Collège romain », le 24 avril 1611, aux questions que leur avait posées le cardinal Bellarmin concernant les découvertes astronomiques de Galilée : iis concluaient à la réalité de ces découvertes. *Opere di Galileo Galilei,* ediz. nationale, Florence, 1901, I .xi, p. 92.

Janl Nlcll Erlihnel (Jean-Victor Itoosl), *Pinacotheca iwtaglnum illustrium doctrinæ vel ingenii laude virorum qui auctore superstite diem suum oblerunt,* civ, *Christupho-rus Glauius,* Cologne, 1645, p. 176-178; De Backor-Sommerv·*-gel, *Bibliothèque de la C' de Jesus,* t. u, coi. 1212-1224; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 208-209; II. M. Lerach, *Einlettung in die Chronologie,* 2' édit., Eribourg-en-Briegau, 1899. t. π, ρ. 83 sq.; Delambre, *Histoire de l'astronomie moderne,* Paris, 1821, t. il, p. 48-75 (sur les travaux matbémstiqucM deCJaviüA); *Biographie universelle* de Michaud, art. *Clavius* par ViUenavc; *AUgemeino deutsche Biographie* (Leipzig), !. iv. p. 29b-299 (nit de Bruhns, qui lait fau>mîmeni · monter Clavius jusqu'au cardinalat >).

J. Or vckeb.

CLÉMENCE (VERTU). — I. Notion. 11. Avantages. 111. Manière de l'exercer.

I. Notion. — 1° D après la définition donnée par Sénèque, *De dementia,* I II, c. ill, el adoptée par saint Thomas, *Sum. t/ietd.,* II* H*, q. CLVIl, a. I, la clémence est la modération dans un homme qui a le pouvoir de se venger, ou mieux c'est la douceur dont fait preuve un supérieur quand il punit un inférieur: *lenitas superions adversus inferiorem m constituendis pomis.* La clémence est la compagne inséparable de la mansuétude. Cependant il ne faut point confondre ces deux vertus. La mansuétude a pour fonction de tenir Pâme dans le calme en réprimant l'impétuosité de la colère : elle convient donc à tous les hommes, aux particuliers aussi bien qu'aux supérieurs. La clémence inspire, à ceux qui ont le droit de punir, une juste modération dans l'exercice de la vindicte publique. Elle est, par conséquent, l.i vertu propre aux princes, aux magistrats, aux supérieurs, à tous ceux, en un mot, à qui est confié l'exercice de la justice vindicative. Comme le dit Sénèque, *op. cit.,* L I, c. m, il n'y a pas d'hommes a qui la clémence convienne mieux qu'aux rois ou aux princes. Les Syriens vantaient l.i clémence des rois d'Israël. 111 Heg., xx, 31. Assuérus use de clémence envers Esther, Esther, iv, II; vin, V, et veut gouverner ses peuples avec clémence, Mil, 2. Tandis que la douceur modéré la Colère et le désir de la vengeance, la clémence modère l'application de la punition extérieure. Ces deux vertus concourent au même effet, en ce qu'elles diminuent, chacune à sa façon, les peines à infliger aux coupables, la douceur en modérant la colere qui pousserait à excéder dans la punition, la clémence en diminuant la peine elle-même justement infligée.

A la clémence est opposée la cruauté qui, dépassant les bornes d'une juste sévérité, se laisse aller, en châtiant les coupables, à des excès réprouvés par la droite raison. *Crudeles vocantur* qui *puniendi causant habent, nu dum mm habent.* Séneque, I. 11,0. iv.

2' I-ı clémence est une vertu morale, puisque, en diminuant la punition, elle soumet à la droite raison l'appétit désordonné de punir au delà des justes bornes. Elle n'est ni faiblesse ni indulgence excessive qui favoriserait le mal par fausse compassion envers les coupables. Elle peut s'allier avec la sévérité, puisque toutes deux sont conformes à la droite raison. La sévérité n'est inflexible dans la punition que lorsque cela est nécessaire, et la clémence ne diminue les châtiments que quand il le faut et pour les coupables qui le méritent Elle ne modère jamais la peine au delà des limites que la droite raison permet. Si elle abaisse la peine, c'est en dessous de la loi commune, fixée par la justice légale, dans des cas particuliers et pour des raisons spéciales, lorsqu'elle porte le juge à estimer que tel coupable ne doit pas être puni davantage. S. Thomas, *loc. cit.,* a. 2. Elle ne fait pas valoir les droits stricts de la justice légale pour le bien du coupable. la? juge agit de la sorte, non pas en interprétant la pensée du législateur, ce qui serait de l épichie, mais par simple modération, qui le porte à ne pas user de tout son pouvoir dans l'imposition du châtiment, afin de ne pas contrister plus qu'il ne faut le coupable lui-inéme qu'il doit punir. S. Thomas, /oc. *cil,,* a. 3, ad 1··.

3° la» docteur angélique, *loc. cit,,* a. 3, voit dans la clémence un·· des parties potentielles de la tempérance, c'est-à-dire une des vertus secondaires qui, tout en avant un objet de moindre importance, imitent la vertu principale quant au mode d operation. L· propre de la tempérance est de modérer h concupiscence qui pousse à l'abus des jouissances sensibles. La clémence aussi exerce un rôle modérateur, en ce sens qu'elle incline à l'indulgence et empêche de se laisser aller a une rigueur excessive dans la punition des coupables.

V' Par suite, la clémence n'est pas, à proprement parier, une vertu principale, puisqu'elle ne porte pas à faire le bien, mais éloigne seulement du mal en diminuant la peine à infliger aux Coupables. Elle est cependant une vertu principale *secundum quid et in aliqua genere.* Elle tient, en effet, une des premieres places parmi les verius qui résistent aux mauvaises passions. En modérant la punition, elle se rapproche de la charité qui est la première de toutes les vertus. Elles ont de commun qu'elles empêchent le mal du prochain, et la clémence produit cet effet *ex animi lenitate, in quantum judicat esse sequunt ut aliqui* non amplius puniatur.* S. Thomas, lor. *cit.,* a. i. ad 3*m.

5° La vertu de clémence se trouve éminemment en Dieu. Il est clément, quand, usant de <cn pouvoir vindicatif conlre les hommes pécheurs, il ne les punit pas selon les droits stricts de sa justice et il renonce par bonté à exiger en entier la peine qu'ils ont inent«e par leur» fautes. Sa clémence est louée dans l'Ecriture. Exod., xxxiii, 19; xxxiv, 6; Jonas, iv, 2; II Par., xxx, 9; 11 Esd., ix, 17. 31. Les Chananêtns ne L· méritaient pas, tant leurs crimes étaient grands. Jos., XI. 20.

IL Avantages. — Nombreux sont les avantage·» de la démence. Elle procun' aux supérieurs l'amour et la confiance de leurs sujets. Prov., xvi, 15. I ne sévérité outrée pousse à l'exaspération et à la révolte. La clé*-mence, en faisant accepter avec moins de répugnance les peines que la justice est forcée d'imposer, contribue, pour une large part, a l'amendement du condamné dont elle adoucit le triste sort. Prov., xi, 19 Elle est pour les chef·» d l iât la meilleure des sauvegardes. Prov.. xx, 28 I n prince qui sait unir la clémence à la fermeté se fait chérir des bons et craindre des méchants. *Salvum liruu ipem in ajierlo dementia pnrslabit. Hire est munimentum inexpugnabile, quæ tutum reddit imperium.* .1. Bona, *Manuductio ad cælum, c.* XXX11I.

I n ancien comique a deerit les avantages de la clémence en ces vers :

Proxime Doo propinquat, qui utitur clementia :
Λ bestiis nos separat dementia.
Clementia omnes, sed magis reges decet.
Clementia una homines pares facit diis.

III. Μανiπιε DE l'exi.rcek. — Li clémence ne serait pas une vertu si elle ne suivait le dictamen d'une raison droite et éclairée. Avant de gracier un coupable ou d'adoucir sa peine, il faut donc examiner attentivement les circonstances atténuantes qui peuvent militer en >a

Civeur.se demander ce qui contribuera le plus efficacement a son relèvement moral et au salut de son âme, tout en tenant compte, non des caprices de l'opinion publique, mais des exigences vraies du bien commun.

Séoèque le Philosophe a composé en deux livres un traité *De clementia.* Il la dédié à Néron. son ancien élève, qui devait démentir si cruellement les espérances quo semblait d nner le c« mmencenoent de son ngne. Sénèque définit la démence, en cxpbque lanatme et le> etT< ts. montre combien elle est nécessaire a des souverains aussi ob«du* que les empereurs romains. (Z Dori+on, *Quid de elementια senserit !.. Annt us Seneca,* iη-8·. Caen. 1892. Saint Thomas, *Sum. theol,.* II· II·, q CLVii, a commenté axeCba profondeur et sa subtilité habituelles les idées de S<nèque et a considéré la démence, vertu stoïcienne, comme une vertu chrétienne. (Z S. Antonin, Summa *theologi#,* part. IV, tiL iv, c. IX ; Lcssius, *De justitia et jure,* I. IV.

L. Desrrus.

CLÉMENCET Charles, bénédictin, né à Painblanc, dans le diocèse d'Aulun, vers 1703, mort à Paris le 4 avril 1778. Il lit ses premières études chez les Pères de lOraloire de Beaune et sa philosophie sous la direction des dominicains de Dijon. Il se consacra à Dieu dans la congrégation de Sainl-Maur et lit profession sous la règle de saint Benoit a l'abbaye de la Trinité de Vendôme le 7 juillet 1723. Ses études de théologie se firent au monastère de Saint-Germain d'Auxerre, sous la conduite d'un maître imbu de toutes les doctrines jansénistes. Ses supérieurs l'envoyèrent enseigner la rhétorique à Pontlevoy, d'où, apres un court séjour à Molesmcs, il vint à Paris aux Blancs-Manteaux. C'est dans ce monastère qu'il mourut âgé de 75 ans. Avec dom Durand, il fut chargé de continuer et de publier un ouvrage entrepris par dom Maur Danlinc : *L'art de verifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres anciens monuments depuis la naissance de .Voire-Seigneur,* in-V·, Paris, 1774). Le *Journal de Trévoux* île novembre 1750 ayant attaqué cet important travail, dom Clémence! se défendit dans une *Lettre de à un ami de province sur le désir qu'il temoignede voir une réponse à la lettre contre TA rt de vérifier les dates et au Journaliste de Trévoux,* in-4·, Paris. 18 novembre 1750. Quelques jours après parut *une Seconde lettre à un ami de province sur une critique qui est tenue enpensée au Journaliste de Trévoux,* in-4°, Paris, 4 décembre 1750. Il collabora à \ *Histoire littéraire de la 1 rance* et en publia les t. x et xi, en 1756 et 1759. L'//ü*tuire littéraire de saint Bernard et de Pierre le Vénérable,* in-4·, Paris, 1773. était destinée au χιι· volume. On lui doit encore une édition des œuvres de saint Gregoire de Nazianze, à laquelle travaillèrent plusieurs de ses confrères de la congrégation de Sainl-Maur, parmi lesquels dom Louvart et dom Maran : 5. *Gregorii Nazianzeni opera omnia græcc et latine, ad codices gallicanes, germanos, angina et antiquiores editiones castigata,* in-fui., Paris, 1778, édition reproduite par Migne, P. G., t xx, xxi. Le premier volume seul fut imprimé en 1778; M. Caillau publia le second en 1810 d apres les papiers laissés par les bénédictins. Dom Clémence! est l'auteur de Γι'pitre d< dicataire cl de la préface des *Sac. Biblior. antiquæ versiones,* etc., éditées en 1713 par dom Sabatier. Outre ces ouvrages, il publia lon nombre d'écrits relatifs au jansénisme, dont il fut toujours l ardent défenseur : *Lettre d'Eusèbe Philal· the a* .V. Fr. *Murenas sur son prétendu Abrégé de l histoire ecclesiastique de M. Fleuri,* in-12, Liège, 1753; *Lettres d'un magistrat à M. François Morenas, dans lesquelles on examine ce que dit cet auteur dans (a continuation de son Abrégé de l'histoire ecclesiastique, sur ce qui s'est passé en France dans les tribunaux au suicide la constitution Untgemlus,* in-12. 175V; *Histoire générale de Port-Boyal depuis la répirme de Cabbage jusqu'à son entu re destruction,* 10 in-12, Amsterdam, 1755-1757, *La vérité et Γinnocence victorieuses de l'erreur et de la calomnie, Lettre a un ami sur la réalité du projet de Bourg-l'ontcine,* 2 in-12, Cologne, 1758; *Vains efforts des bénis Pères pour renouveler la fable de Bourg-Fontaine et les calomnies publiées dans la • Béaitté du projet démontrée dans l'exécution* «·, m 12; *Lettre de Philippe Gramme, imprimeur à Liege, sur le nouvel Abrégé de l'histoire ecclésiastique par l'abbé Bacme,* in-12, Liege, 1759; *Authenticité des pièces du procis criminel de religion et d'Etat qui s'instruit contre les jésuites depuis deux cents ans,* in-12, 1760; *Deux lettres du doge de la Bépubhque des A pistes au général des Solipses, pour lui demander du secours dans une guerre qui intéresse les deux nations,* in-12; *Conférence de la mère Angélique Saint-Jean, abbesse de Port-Boyal, sur les constitutions du monastère de Jbirt-Hoyal du Saint-Sacrement, a vec le texte des constitutions,* 3 in-12, Utrecht, 1760. Il avait en outre composé une *Histoire générale des écrivains de Port-Boyal,* qui est restée manuscrite.

Doin Tassin, *Hist, littéraire de la congrégation de Saint-Maur,* in V, Pans, 1770, p. 619. 636, 667; (D. Errançols,] *Bibliolh. générale des écrivains de fordrc de Saint-HenoU,* in-8·, Itouiilon, 1777, t. i, p. 2i)6; *Nouvelles ecclésiastiques, 23 et 30 janvier 1179,* p. 13; Quérard, *Iai Prance littéraire,* in-8·. Parle, 1828, t. Iî, p. 222; Ch. de Ijima, *Hibliotb. des écrivains de la congregation de Saint-Maur,* in-12, Munich et Paris, 1882, p. 196.

B. IIEURTEBI7E.

1. CLÉMENT 1« DE ROME (Saint). On étudiera successivement : 1· sa vie et sa lettre authentique aux Corinthiens; 2° la seconde lettre aux Corinlhiens qui lui a été attribuée; 3· la littérature apocryphe mise par des faussaires sous son nom.

I. CLÉMENT 1·% VIE ET LETTRE AUTHENTIQUE. — L Vie. 11. Ouvrage authentique. ΠΙ. Doctrine.

1. Vie. — Le souvenir traditionnel du pape saint Clément est, après celui des apôtres, le plus imposant de toute l'.intiquité chrétienne. Moins de cent ans après sa mort, la ligure de Clément est déjà entourée d'une auréole merveilleuse; et nul doute que ses qualités personnelles, mais plus encore ses fonctions de chef île l'Eglise romaine, ne lui aient valu de son temps une influence de premier ordre. De sa vie pourtant, du malin et du soir de sa vie en particulier, nous ne savons presque rien; car nos informations ressortent plus en définitive de la légende que de l'histoire. Saint trôli e, *Cont. hier.,* ni, 3, n. 3, *P.* G., t. vu, col. 819. nous apprer d que Clément de Borne « avait connu saint Pierre et saint Paul et s'élait entretenu avec eux t; à cela près, il n'y a sur la jeunesse de Clément que ténèbres et incertitudes. Origéne le premier, *Jn Joa.,* vi, .36, *P. G.,* I. Xiv, col. 293, a confondu, sans doute à cause de la similitude des noms. Clément de Borne avec le Clement que saint Paul, Phil., IV, 3, s'est plu à nommer parmi ses auxiliaires; on est allé depuis jusqu'à faire de la ville de Philippes la pairie du futur pape. Celui-ci, au dire des *Pseudo-Clémentines,* aurait été de race sénatoriale et apparenté à la dynastie des Elaviens. Quelques critiques modernes se sont même avisés d'idenlilier Clément de Home cl le consul Titus Flavius Clemens, ce cousin de Doinitien que l'empereur fit exécuter pour cause d'alhéisnir, c'est-à-dire 1res probablement de christianisme..Mais comment s'expliquer, en ce cas, le silence que les Peres ont gardé sur l'élévation d'un membre de la famille impériale à la tète de l'Eglise romaine? Voir Lightfoot, 7 *he Apostolic Fathers,* Londres, 1890, part I, I. i, p. 16-61; Funk, *Kirchengesch. Abhandl. und Uliters.,* Paderborn, 1897, I. i, p. 309-329. Il est plutôt à croire que siiintClément était un aflrnnchiou le lilsd'un afiranchi de la maison du consul. Etait-ce un judéo-chrétien ou un païen converti? On ne sait. Il semble néanmoins que la lettre aux Corinthiens, fond et forme, dé-cele un Juif d'origine. Voir Tillemont, *Mémoires,* t. i ; De llossi, *Bullelt. di arch, crisi.,* 1863, p. 27, 39; 1865,

p. 20; Lightfoot, *op. cil.,* t. L p. 58-61; Nestle, dans */.eilsihi ift fur die neutest. W'issenschafl und die Kunde den Ufchristenlums,* t. i (HMD), p. 178-180. Dans saint Clément on n salué quelquefois, selon Orîgene, Eusébe, //. M, 25, *P. G.,* t. xx, col. 585, le principal rédack ur de *VÉpilre aux Hébreux,* quelquefois aussi, selon Euaèhe, *up. cil.,* ut, 38, col. 293, le traducteur du texte ar.imeen de celte Epitre de saint Paul.

Ce qu'il y a de sur, c'est que Clément fut évêque de home. Mais, quant à l'ordre de succession des premiers pontifes romains, l'antiquité chrétienne n'est plus unanime. Tandis que Terlullien, *De prœscript.,* 32, *P, L.,* l. n, col. 15, et une bonne partie des Latins tiennent Clément pour le successeur immédiat de saint Pierre a Home, saint Irénée, *loc. cil.,* Eusche, ut, 15, n.31, *P. G.,* t. xx, col.219,285; saint Jérôme, *Devir.,* 15, P. I.xxm, col. 631; saint Epiphane, *liter.,* xxvii, 6, P. *G.,* t. XL!, col. 373, rangent avant lui Lin cl Anaclet ou Ciel; et, s'éloignant également des uns et des auticq saint Augustin, *Epiai.,* I u i, *ad Generos.,* n. 2, *P. L.,* t. xxxm, col. 196; Opl.it de Milève, *De schism, donat.,*II,3, *P. L·.,* t xi, col. 948; les *Constitutions apostoliques,* vu, 16. *P. G.,* t. I, col. 1053, etc., assignent à Clément le troisième rang, de sorte que Lin aurait succédé à saint Pierre, Clément à Lin et Anacletà Clément. On a cherché, dès le IV· siècle, à concilier ces trois opinions. Suivant Butin, préface dés *He'cognitions, P. G.,* t. i, col. 1207-1208, Lin et Anaclet auraient été sacrés évêques du vivant même de saint Pierre, qui, absorbé par les travaux de l'apostolat, se serait déchargé sur eux du soin d'administrer l'Eglise de Home; en sorte qu'il serait vrai de dire à la fois que Lin et Anaclet ont été les prédécesseurs de Clément et que celui-ci n été le successeur immédiat du prince des apôtres. Saint Epiphane, de son côté, *loc. rit.,* s'appuyant sur *1 Clem.,* Liv, 2, Funk, *Patres apostolici,* Tuhingue, 1901, t. t, p. 168, tient «pie saint Pierre avait ordonné Clément pour lui succéder, mais que Clément, par amour de la paix, avait abandonné son siège à Lin et qu'il n'y était remonté qu'après la mort du successeur de Lin, Anaclet. Au reste, et sans insister sur ce* essai* de conciliation, qui se sont prolongés vainement jusque dans le moyen Age, le témoignage de saint Irenée parait à tous égards le plus recevable. L'opinion contraire est évidemment puisée dans les *Pseudo-Clémentines,* ce qui la rend très suspecte. Outre son antiquité, l'évêque de Lyon mérite ici d'autant plus de créance qu'il s'est attaché, dans sa lutte contre les gnostiques, à dresser des premiers papes un catalogue parfaitement exact. Voir L. Duchesne, *Le Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. t, p. i x\i-I,xxiii. De la date et de la durée du pontifical de saint Clément, l'évêque de Lyon ne nous dit rien. Eusèbc, *loc. cil ,* place le pontifical de Clément dans la dernière décade du Ier siècle, do 92 à 101. M. Harnack toutefois, *Die Chronologie der altchristl. Liller.,* Leipzig, 1897, t. i, p. HI sq., 266, révoque en doute l'authenticité de ces chiffres.

Les dernières années de Clément de Homo s'enfoncent dans l.i nuit. Les Actes grecs du saint pape, une œuvre du iv siècle peut être et qui foisonne en miracles, Funk, *Patres apostohri,* Tubingue, 1901, t. il, p. 28-15, nous racontent que Clément fut relègue, sous Trajan, au delà du Pont-Euxiü, dans une \ illede la Chersonese 'l aurique, et plus lard, en punition du succès de son apostolat parmi les condamnes aux mines, précipité dan* la mer, une ancre au cou. Le* fouilles considérables faites en Crimée n'ont pas encore répandu sur ces Acte* la lumière que M. D* Hossi en attendait. \oir P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles,* Paris, 1885, p. 161M76. Quoi qu'il faille pen*cr du silence dis anciens auteurs, saint Irénée, Eusèbe, saint Jérôme, il est indéniable que la tradition du marbre de saint Clement était établie a Home des la lin du iv* siècle, et que Clément n'a pas subi a Home le marbre. L'Eglise latine, qui a inscrit *on nom dans le canon de la messe, célébré sa fêle le 23 novembre.

IL O(vrage ai TiiEXTiQi E. — Le seul écrit d'une authenticité irrécusable est la longue et belle leltre aux Corinthiens, ordinairement et improprement appelée */· Clementis, P. G.,* t. î. col. 2П1-328. Le texte grec, publié par Junius, en 1633, avec une grave lacune, est intégralement restitué par Pl». Bryennios. dans son édition <le 1875. t'no bonne version syriaque, conservée dans un manuscrit de la bibliothèque de l université de Cambridge, a été éditée a Cambridge en 1899. Enfin, dom Germain Morin a retrouvé, au séminaire de Namur, une traduction de cette leltre en latin populaire, dans le latin del *Data,* qui date du m· ou peut-être du il* siècle, el qui nous rend mot â mot un excellent texte grec. Voir *Anecdota .\faredsolana,* Maredsous, 1891, t. n, fuse. 1. La */· Clementis* ne porte pas le nom de son auteur. Suivant l'usage de ce* temps primitif*, elle est écrite au nom de l'Église de Home tout entière, clercs el fidèles, et adrrsju'e à l'Eglise de Corinthe, envisagée de la même façon collective. Mais il n'y a qu'une voix dans l'antiquité chrétienne pour y reconnaître la plume et l'esprit du pape saint Clément, et, parmi les critiques modernes, il règne la-dessus, nonobstant les objections soulevées par des préjugés confessionnels, une rare unanimité. Sur l i date pn ci*e de la lettre, l unanimité cesse. De la lettre même, c. I,il appert qu elle fut écrite au sortir d'une persé-culion de LEgli*e de Home. Mais do quelle persécution s agit-il? de la persécution de Dornitien ou de celle de Néron? Le plus vieil historien de l'Eglne. Ilégésippe, ver* le milieu du IIr sivde, plaçait cette lettre vers la lin du règne de Dornilien. Eusèbc, *11. E.,* m, 16; iv, 22, *P. G.,* t. xx, col. 219. 377. Ce que nous savons de l'époque du pontificat de saint Clement. el le soin particulier que prend Clément de faire ressortir la longue durée des deux Eglises de Home cl de Corinthe, c. XLit-xi.iv, xt.vn, I xih. tout s'accorde avec la donnée d Hegésippe et reporte la composition de celle leltre à la derniere année du règne de Domitien, sinon au début du règne de Nerva, 96-98. Voir Harnack, *Die Chronologie,* t. I, p. 251-255; Ikirdenhev.er, *Geschichle,* t. I, p. 102.

Des troubles avaient éclaté — en somme, on ne sait pis au juste pourquoi — dans l'Eglise de Corinthe; des membres du college presbytvixil avaient été déposés. L'Eglise de Home, instruite de ces troubles, jugea de son devoir d'intervenir. Elle fil partir pour Corinthe deux de ses membres, Claudius Ephebus el Valerius Vito, avec un certain Fortunatus, un Corinthien peut-être. porteurs de la lettre qui nous occupe et qui est d'un bout â l'autre une exhortation à la concorde. Indépendamment de l'exorde el de la conclusion de la lettre, on y distingue deux parties, la première avec le caractère homilélique plus prononcé. Apres avoir dépeint dans l'exorde, c. I-vi, l'ancienne prospérité de l Eglise de Corinthe el l étal déplorable où ses dissensions l'ont réduite, saint Clément, dans la I" partie, c. vn-xxxvr, prémunit contre l'envie el la jalousie, rappelle l'obligation de la pénitence» recommande énergiquement l'humilité, la soumission, el, d'une façon générale, la pratique de toutes les vertus chrétiennes; partout il emprunte à l Ancien Testament des exemples ou des figures de ces vertus. Avec la il· partie, c. xxxvn-ixi, l'auteur serre de plus pro* son sujet. H y met en relief l'institution divine de la hiérarchie ecclésiastique el le prorepte de l'obéi<sance a l'autorité légitime dans l Eglisi»; il adjure tou* les fidèles de s'entr'aimer, les fauteurs des désordres de se repentir el de se soumettre. Dans les derniers chapitres enlln. i,xn-i \v, il resume les traits essentiels de sa lettre, recommande ses envoyés à la bienveillance des Corinthiens, exprime Fespoir de voir bientôt la paix rellcurir dans l'Eglise de CunuiLu.

L'espoir de saint Clément ne fut pas déçu. Eusèbe, *H E.,* i\. 22, P. *G.,* t. w. col· 377. Écrite d'un stylo clair, simple et grave, tout à fait en rapport avec le sujet, empreinte a la for d'onction cl de fermeté, d'une bonté paternelle et de ce sens du pouvoir qui était le caractère distinctif de l'ancienne Rome, la lettre aux Corinthiens est un modèle d'éloquence pastorale. Aussi, â peine a-t-elle paru qu'on la voit entourée dans l'Asie Mineure et dans J Égypte ‹l un éclatant prestige. Mais, des le iv· siecle, ce prestige s'évanouit, du moins en Occident. Les écrivains latins, sauf saint Ambroise et saint Jérôme, ne sont, lorsqu'ils en parlent, que les écho* d Eirebe traduit par Rufin. Jean, diacre de l'Eglise romaine, dans la seconde moitié du vi* siècle, en avait cite un passage, *Expositum in Heptateuchum,* 43, 44, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense,* t. i, p. 293. Le moyen âge l'ignora complètement. (In ne l'a retrouvée qu'au xvii· siecle dans le célèbre *Codex Alexandrinus,* avec des lacunes que le *Codex Hierosolymitanus* a com-11‹ es en 1875. L'édition d'une version syriaque, contenue dans un ms. de Cambridge, addit. 1700, du xn« siècle, a été préparée par Bensly et publiée par Robert Kennett, *The Kpisllcs o/ S. Clement to the Corinthians in syi me,* Cambridge, 1899. Sur la version latine 1res ancienne, découverte par dom Morin dans un ms. du xi* siecle, de Namur, voir col. 50.

III. IîocrniNK. — La lettre aux Corinthiens, qui reffête la connaissance des hommes, l'habileté a manier les esprits et les co urs, l'art de la Composition et une rare culture intellectuelle, n'a cependant rien d'un corps de doctrine, d'une synthèse théologique. N'en attendez pas une exposition de la foi; le premier écrit chrétien non inspiré n'est au fond qu'un écrit de circonstance. L'auteur y veut faire o uvre pratique, iruvre d'utilité actuelle et immédiate. Parlant, des vérités de la foi il n'alléguera que celles qui rentrent dans son cadre et concourent à son but. En revanche, il appuiera sur les vérités de la foi *es leçons et ses exhortations, qui toutes vont à ramener les Corinthiens â l'obéissance de leurs pasteurs légitimes, et, en derniere analyse, à la soumission aux vouloirs divins. Il en appellera tour à tour, selon la marche de sa pensée et les besoins de sa cause, aux dogmes de l'unité eide 1 infinité de Dieu, à ceux de la création, de la trinilé, de 1 incarnation, de la rédemption, de la grâce et de ΓEglise. En sorte qu'à tout prendit», il nous offre un tableau des croyances chrétiennes vers la lin du i r siecle. Tableau raccourci, mais tableau fidèle. Nulle préoccupation en effet, chez l'écrivain, soit de dire du neuf, soit d'imposer aux Corinthiens ses idées personnelles. Aussi bien, la seule apparence d'une divergence doctrinale entre l'évèque de Rome et l'Eglise de Corinthe eût infailliblement ôté à la parole de Clément tout crédit, à sa tentative toute chance de succès. Mais saint Clément n est pas un homme de parti non plus qu'un novateur. Il ne puise qu'aux deux sources authentiques et surnaturelles de l Écriture et de la Iradilion; toutefois, par un contraste frappant avec saint Ignace et saint Polycarpe, pénétrés l'un et l'autre des pen* es. des ligures, des expressions du Nouveau Testament, c'est dans l'Ancien de préférence que Clément puise à pleines mains. Au reste, la /* *(dementis,* dans tou** les dogmes qu'elle énonce, insinue ou présuppose, lied que le miroir et l'écho de renseignement des 1poires.

Saint Clément, en parlant de Dieu, fait ressortir ses principaux attributs, sa bonté, sa miséricorde sa puissance créatrice; c'est un Dieu prodigue de son amour et de *es bienfaits, c. xix, un pore, c. xxm, xxix, xxxv, en même temps qu un maître, πιντοχράτωρ ἱ<σπότη . Non content de combler l'homme de ses dons, il prépare aux justes une récompense qui sera un épanouissement dis biens de la grace, c. xxxv, 2. Avec saint Pierre et saint Paul, le< justes iront aussitôt après la mort dans le lu u saint, c. v. 7. et leurs mérites seront manifestés au jour ‹lu jugement, c. L, 3. Les Ct)1|ls lnû||K>s |(S_ susciteront au dernier jour. Saint Clément fait voir dans les phénomènes de la nature plus d un symbole de l.i n surreclton de la chair, dans l'exemple de Jé-SUS-Christ. notre chef, un clair pr. sage, dans la parole de Dieu un sûr garant, c. xxtv-xxvt. Notons qu'en paraissant croire à la lin prochaine du monde, saint Clement s'est gardé de verser dans les illusions du imitéliai isuie.

Lu dans sa nature, le Dieu de la lettre aux Corinthiens n'est pas le Dieu solitaire et abstrait du monothéisme populaire juif. Il peut porter et porte la Trinité chrétienne. De ce mystère de la Trinité, la lettre parle en termes aussi simples que nets, comme d'un dogme connu de tous les fidèles, c. xlvi. lvui. Saint Basile de Césarée, *he Spirilu Sancto,* c. χχιχ, */*. G.,* t. xxxn, col. 201, opposera précisément aux pneumalomaqucs un texte du c. lvui de la /a *Clementis :* « Dieu vit et le Seigneur Jésus-Christ, et le Saint-Esprit aussi. » Aîm», dans l'unité numérique de la nature divine, Clément reconnaît 1res nettement trois personnes. A côté de Du n, il place Jésus-Christ et le Saint-Esprit. C'est par cet esprit qu'ont parlé les écrivains sacrés, c. vm, 1; xlv, 2; c'est parcet esprit que Clément lui-mème écrit, c. txiit, 2. Nous n'avons, dit-il, c. xi.vî, 6, .‹ qu'un Dieu, un Christ, un seul Esprit de grâce répandu sur nous. » Dans une formule de serment, il invoque comme garants de sa parole 7 ûto; ὁ κὐριο , 'Ιησοὺ Χρίστο χα'ι το πνβΟμχ το ἅγιον, c. lvui, 2. Sans insister sur les relations intimes des trois personnes, saint Clément ne laisse pas d énoncer, c. xxxvi, 2, 5, en citant l'Épilre aux Hébreux, I, 3-13, le dogme de la génération du l ils, et l'on peut dire qu'en plaçant toujours le Saint-Esprit après le Père et le Elis, non au-dessous d'eux, et en saluant le Saint-Esprit comme l'organe de Jésus-Christ dans l'Ecriture, c. XXII. lui, il insinue la procession du Saint-Esprit *ex utroque.*

Toute imprégnée de la doctrine et parfois même du langage de saint Paul, la lettre aux Corinthiens proclame implicitement comme explicitement la divinité de Jésus-Christ, c. n, xxxvi, xi., xi.ii, XLiv. Ainsi, en Jésus-Christ deux natures, l'une divine, puisqu'il est le Eilsde Dieu, c. xxxv, 4, l'autre humaine, qu'il a prise, corps et âm·», dans le temps, puisqu'il vient d Abraham κατὰ σάρκα, c. xxxn, 2, et qu'il s'est inséparablement unie, c. XVI, xxm, xi.ix. Avec l'intégrité des deux natures, saint Clement visiblement présuppose l'unité de la personne, c. xlvi. Jésus-Christ, exempt de péché, nous a été sur la terre un modèle achevé de toutes les vertus, c. III, XVI, xvii, et passim, et, par sa mort sanglante, il a racheté tous les hommes, c. vil. La mort de Jésus-Christ n'a pas été seulement un modèle d'humilité, de patience, etc., elle a ‹ b* le grand sacrifice de réconciliation entre le ciel et la terre, c. χι.ιχ, un sacrifice que le mourant a librement offert à Dieu et dans lequel il l iait a la fois prêtre et victime, c. vu, xlix. Parson *ang Jésus a racheté tous les hommes, c. xn, 7. 11 est donc notre salut, le pontile de nos offrandes, l'avocat de nos faiblesses, c. xxxvi, 1, noire grand-prêtre, c. LXiv. C'est par lui que nous rendons gloire a Dieu et que nous le prions, c. lvui, 2; i.xiv, 3. Nous devons aussi l honorer lui-même, c. xxi, G. La résurrection du Sauveur, c. x\iv, est la clef de voûte du christianisme, c. xi.u; par là Jésus est glorifié, c. xxxvi, et, â la lin des temps, il jugera boiiveraineinent lo monde, c. XLVI, XLIX, L.

Le sang de Jésus-Christ, rançon du genre humain, mérite a tous ceux et à ceux-là seuls qui ne le rejettent pas, le pardon des péchés, la sainteté, l'amitié de Dieu. L'homme peut toujours faire pénitence et se repentir, c. vu, 5-7 ; vm, 2. 5. La justification est le fruit de la foi et des ipiivres tout ensemble. Avec saint Paul, Clément enseigne que les élus n'ont pas obtenu la clou :

par leurs œuvres, mais par la volonté du Dieu. Ils ont été justifies parla foi, c. xxm, 3, L ta fui, telle que le saint l'entend, est au premier chef un acte d'obéissance, qui implique l'espérance et, au moins dans un certain degré, la charité. La foi e>l la base de nuire justification, c, xxxn, mais elle n y suffit point, c. tx-xx, xxx, Sans la foi. pas de salut pour l'homme. Mais la fui requiert et inspire les œuvres, c. XXXIII, xxxv. 2; xlix. tas œuvres sont la preuve extérieure de la foi. l'attestation de sa vitalité. Si Abraham a été béni, c'est qu'il a accompli, par la foi, la justice ‹ l la v» nié, c. xxxt. Saint Clément se place ainsi au point de vue du saint Jacques cl regarde comme inefficace la foi sans les œuvres.

D'ailleurs, l homme a besoin de la grâce de Dieu, c. vm, xxvi. Celte grâce, c'est l'action surnaturelle de bien aU'dedans de nous; elle éclairé l'intelligence, réconforte la volonté, transforme l'âme, c. XXXV! XXXVIII, et passim. Impossible, sans celte grâce, de nous sauver, c. xvi, xvii, xvni, L, el passim. Celle grâce» nous précédé et nous escorte dans toutes les étapes de notre justification, c. xxxn, XXXIII. Elle ne nous est pas due. Nécessaire, elle est entièrement gratuite, c. vu, vm, xlix, !.. Dieu toutefois ne l'a jamais refusée, même en de! ors d'brael, c. xxix, i.xtii, ni ne la refuse A qui la demande cl n'en abuse point. Personne, dès l'origine du monde, qui n'ait pu se sauver par la foi, c. xxxn.

Outre l indication des caractères généraux de l'Eglise — unité foncière, c. xlvi, visibilité, c. xlvi-xiah, indestructibilité, c. xlvi, nécessité pour le salut, c. i.xii — la lettre aux Corinthiens met en pleine lumière l'institution divine de la hiérarchie ecclésiastique el lj primante du Saint-Siège. Il y a dans l'Eglise deux éléments distincts, le clergé el les laïques, c. XL. Les apôtres, dépositaires de l'autorité de Jésus-Christ, se sont donné des successeurs, afin d'assurer dans l'Eglise la perpétuité de leurs pouvoirs, c. xlii. Bien que saint Clément, au c. xi.li. ne parle que des évêques el des diacres, et qu'ailleurs, il se serve indifféremment des termes d'évêque el de prêtre. >l ne laisse pas de distinguer trois ordres dans la hiérarchie sacrée : celui des évêques, c. xliv, dont l office principal est de présenter « l'offrande des dons »; celui des prêtres, πριοβΰτιροι, qui oui remplacé les prêtres, Uptîç, des Juifs, c. XL ; celui des diacres, qui sont préposés au soin des choses extérieures, el qui sont aussi les ministres du sacrifice. Voir de Smedt, S. J.. C'ongrès scient. internat, des cathol., Pans, 1888, t. ll> . 303 sq.

Il faut être soumis aux prêtres; ils sont les chefs, c. I, 3; les guides des âmes, c. lxih, l. Il faut les honorer au lieu de les priver '•ans raison de l'exercice de leur charge, comme ont fait les Corinthiens, c. xliv. 3, >. 6; XLVii, (ɔ. C'est l'envie qui a produit chez eux les dissentiments, c. ni, i-vi. Point de division dans le corps du Christ, c. xlvi, 6. L'obéi'•'ance et la charité, c. \i ix. s'imposent à tout chrétien. Cf. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat,* Louvain, 1900, p. 157-161, 266*270.

L'intervention de la communauté romaine dans les troubles de Corinthe atteste enfin la suprématie de l'Eglise de Home. Témoignage d'autant plus éclatant et décisif que l'intervention, selon toute apparence, était spoilt aine. Au premier siècle, du vivant de l apôtre saint Jean, le successeur de saint Pierre, c. v, se reconnaît le droit et le devoir de rétablir l'ordre dans toutes les églises particulières ou l'ordre est trouble. Le ton de sa lettre respire d'un bout a l autre culte intime conviction. Quand, par exemple, saint Clément exprime lu regret ‹le n'avoir pu s'occuper plus tôt de l'Eglise de Corinthe, . t, XI.Vil, quand il déclare qu'au cas où la révolte continuerait, il aura, lui, la conscience d'avoir rempli sa mission, c. i.tx ; n'est-ce pas l'attitude d'un juge qui lient la place de bien? N'est-ce pa* le langage d'un supérieurâ scs subordonnés? Cf. Schwane, *Daymengcschichle,* 2· édit., Eribourg-en-Brisgau, 1892, t. I, p. 141-142; Harnack, *Lehrbuch der Dogmrngcsehirhte,* & édit., l ribuurg-en-Brisgau el Leipzig, 1804, l i. p. 414.

bans les c. tix-LXI, saint Clément formule une longue prière, qui nous fournit un exemple remarquable du la pliure liturgique a la fin du i«r siecle.

I. fcnrrioxs. — L'édition *princeps* de la lettre aux Corintbirn* est cello de P Jun iw (V ungh Oxford. 1633; 2· édit.. ÎG3L Do notnbreUM> édition* ont été faites depu/* li.r·* jUMpi'a celle tir tillgenfetd, Aui/um Trfttamen/uni ejr/racanonem *receptum.* taqaig. 1866. Edition* moderne* el plus cnmpbte·. par C Ti»- cb‹ nd'>rf. In-4'. tatpxig, 1873, par Mgr Bryeonio*. in-8*. Constantinople, 1875, par v· n Gebhardt H Harnack, dans *Palruin npo~ BtolicoruiH opera,* fasc. 1. 2" édit.» ixdpdg. 1<7d; par lJgblfoot, dans *Thr Apostolic Fathers,* part. I, !»ndre*. 1<M), I I, p. 129-1U». 421-174; texte syriaque, par Bendy-KenneU, ιη-β9, Cambridge, 1KXJ; par B. Knopf, lxnpzig. 1KM), dans *TrJrtr un<l Untrr». zar (icschtchle der attchrislh Lateratur,* n^uv tér»e, t. v, fasc 1; par Funk, dan» *Patres aposfolici,* in-£~, Tutrnrae, 1901, p. 08-181; par J. Viwni. Borne, 1901; par il. lfenimer. Parla, incn

H Thavalx. — Up* us, *i)r Clrrnmtis Jlumani epistola ad Cor, priore disquisitio,* 1856 ; Duchesne. Zuber />/<>, paris. 1*H6. t t, p. 123-124 ; A. UgbU*K>t, *The Apostolic Fathers,* part. I, S. *Ch ment of Home,* L ndrm, 1890 ; *Prolrjomena* dca *Patres aposloticî,* de Funk, t. i. p. xxxu-ı ; Bruit. *De· c> Brief des Klemms voa Hom an die Curiuther and ^e»ne gcsclachtt. Bedeutung,* in-8·, Fribourg. 1883; XX rude, *Umer· suchangen ub<r den ersten Klentensbrief,* in-8·, GœUingue, 1891 ; L< (inné. *Dus Juitettchristentum der Cikirche und der lii n f des Ktnnens* Aonuntu·, dan» Arvr *Jah> bitchet che Théologie,* 1892, t, i, p. 325-488; Kruger, (λ **chu hic der tiltchi i9t. Uteratur,* Fnbourg-en-Brlsgau. 1806, <7. Harnack, dans *Tı rtc und l ntci·..* , n· uv. série, 1900, t v, p. 70-80.Courtois, *I/Fpitre de Clement de Borne,* in-8·, Montauban. 1894 ; Bang, *Studirn obéi den Cleiiiensbricf,* dan> *The I. Studien und Kn· tikcn,* 1806, L ixvi, p. 4,3-486; J. Cirgg, *Tin episSU o[eaud Clement,* Lc*ndru». 1899; Heurtivr, *Le dogme de la Trinité dans CÈpitre de suint Clément de Home et le Pasteur tTHerma*,* in-8·, Lyon, BXM); A. Ehrbard, *Die altchristh tJteratur und ihre Erfurschung run îHbhtPüü,* Fnbourg-en-Briagau. 1900, p. i«8-80; A Slalil, *Pah isti^chr (nh › fuchto jen* L< *yz* 1901; Scbercr. *l>< r t rst< hlemrf-sbrief* un *da Ccrmlher,* nne, I.V2; Bruden, *the Verfas^ung der hirche,* Mayence. 19Ui; I). Voiler, *Die up stvliSChrn Vdterneu uni rsucht,* Lcyd -, 1901. I. i; Bardenhewer. *Gr^chichte der altkirchhcher Litterutiir,* Fribourg-cn-Brisgau. 1W2, t. i. p. 08-113; *Ijcs Pvres de FÉgline,* 2· êdil. franç.. Pans. 1904. t l, $8; Hurter, .Vome» *elator,* 3* edit , Inspruck. 19u3. t I, col. V7 . J. Tixcn nt. *Hmtoii e des dugn>es.* Pans, ItKû, t. I, p. 118-122; P Montagne, *La doctrine dr onnt Clement de Hume sur la f'ersonne et l'aruvrc du Ch· ist,* dans la *llcvue thomiste.* Juillet-août 1905. P‹ ur une biblIcgmi tie plus complete, voir I 1. Chevalier, *lleprrtun'r. lho^bibllograyhte,* 2· édit., Paris, 1904, t. I, col. 948-95L

IL CLÉMENT I'r (Homélie ou prétendue seconde Épîtrc do saint). — L Nun-aulhvnlicil< et vrai caractère. IL Lieu d'origine et auteur. 11L Doctrine.

L Nox-vt Tilt XTB'IT! CT VRAI c.vr.xcTLiu . — A la suite de la lettre authentique de saint Ch inent de Home, on trouve, dans les manuscrits grecs el syriaques, aussi bien que dans les éditions, une vieille homélie, qu'on appelle en general, depuis le v* siecle, la seconde lettre de saint Ch inent aux Corinthiens, *//* Clementis.* A l'ancienne version latine prés, la transmission des deux « lettres · est la même; l'abbé Paulin Martin a publié eu outre, avec une traduction latine, un fragment svriaque delà *//* Clementis,* provenant dune autre source que le manuscrit de Cambridge, J. IL Pilra. *Analccla facra.* Pans. 1883. t iv. p. 1-2. 276. Bien que le texte de *YAleaandrinm,* edit? par Junius en 1633. s'arrêtât au c. XH. 5. Z\ *G.,* t. t. col. 329-318, de pénétrants critiques, notamment DodvveH et Grabe, ne laissèrent pas d'y reconnaître, nonobstant le titre, un lambeau d'hoiiu be. ta découverte du *Codex Hierosolymitanus* (1875), un nous rendant le texte complet de celte pièce, a mis hors de conteste le vrai caractère de la *//* Clementis,* instruction morde, vuvûcatx, c. xvn. 3, 5, suu> la forme d un discours écrit pour être lu â l'église, après la lecture de l Lcrdure sainte. Par la s'explique sa présence

d.»ns les manuscrits de la Bible. Ids quo l'.-tterandri- *nus,* el Rasage de la lire dans les églises. Les critiques modernes, sauf toutefois .Mr Bryennios el M. Nirsclil, *Patrologie,* Mayence, 1881, t. i. p. 70, en rejettent unanimement l'authenticité. Le fait que les *ancient,* pour parler avec Eusèbe, *II E.,* III, 38, *P. G.,* l. xx, col. 293, n'ont pas connu la *//* Clementis,* le contraste saisissant du style lourd et embarrassé de l'opuscule avec le strie du pape saint Clément, les ciblions empruntées par fauteur à l'Évangile des Égyptiens, et l'allusion, c. ix, P. *G.,* 1.i, col 311 sq.,aux théoriesgnosliques qui niaient la résurrection delà chair, lout concourt à désavouer la paternité littéraire de Clément de Borne el à reporter la date de lhomélie vers le milieu du n< siècle, ou même un peu plus bas.

II. Lieu d'origine et AUTEUR. — Mais, sur le lieu d'origine et l'auteur de l homélie, l'accord cesse et ne semble pas près de se refaire. L'étude des expressions caractéristiques du texte, des sources de l'auteur et de l'histoire du canon du Nouveau Testa ment a décidé M. Hilgenfeld, depuis la découverte et la publication de l *Hierosolymitanus, Novum Testamentum extra ca~ nonem receptum,* 2· édit., Leipzig, 1876, p. XLIX, a tenir la *II· Clementis* pour une œuvre de la jeunesse de Clément d'Alexandrie. E. Renan, *L'Eglise chrétienne,* Paris, 1879, p. 399,et M. Batillol, *La littérature grecque,* Paris, 1897, p. 65, frappés de la conformité de pensée eide langage qu'ils remarquent enlre la *//* Clementis* et le *Pasteur* d'Hermas, inclinent à voir dans l'opuscule une œuvre, sinon de la même main que le Pasteur, au moins du même milieu et du même temps. Selon M. Stahl, *Palristische Untersuchungen,* Leipzig, 1901, p 280-290, Hermas en personne aurait composé la *11· Clementis.* M. Harnack, s'appuyant, d'une part sur la lettre de saint Bénis de Corinthe à l'Église de Home, l usébe, *H. E.,* iv, 23, II, P. *G.,* t xx, col. 388 sq., de t autre sur la synonymie courante des termes *d'Epistula* el de *Tractatus,* identifie l'opuscule avec la lettre que le pape Soler écrivit à Corinthe el qui, paralt-il, y lit une impression profonde. *Pie Chronologie,* t. t, p. 138 sq.; *Zum Ursprung des sag. II Clemensbrief,* dans *Zeitschrift fùr die neuteslamentl. Wissenschaft,* 1905, i. i, p. 67-72. Soter, après avoir prononcé son homélie à Home, l'aurait envoyée, non probablement sans quelques retouches, a Corinthe vers l'an 166, au début de son pontificat. L'opinion vivement soutenue par Funk, dans *Theol. QuartaUchrift,* 1902. p. 319sq.,et par M. Bardcnhewer, *Geschichte der allhirchl. Lilt.,* Fribourg-tn-Bri^gau, 1902, t. t. p. 188 sq., et communément admise aujourd'hui, se prévaut d'une allusion très probable aux jeux isthmiques, c. vu, P. *G.,* I. 1, col. 337, pour faire de Corinthe le berceau de l homélie : c'est à Corinthe que la I· et la *II· Clementis* ont été accouplées, c'est de Corinthe qu'elles se sont répandues ensemble dans Je monde chrétien. Celte opinion à base étroite n'v*l pas sans soulever des ob|ections et éveiller des m< fiances. Voir Ehrhard, *Die allchrisll. Lilt.,* part. I. Fnbouig-en-Brisgau, 1900, p. 80; Funnel, *L'homélie clémentine,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* février 1905, p. 170.

111. Doctrine. — le *Morale.* — L'auteur de l'homélie, quel qu'il soit et d'oû qu'il soit, d Alexandrie, de Home ou de Corinthe, parle surtout de morale. Sans un plan nettement tracé, il exhorte en définitive ses auditeurs, qu il appelle ses < frères et sieurs »,à la reconnaissance envers Dieu et à la vertu. Avec la nécessité des bonnes *-utres qui nous servent à payer de retour les bienfaits d» Dieu, ἀντιμισΘια. c. 1, ni, vi, vin, xi, *P. G.,* I. i, col. 331. 333, 335, 316. 312, 315, c. xvn, xix, il prêche h nécessité et l'efllcacité pour les pécheurs de l'aveu, tÎQjxoAÔ'ffet de la pénitence, c. vin, ix, cul. 311,311, c XIII, xiv; mais, de l'aveu il ne dit qu'un mol. tandis qu il insiste sur h pénitence, elle aussi une αντιμωΟ x, que l'homme peut toujours faire sur la terre, jamais au delà, c. vin, col. 311, el dont l'aumône est l'œuvre capitale. au-dessus du jeûne et de la prière, c. xvi; nulle part il n'est ici question de l'absolution sacramentelle.

2° *Dogme.* — Dans l'homélie la théologie dogmatique trouve néanmoins à glaner. Li *II· Clementis,* en effet, soiniv par une affirmation énergique de la divinité de Jésus-Christ, c. I, *P. G.,* t. I, col. 329, el indique au passage sa double nature1, c. ix, coL 311. Jésus-Christ, envoyé aux hommes par « le seul Dieu invisible », est le Sauveur du momie, c. xx; il a beaucoup souffert pour nous, c. i, col. 332, ce qui semble bien impliquer chez l'auteur l'idée d'expiation; il nous a fuit connaître « le Père de la vérité », c. m, col. 333, et nous a procuré l'immortalité, c. xx. On rencontre aussi deux fois le nom du Saint-Esprit, c. xiv; mais peut-être que l'auteur, après Hermas, confond le Saint-Esprit et le (hrist. *Sub judice lis est.* Le modalisme d'ailleurs a marqué de son empreinte le langage de la *II· Clementis.* Aux cotés de fésus-Christ nous apercevons l'Eglise, qui est l'Ève, l'épouse, l.i chair du Christ, préexiste avec lui a la création de l univers et, avec lui. renferme la raison dernière de la creation, c. xiv. Eglise une, devenue visible de spirituelle et invisible qu'elle était d'abord. En représentant le Christ et l'Eglise comme deux éons célestes, el leurs rapports comme de< rapports de sexe, l'homéliste a parlé peut-être la langue de l'école de Valentin, pour payer son tribut â la mode du temps. 11 nomme le baptême d un nom assez rare un sceau, c. vn, vin, qu'on doit conserver pur el immaculé afin d'obtenir la vie éternelle el d'éviter l'enfer, c. VI, vn. On le garde en observant les commandements de Dieu. II n'est fait mention que des *presbytres,* c. xvn; pas un mol des ἐπίσζοποι. Enfin, l'eschatologie de la *II· Clementis* se peut résumer dans la croyance millénariste à l'imminence de *Vépiphanie* de Dieu, quoique le jour nous en demeure incertain, c. XII, col. 315 sq.; dans la proclamation du dogme de la résurrection de la chair, c. IX, coL 341 ; dans la foi â l'éternité de l'enfer, c. vi, col. 887, c. xv, xvn. aussi bien qu'à l'éternité de la béatitude céleste, c. v, col. 315; c. xi.x, col. 8.

Li *II* Clementis* est reproduite dans toutes les éditions des Pères apostoliques. Cf. Funk, *Patres aposlollct,* 2' édit., Tubingue, 1901, t i, p. ii-v. C'est fédillon prineqs de Cotclîcr (1672), qui se retrouve /'. *G.,* t. i. Pour les questions critiques, outre les auteurs cités dans l'article, voir Funk, *lue. Cit.,* p. I.-I.IV; Bardcnhewer, *Geschichte der altkirchl. Littéralur,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 107 sq. ; *Les Pères de ΓEglise,* édit, franç., Paris, 19M, t- I, p. 58. Sur la doctrine, Tunnel, *toc. cit.,* p. 472-480;J.Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1905, t. i, p 132-134·

P. Godet.

III. CLEMENT Pr (écrits attribués Λ saint). — Tel était dans l'Eglise primitive le prestige de saint Clément de Home, que nombre d écrits anony mes se sont comme à l'envi couverts de son nom. Il sera parlé des principaux, du roman ébionite des pseudo-Clémentines, des lettres aux vierges et des décrétales de saint Clément, à l'article Ci.l mentins *(Apocryphes).* Les Constitutions apostoliques, au v siècle, sont censées rédigées par Clément, *P. G.,* t. i, col. 557-1156. Voir Constiittions APOSTOLIQUES. Les 8| (85) canons grecs, dits des apôtres, étaient attribués à saint Clément, disciple des apôtres, voir t. II, col. 1605-1612, ainsi que les 127 canons coptes-arabes, qui ne sont qu'une partie de FOctateuque de Clément. Voir t. il, col. 1612-1618. Plus tard encore, une liturgie syriaque a l'usage des jucobiles, distincte de la liturgie du VIIIe livre des Constitutions apostoliques, se présenta sous le nom du même pape, l ue traduction latine, faite sur le ms. 3921 de Colbert (Bibliothèque nationale, ssriaque 76), a été publiée par Honaudot, *Liturg. oriental, collectio,* Paris, 1716, t. n, p. 186-201, et rééditée, *P. G.,* t. II, col. GttMMG. Cf. Villien, *L'abbà Euscbe Henaudot,* Paris, 1904, p. 197.

P. Godet.

2. CLÉMENT II, pape, successeur du Grégoire VI, élu le 24 décembre 1046, décédé le 9 octobre 1047.

Suidger. évéque de Bamberg, chapi lain de l'empereur Henri III, avait suivi son maître en Italie ou trois pontifes prétendaient à la liare, et ou quelques Romains avaient sollicité l'intervention de l empereur. Des trois papes en prés< nce, Grégoire VI avait seul des droits sérieux, voir Bl.NOïT IX, col. 651. mais son election n avait pas été exempte d'irrégularité, ni d'un soupçon de simonie, et dans le synode tenu â Sulri par IVmpi tour il dut se démettre de ses fonctions (20 décembre 1046). Arrivé à Home, Henri III, dans un synode du 24 décembre, nomma Suidger évéque de Home. Celui-ci prit le nom de Clément II. Le lendemain, jour de Noël, le pape couronna l'empereur Henri el sa femme l'impératrice Agnès a Saint-Pierre; il donna au prince la dignité de patrice avec le droit de présider â la désignation du papeel de l'instituer : *ut ad ejus nutum sancta Homana ecclesia nunc ordinetur ac praeter ejus auctoritatem aposlolicu' sedi nemo prorsus eligat sacerdotem*. Pierre Damien. Le coup d'autorité de l'empereur était plein de menaces pour l'avenir, et les pontifes successeurs de Clément H auront bien de la peine â détruire, sous l'influence d'Hildebrand, la prépolence de l'empereur dans les élections ; mais sur le moment, il tut ressenti comme un bienfait par Pierre Damien el par les amis de la réforme, car il s'agissait d'arracher le saint-*irge aux influences indignes qui disposaient des élections depuis plus d'un siècle.

Le pontificat de Clément II fut trop court pour lui permettre un grand déploiement d'activité. Il condamna sévèrement la simonie dans un synode romain (5 janvier 1047), mais sans forcer à résigner leur office les clercs ordonnés par un prélat simoniaque. Il suivit l'empereur dans son voyage en Italie et en Allemagne; il avait conservé son évêché de Bamberg qu'il affranchit de toute sujétion à l'égard du siege métropolitain de Mayence. Revenu en Italie, dans l'Etat romain, Clément II y mourut le 9 octobre 1047. Son successeur fut le pape Damase 11.

JhÎTS, *Regesta pontificum romanorum,* 2· <5dit., 18*5, t. 1, p. 525; Vie et lettre» do Clément H dans Mansi, t. xix, p. 619 aq.; Watterlch. */'onti/ïeum romanorum vilse,* Leipzig, 1862, t. i, p 73; Steindortf. *Jahrb. dcsdeutæhen Rrichs unter Heinrich Ht,* Leipzig, 1874, t. I, p. 313; Hodler, *Deutsche Piipste,* Ratisbonne, 1839, t. I, p. 233; Gicscbrcclit, *Deutsche Kaiserzeit,* 5· édit., Brunswick, 1885, t. n, p. 415; Grogoroviu.% *Gesch. der Stadt Hunt. î*ʰ *Mittelalter,* V édit., 1890, t iv, p. 52; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* 1896, t. ni. p. 589; Martens, *Die Iksclzuny des pacpsilichen Stuhlrs,* 1*87.

H. Hemmeh.

». CLÉMENT III, pape, successeur de Grégoire VIII» élu le 19 décembre 1187, décédé le 20 mars 1191.

Cinq pontiles se succédèrent sur le siège de Home dr 1181 à 1198, dans le court espace des dix-sept années qui séparent les deux grands regnes d'Alexandre 111 et d'innocent HL Le pouvoir pontifical était alors à l'apogée. Grégoire VIII axant disparu après un régné de deux mois seulement, le 17 décembre 1187, le cardinal-évêque de Palesirine, Paul Scolari, Romain de naissance, fui élu le surlendemain 19 décembre 1187, dans la ville de Pise, cl prit le nom de Clément III.

Trois problèmes toujours renaissants s'imposaient â l'attention des pontile* de la fin du xii· siècle: celui du pouvoir temporel à maintenir contre les Romains, celui de l'équilibre italien constamment menacé du côté de l'empire ou de la Sicile, el celui de la croisade. Jérusalem venait d'être prise par Saladin le 3 octobre 1187 el ce lui «loue la croisade «pii occupa d abord le pape: la guerre sainte fui prêchée en Europe, en même temps qu une véritable réforme ecclésiastique qui fut embrassée par beaucoup de membres du clergé, des évêques cl même par nombre de cardinaux. A l.i diète de Mayence, Frédéric Barberousse, malgré son âge, prit la croix ; Philippe-Auguste, roi de France, Henri II, roi d'Angleterre, et son fils Richard la reçurent aussi. A la vérité, il fallut presser les deux roi* el même les menacer de peines spirituelles pour les amener â exécuter leur* engagement* Philippe-Auguste répondit aux menaeo avec hauteur au nom de l indrpendance de sa couronne. La guerre des deux rois ayant pris fin en 1189 par Li mort de Henri II, la (troisième) croisade put s'organiser en 1190. La mort malheureuse de Fréd* rie Barln·rousse a la traversée d une riviere en Asie-Mineure, les qui relies des rois de France el d Angleterre encompromin nl le succès. Apres la prise de Sainl-Jean-d'Acre (Ptolémaïs) en juillet 1191, Philippe-Auguste r< vint en Europe par Borne, ou le pape venait de mourir. Richard (àrur-de-Lion, demeuré seul, ne put que faire inutilement preuve d une brillante valeur et s'en revint après la conclusion d'une trêve avec Saladin.

Plus heureux que ses prédécesseurs dans sc> rapports avec les Romains, Clément III put rentrer dans Rome (11 février 1188) et y résider en paix jusqu'à sa mort. Par un traité conclu avec les Romains (31 mai 1188), le peuple abandonnait la plupart des droits précédemment conquis el s'engageait a défendre contre tout agresseur les droits du saint-siege. La magistrature sénatoriale, qui axait été créée pour entamer l autorité du pape et que l importance des préfets avait déjà beaucoup réduite, tombait dans la dépendance du saint-siege.

A l'égnnl de l'empire. Clément III réussit i terminer une vieille querelle pendante depuis le règne d'Crbain Ht au sujet d'une election au siège de Trêves. H sacrifia l'archidiacre Folmar, l'ancien candidat du saint-siege qui s'était rendu insupportable, et l'empereur cessa de soutenir le prévôt Rodolfe (Jaffé, n. 16423), d»· "orle que le chapitre put élire un évêque incontesté (1189). La situation politique devint délicate a la mort du roi de Sicile,Guillaume II (16novembre 1189). Sa fille Constance était mariée avec Henri, le fils de l'empereur. Ür la politique traditionnelle du saint-siege ax-ail pour objectif d'empêcher la jonction des deux couronnes d Allemagne el de Sicile dont l'étreinte eût menacé le petit Etal pontifical. Aussi Clément 111 s'einpres>a-t-il d'accepter l'élection que firent les prélats el barons siciliens de Tancrède, comte de Lecce, bàtanl d'un tils de leur premier roi Roger IL Quand Henri, que la mort de Barberousse en OnenI (1190) venait delever à l'empire, xml en Italie pour essayer de reconquérir le royaume de sa femme. Clément III était mort (20 mars), laissant à son faible successeur le reglement de celle atlaire épineuse. Voir Celestin III.

Li correspondance de Clément III témoigne de sa sollicitude pour les monastères auxquels il accorde la confirmation de leur privilege el des lettres de protection ; elle contient aussi de nombreuses décisions en matière de mariage au sujet des empêchements el des cas particulier* «pii en naissaient. Jatfë, η. 16563, 16595, mariage des Juifs el Sarrasins convertis, η. 16612, 1661 ï, 16624, 16637, 16639, 16642, 16643.

Heuloccasion de régler plusieurs affaires de hiérarchie particulières: c'esl ainsi qu'il affranchit l'Eglise d'Ecosse de toute sujétion à l'égard de la primatie anglaise, en la soumettant directement au saint-siege ; il promit de ne lui envoyer comme légats que des Écossais ou du moins diis personnes de son propre entourage. Jaffé, n. 16173; en Allemagne, le siege de Hambourg-Brème devint le centre d'une province ecclésiastique à laquelle durent re**orlir les sieges de Lubeck. Schwerin, RdUebourg et t I xkuelL Jaffé, n. 16325« 16328·

Chinent 111 canonisa l'évêque Otton de Bamberg, l'apôtre «le la Poméramie. Jaffé, η. 16411. 16412, et Etienne de Thiers, le fondateur de l'ordre de Grandmont dont il approuva aussi la regie telle «pie l'avait fait amender le pape Urbain 111. Jaffé, n. 16298. A l'exemple

du pipt' Alexandre III, Clément III prit les Juifs sous sa protection. Jaffé, η. 16577.

JeJTé. Tî<7r*bi *pordificum romanorum, 2** édit., 1888, t. il. p. 535. W dtrri· b. *Poiitif. rom. vit***, I Iî, p. 663-7il7; Man-i, f. xxil, a I. 543-574; *P L.,* t.cciv, col. 1275; Paul Schcffer-Boiehont, *Kaitrr Friedrich* letzter Streit mit der rômt*chcn Curie,* Berlin, 18116; Th ToecJic. *Kawr Heinrich \1,* Leipzig, i>67; Gregororiui, *Ge*chichte der Stadt Hom,* 4· édit., t. iv, p. 582; HHele, *Concihetvje*chichte, 2* édit, par Knœpfler. t V, p. 737; Bodecanachi, *l.e* institution* communale* de Home* .wt us *la papauté,* Paris, 1901, p. 42.

II. Hf mmer ,

***U.* CLÉMENT IV,** pape, successeur d'Urbain IV, élu le 5 février 1265. décédé le 29 novembre 1268.

Gui Le Gros était né à Saint-Gilles m· le Bhôno. Potthast, η. 19750. Il lit carrière d'.ibord a Paris, ou il devin· avocat et conseiller du rui Louis IX. S'étant marié, il eut deux lilies, Ma hi lle et Cécile, dont l'une entra plus lard dans le cloilre et l autre lit un modeste mariage. Apres la mort de sa femme. Gui Le Gros entra dans le clergé· (vers 1247); ses connaissances juridiques son aptitude aux affaires cl ses vertus lui lirent parcourir rapidement les degrés de la carrière ecclésiastique; évêque du Pu y en 1256 ou 1257, archevêque de Narbonne en 1259, il fut créé cardinal-évêque de Sabine en 1262 par Urbain IV. C'est en celle «piaillé qu'il remplit diverses missions et notamment celle de légat pontifical en Angleterre, ou des troubles étaient nés du conflit entre le roi Henri et le comte Simon de Montfort. Il revenait d'Angleterre lorsqu'il apprit qu'après la mort d'Urbain IV, 2 octobre 1264. le conclave réuni à Pérouse l avait élu à l'unanimité. Son assentiment a l'élection étant du 5 février 1265, c'est de ce jour «pie lon «latr son élévation au souverain pontificat.

Clément I\ héritait de ses prédécesseurs une politique dont les grandes lignes avaient ‹'té tracées *ne varietur* par Innocent IV et qui comportait une lutte sans (reve contre la descendance de l'empereur d'Allemagne, Frédéric II. Celle-ci était représentée par Manfred. fds naturel de Frédéric II, qui avait pris pour lui l i couronne de Sicile, promettant de la transmettre à Conradin. petit-fils légitime de Frédéric, mais à «pii son jeune âge ne permettait pas de prendre en main la lutte contre le pape et les soins du gouvernement. Pu fait de ce conflit déchaîné parla politique d'Innocent IV, il existait une terrible anarchie en Allemagne, ou se déroulaient les scenes du grand interrègne, et en Italie ou aucun des partis, guelfe ou gibelin, ne parvenait â l'emporter. C'est avec peine que Clément IV put traverser le nord de l'Italie et venir à Pérouse rejoindre le sacré-collège apres son élection. Il maintint l'oll're «pie son pr décesseur avait faite de la couronne de Sicile â Charles d Anjou, le plus jeune frère du rui Louis IX. Dès l'arrivée de Charles â Home, ou le pape l avait désigne pour remplir quelque temps la dignité sénatoriale, Ch inent IV put comprendre que ce prince, capable, mais autoritaire, ambitieux, violent et avide, serait un voisin plus dangereux que Manfred. Il parait avoir soupçonné l'intérêt qu'il y aurait à s'entendre avec ce prince dont la présence sur le trône de Sicile suffisait a garantir le saint-siège contre la prédominance de l'Allemagne en Italie. Potthast, n. 19552 sq.; Jordan, *Hegùtre* de Clément IV,* p. 371, n. 1015, note 2. Mais le prompt succès «le Charles d'Anjou, «pu défit et tua Manfred à la bataille de Bênévent (27 février 1266), coupa court à ces velléités.

Charles, qui venait de se conquérir un royaume, se garda bien de rouvrir au pape le chemin de la ville de Home : il se contenta d'exécuter ses engagements en se démettant de la dignité· sénatoriale. Mais Clément, accouru de Pérouse a Viterbe, ne put recouvrer la seigneurie temporelle de Home dont la présence d'un s'nateur hostile au clergé. Henri de Castille, ferma toujours les portes au pape Cl'ment IV.

Le gouvernement despotique de Charles d'Anjou facilita au jeune Conradin la revendication de ses droits. Agé· de seize ans, il jiassa ‹l Allemagne en Italie sans se laisser effrayer par l'analhème «le Clément IV (18 novembre 1267). gagna Vérone, Pavie, cl soutenu par les Pisans, les Siennois, marcha sur Home ou il fut reçu en triomphe. Une partie de la Sicile s'élail soulevée en sa faveur. Mais tous les mécontents groupés autour de lui ne formaient pas une année solide. Vaincu par Charles «l Anjou à Tagliacozzo (23 août 1268), il fui poursuivi, arrêté, livré à Charles qui le lit transporter à Naples, piger sommairement et exécuter sur une place delà ville (29 octobre 1268). Clément IV, qui avait si souvent exhorté Charles d'Anjou à la sagesse, à la clémence et à l.i justice. Polthasl, η. 19602, 20086, 20218, 2UW, n'eut certainement aucune part à la tragédie qui terminait la destinée des llohensbufen. Il n'eut probablement même pas connaissance préalable de l'exécution. loin de l'approuver, et déplora sincèrement les excès de la répression sauvage qui sévit dans tout le royaume.

En Allemagne, deux candidats au trône impérial étaient en présence : Alphonse «le Castille et Bichard de Cornouailles,qui firent plaider leur cause devant Clément IV. Malgré· la désolation de l'empire durant un si long interrègne, le pape, en trois années «le pontificat, ne put rien décider; mais il revendiqua pour le saint-siege le droit de décider du choix de l'empereur. L'affaiblissement de l'empire était une garantie de la prépondérance du Saint-Siège dans les alhiires de l'Europe.

Sur plusieurs points Clément IV esquissa les traits d'une réforme désirable. Sa conduite n'ollre pas une trace de népotisme : il écrit à son neveu Pierre Le Gros de Saint-Gilles pour lui faire défense, ainsi qu'a scs attires parents, de venir le trouver en Italie et il promet â sa niece une modeste somme de trois cents livres tournois au cas ou elle ferait un mariage proportionné à sa condition. sans chercher dans la dignité de son oncle un moyen de s'élever. Polthasl. n. 19051. Il met lin â un scandale qu'avaient toléré quatre pontifes, en sommant le comte Philippe «le Savoie,élu depuis vingl-six ans â l'archevêché de Lyon,et «pii n'avait point encore reçu les ordres sacrés, «le «piiller enfin « la bifurcation des chemins » ou il s'arrête depuis si longtemps et de « remplir sa charge de prélat ou de cesser de se jouer de l'Eglise de Lyon ». Potthast, η. 19998. Il révoque des privileges exorbitants, arrachés à ses prédécesseurs â la faveur de leur *v* surchage d'occupation », ou d authenticité douteuse : tel le privilège accordé par Urbain IV au comte de Bar de ne pouvoir en aucun cas être frapp' de peines ecclésiastiques par l'évêque de Verdun son suzerain. Jordan, *Ilrgmlres de Clement IV,* p. 79

Mais par ailleurs Clément IV suit le courant qui entraîne les papes depuis longtemps dans la voie delà centralisation à outrance et du développement sans contrepoids de la puissance pontificale. C'est ainsi qu'il légalise et par là étend l'usage déjà introduit parses prédécesseurs de réserver au pape la noiniii.ilion à tous les bénéfices « vacants en cour de Borne », c'est-à-dire les bénéfices dont les titulaires mouraient dans le lieu de résidence de la cour romaine, *llegistre*,* n 212; Potthast, n. 19326. Boger Bacon se plaint à Clément que dans une pareille Église le droit canon prenne la place de la théologie et que sa connaissance soit plus nécessaire aux clercs que l'élude des Livres saints. Les levées d'argent dans les Églises particulières provoquent des scènes pénibles. Clément se plaint «les injures « vomies » en sa pr«-sence par les députés de l'Eglise de Keims qui étaient venus lui apporter les représentations de la province. Potthast, n. 20133.

Clément IV mourut un mois apres Conradin, le

29 novembre 1208. Il ent poor successeur le pape Grégoire X,

PolthoHt, /k*/r«ni *pontif. roman.,* t. n, p 15U ; Jordan, *Us registres de Clément IV,* 1893 *q.· Mansi, t, xxm, Cfe! 1123-1124, Moratori, *Script. rerum Hal., l.* m *a,* p, 594; t. m *b,* p. 621; Raynaldl, *Annales cccl.,* an. 1205-1208; Marlène, *The-••auras anecdotum,* t. It, p. 130 sq.; Pi»e-c, *Anabcta WJticano,* hmpruck, 187k Cf <4. Clément, S. J., *Dr eruditionr vibr* «on-*Clímonια, rcrum gestarum gloria et panlificatu Clementi* IV,* Lyon, 162'i, Ilnumcr, *(icsch der Ilolir mitaufrn,* I iv, p 491 m, , 613 «q.; Ilcfele. *Concilirngtschichte,2r* édit· par Kn<i |fl<r. t. vi, p 20; Schirrmacher, *Die lelztrn Iluhenstaufen,* 1871 :de Chombner, *Die letTlrn Hohenstaufen und dus Papstum,* 1870; Rœqu.'iri. *Isi cour de Honte et l'esprit de réforme avant Luther,* 1895. t. !I, p. 171 m| ; C. de Chômer, *Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe,* 2" édit., Paria, 1850, t. III, j 154 *q.; J Heidemann, *Puput Klemens IV Eint Monographs,* Munster, 1903, 1904. Diver* écrit* <>nt été attribués a Clément IV, qui août d'un certain Guido Papa (1427-11X1). voir là-dcfr-m* ‹ Jive, *Ilnd. script, reel.,* Gem ve, 1720, p. 641, an. 1205, et Bzoviue, *Cont, Ann. Dur.*, an. 1206 sq.

II. Hemmer .

5. CLÉMENT V, pape, successeur de Benoit XI· élu le 5 juin I305, mort le 20 avril 1314·

C'est à Clément \ que revint la liquidation difficile de la situation laissée par Boniface VIH. Benoit XI, en effet, le successeur immédiat de ce pontife, mourut au bout de sept mois de pontificat et sa mansuétude envers Philippe le Bel avait engagé la politique pontificale dans la voie des concessions. Pourtant l'altitude de Benoit XI n avait pas manqué d'une certaine dignité, tandis que celle de Clément V parut bientôt entachée de faiblesse et même de servilité envers le roi de France.

I.e conclave, qui suivit la mort de Benoit XI, se tint à Pérouse ou le pape venait d'expirer (7 juillet 1301); mais les rivalités des cardinaux favorables, les uns à la mémoire de Boniface, les autres à la France, le firent traîner en longueur. Le mêconh nleinenl des Pérugins força cependant les cardinaux d'en finir. Ils durent jeter les veux sur un prélat étranger au sacré-collège et les intrigues du roi de France firent tomber le choix sur Bertrand de Got, archevêque de Bordeaux, originaire <le Gascogne, et d'une maison apparentée aux familles de Périgord et d Armagnac. Né en I2t'4, étudiant des belles lettres à Toulouse, puis du droit à Orléans et à Bologne, il avait fait une rapide carrière comme chanoine de Bordeaux, comme vicaire général de Lyon près de son frere Bt'raut, archevêque de celte ville, et enfin comme chapelain du pape. Ce fut Boniface VIH qui 1« nomma évêque ile Comminges et ensuite archevêque de Bordeaux. Bertrand de Got reconnut ces faveurs par un véritable attachement. Quoiqu'il eût connu Philippe le Bel dans sa jeunesse, il brava les défenses du roi et se rendit en 1302 au concile convoqué par Boniface VIII, et dans la suite sa fidélité le contraignit de demeurer quelque temps à Home loin de son diocèse de Bordeaux, qui appartenait bien au roi d'Angleterre, mais sous la suzeraineté de la France. Apres la moil de Boniface VIII, Bertrand de Got s'ôtait réconcilié avec Philippe le Bel qui jugea ne pouvoir rencontrer un candidat à la tiare plus capable de se faire accepter par le parti des cardinaux italiens et plus facile à influencer dans le sens des intérêts français. C'est tout ce qu il est permis de dire avec assurance des rapports du pape et du roi avant l'élection. Qu'il y ait eu des engagements précis, ce n'est qu'une supposition assez probable suggérée aux historiens par la suite de* événements, renforcée par que Iquestermes delà correspondance intime de Clément V et de Philippe le Bel. Quant à l'historiette de \ illani qui a donne un corps a l'hvpothèse en relatant une entrevue de Philippe et de Bertrand à Saint-Jean d'Angêh, elle est démontrée fausse par les itinéraires respectifs des deux personnages. Bertrand de Got fut élu par dix voix sur quinze (5 juin 1305); la nouvelle de «on élection le toucha à Lusignan, en Po lon. au cours d une visite de sa province. H s en retourna tout île suite a Bordeaux ou il déclara accepter la tiare et pr· ndre le nom de Clément V (23 jailli t).

Clément V était naturellement bon. tendre, généreux, mai* ces qualités d/'généraient en faiblesse. Il connaissait, pour l avoir vu de se* yeux, l étal des faction* Italiennes et 11 guerre sans m< rci que se faisaient a Rome les Orsini et les Colonna, et dans les plus minuscules Etals. ks Noirs et les Blancs, les Guelfe* et les Gilielins. Benoit XI n'avait pu tenir à Rome ou tant de pontifes, au xnr siècle, n'avaient mérne pas mis les pieds. Clément V craignit de loin le r, lui étranger, dans un pareil guêpier, et au lieu de «<· rendre à Pérouse» il envova l'ordre aux cardinaux de le rejoindre à Lyon où aorail lieu «on couronnement. Après les fêtes magnifiques du couronnement (II novembre I')fi5),attristée* par l'écroulement d'une muraille qui tua plusieurs personnes et un propre fr« re de Ch ment, le pape mena une vie errante. Il fît des Mjour* en différents endroits, passant par Cluny, par Nevers, Bourges, non sans mécontenter les églises qui devaient faire les frais de séjour d'une cour trop luxueti<e. Une maladie le retint longtemps a Bordeaux ou il passa une année (1306-1307). A Poitiers, il eut deux entrevues avec Philippe le Bel, et s'y laissa retenir seize mois, en proie aux demandes les plus variées et les plus incessantes (avril Fft)7-aoùl 1308). Clément V estimapm-<h nl de s'éloigner d un protecteur aussi tvnmmque. H jugea prul-elre trop vite qu'il t lait impossible de sc fixer en Italie, ou ses légats avaient remporte quelques succts sur le* Vénitiens et repris Ferrure (août I.Miü-, mais ou ils n avaient pu ramener 1 ordre et la tranquillité· Avant d'ailleurs convoqué un concile général a Vienne, il convenait qu'il fût a portée de s'y rendre. Il son Tea donc à se fixer, au moins provisoirement, à Avignon, ville qui appartenait au comte de Provence, mais qui était enclavée dans le Comtat-Venaissin, propriété du saint-siege. I n lent vovage à travers le midi par Bordeaux. Toulouse, Narbonne, Montpellier, Xirm >, trouva enfin son terme a Avignon, au printemps de l'année KdlÜ. Maigre la notification faite de c·* choix â la clin tient», Clément V ne semble pas avoir voulu installer la papule à Avignon, car il n › construisit point de palais, se contentant d un modeste logement chez les frervs prêcheurs, ni surtout du transférer le saint-siege en France et lui procurer sur les rives du Rhône un <1 - blisscmont stable. Il v a donc quelque injustice a faire retomber sur ce pontife tous les maux que les historiens se plaisent a rattacher .ni < transfert » du saint-siège à Avignon. La mesure prise par Clément \ était néanmoins regrettable : elle éloignait les pape* de leur diocèse sans avantages évidents pour l'en*rmblede l'Eglise; elle les maintenait à proximité du roi de France dont la tutelle, à en juger par celle de Philippe le Bel. pouvait devenir dangereuse; elle abandonnait â ses désordres l'Italie ou la guerre régnait â Fêlai endémique; elle rendait plus dificiles les rapports avec toutes les puissances européennes, jalouses de la prépondérance française; elle acheminait enfin le saint siege vers l'élection d'un domicile définitif en France pr la prépondérance des Français dans le sacre-collège. L'avenir devait reveler la grandeur du péril de schisme. Ces graves conséquences, non moins que la dune approximative de soixante-dix années, ont fait comparer par les historiens la translation de la papule a Avignon a la captivité de Babvlone.

Des 1 election de Clément V. Philippe le Bel s'était avisé d un excellent moven de chantage pour peser sur le pape et le contraindre â toutes les complaisances; c elait d'insister pour obtenir l.i reprise du procès d hérésie intenté à la mémoire de Boniface VIII. Le roi obtint d'abord de la faiblesse de Ciemeul V une conlir-

miiion de l'absolution déjà donnée par Benoît XL l'annuhtion de la bulle *Clericu laict** en tout ce qu'elle innovait dans le droit ecclésiastique, et la déclaration que h bulle ('nam xawc/am n entraînait aucune sujétion nouvelle du roi et de son royaume à l'Eglise romaine. De même il se lit accorder toute sorte de prélèvements pécuniaires sur l Eglise de France sous prétexte de croisade, une fournée de neuf cardinaux français dans le sacré-collège, la nomination par autorité pontificale de beaucoup de créatures royales a des sièges episcopus, notamment à ceux d'Auxerre, de Bayeux, do Sens, de Cambrai, «l Orhans, Ole. Mais le coup de malin' du roi. celui qui fait le plus d'honneur à sa force de volonté· et le moins à son esprit de justice, ce fut d'arracher au pape la suppression des templiers.

Les templiers, fondés comme les hospitaliers de Jérusalem, pour la défense de la Terre-Sainte, après la première croisade, avaient perdu quelque peu de leur raison d'être depuis la prise de Jérusalem par Saladin (1187) et l'éviction definitive des chrétiens de Palestine (1291). Ils n'avaient pas su se donner de rôle analogue à celui que les hospitaliers allaient remplir à Rhodes et à Malle, où ils furent si longtemps le boulevard de la chrétienté. Les grands domaines possédés par les chevaliers du Temple en Angleterre et en France, en Portugal et en Aragon, leur habileté financière dans la gestion des capitaux et la sécurité de l'argent confié à leurs « temples », construits comme des forteresses imprenables, étaient pour l'ordre une source de grandes richesses. L·· Temple servait souvent de banquier aux papes, pour le recouvrement des sommes dues au saint-siège, et même aux souverains, notamment aux rois de France pendant le xni· siecle. Les richesses des templiers, leurs privilèges excitaient l'envie des princes besogneux, des églises appauvries, de même que le mystère dans lequel se tenaient leurs chapitres et se conduisaient leurs opérations, créait autour d eux une atmosphère très favorable aux soupçons, aux accusations de crimes variés, aux rumeurs sourdes et hostiles. Il y avait probablement lieu chez eux à une réforme et les papes depuis quarante ans pensaient et travaillaient à une fusion des templiers et des hospitaliers. Malheureusement la jalousie des deux ordres, qui avait nui en Palestine à la défense des Lieux-Saints, mettait encore obstacle à la réunion. Philippe le Bel n'avait pus de griefs personnels contre l'ordre des templiers. En 1303, il avait fait remettre au Temple le trésor royal, il n'avait pas non plus à se plaindre de lallitude des templiers envers lui pendant la rupture de la France avec Boniface VIII, les lettres de protection accordées par le roi au Temple en font fui. Pourtant des l'avènement de Clément V, et pendant les fêles mêmes du couronnement à Lyon, l'allaire des templier-» fut discutée entre le pape et les gens du roi, et elle lit ensuite l'objet de correspondances pendant les deux années qui s'écoulèrent jusqu'à l'entrevue du pape et du roi à Poitiers en 1307 (vers l.i Pentecôte).

Les résistances du pape furent sérieuses. Jacques de Molay, le grand-maître des templiers, mande à Poitiers, sous prétexte du projet de croisade, demanda au pape une enquête qu'il ne pouvait refuser. Lettre au roi du 21 août 1307, Baluze, t. n, p. 75. Mais Philippe savait ce qu'il pouvait oser contre la faiblesse et l'irrésolution du pape. Ayant obtenu la permission de commencer une enquête, il brisa toutes les tergiversations de Clément V, en frappant un grand coup. Sur son ordre expédié dans le plu* grand secret, tous les templiers de France furent arrêtés le 13 octobre 1307 au nom de l'inquisition· Les prieurs dominicains avaient reçu du grand-inquisiteur de France mandat d'interner et d'interroger les templiers arrêtés.

Les vrais motifs de la mesure sont contenus sans doute dans le mémoire du légiste Pierre Dubois qui s'arrête uniquement à la considération «les richesses appartenant à l ordre, et qui propose de renvoyer les templiers en Orient et de s'approprier leurs biens. Le coup de filet si brillamment exécuté·, les moyens de la procédure aussitôt engagée, les griefs invoqués pour la justifier révèlent la main, l'audace et la fécondité «le Nogarel qui avait fait ses preuves, contre Boniface VIII, dans fart de tuer scs adversaires en les déshonorant.

Tonies les accusations imaginables sont accumulées dans le manifeste «pii fut lu au peuple à l'occasion de l'.ii restalion des templiers. Elles se resument en quatre chefs principaux : reniement du Christ; 2° mœurs infâmes; 3° idolâtrie; 4° hérésie. Le pape, disait-on en termes vagues afin de laisser croire à un asientimenl, avait été consulté, et le roi requis d'agir par l'inquisiteur d'hérésie. Ainsi se trouva justifié «levant l'opinion le coup de force, et palliée au point de vue du droit l'irrégularité d'une procédure engager contre un ordre qui relevait directement de la juridiction pontificale.

En conformité des instructions reçues, les commissaires du roi mirent les biens des templiers sous séquestre et s'en improvisèrent les administrateurs; quant aux templiers, ils les interrogèrent sommairement, puis appelèrent les inquisiteurs qui procédèrent à un interrogatoire accompagne de tortures pour obtenir des aveux. Quelques templiers demeurèrent fermes au milieu des supplices, et soutinrent jusqu'au bout l'innocence de l'ordre et de ses coutumes. La plupart fléchirent dans la torture, même des hommes qui avaient fait leurs preuves de bravoure comme le grand-maître Jacques de Molay, et ils reconnurent les uns le reniement, les autres la pratique de la sodomie, d'autres diverses imputations flétrissantes.

Cependant Clément V avait été indigné de l'opération de police faite le 13 octobre, sans sa permission et en se couvrant de son nom par une allégation abusive. 11 écrivit au roi pour se plaindre du mépris fait de sa personne et de son autorité (27 octobre); mais au lieu de tenir ferme au nom du droit, il parut bientôt ébranlé par les aveux des templiers, au point d'ordonner aux princes chrétiens d'arrêter les templiers de leurs Etals (22 novembre). Puis un nouveau revirement se produit dans son esprit, et il prend enfin les mesures propres à assurer le triomphe de la justice en cette a(faire : il suspend la procédure des évêques et inquisiteurs de France et évoque l'allaire à son tribunal, et demande à Philippe de lui remettre la personne et les biens des templiers (1308).

Tandis que le roi proteste de sa bonne volonté, nomme des administrateurs particuliers pour les biens qu'il s'engage à garder au profil de la Terre-Sainte, X'ogarct travaille à briser les résistances de Clément et entame contre lui une campagne d'opinion qui rappelle de tout point celle qu'il avait dirigée contre Boniface VIII : mêmes accusations avilissantes, reproches de simonie, de népotisme, d'exactions commises au détriment des églises, meme recours au zèle catholique du roi et à l'autorité civile pour protéger l'Église contre ses propres pasteurs. Une *Hct/u-dr du peuple de France,* conçue dans cet esprit, fut répandue à profusion en vue de préparer l'élection des députés à l'assemblée <|tic le roi convoquait à Tours pour le mois de mai 1303, et «pii était présentée à l'opinion comme un instrument de défense pour l'Église et de menace contre le pape. De fait, les Etals généraux se prononcèrent contre les templiers.

Fort de cet appui, le roi joignit une deuxième fois le pape qui, apres une resistance assez remarquable pour la faiblesse de son caractère, finit par accepter de rendre aux évêques et aux inquisiteurs de France le droit «le proc» «1er en l affaire, de laisser aux mains du roi les templiers qu'il gardera au nom de l'Église, et leurs biens qu'il fera garder par des commissaires choisis mi-partie par le roi, mi-partie par les évêques. Le

pape disjoignit la cause de l'ordre du Temple de celle des personnes des templiers. Alin de régler la prc- iiipt o, il convoqua un concile général dans la ville de Vienne en Dauphiné pour le mois d octobre 1310. et en attendant, la seconde allait être instruite dans les cours épiscopales de tous les pays chrétiens.

Une commission pontificale, présidée par l'archevêque de Narbonne, prépara la besogne du concile en recueillant les témoignages. b»s hommes qui la composaient et que protégeait l'autorité du saint siege étaient hostiles à l'emploi des tortures, de sorte que les chevaliers interrogés pouvaient se promettre plus de liberté pour confirmer ou révoquer leurs précédents aveux. Si quelques frères persistèrent dans leurs aveux, si d'autres hésitèrent et recoururent à des faux-fuyants, d'autres en grand nombre dirent nettement <jite leurs aveux arrachés par la torture étaient contraires a la vérité. Des chevaliers, par centaines, soutinrent l'innocence du Temple, dés qu'ils crurent pouvoir parler en sécurité. Mais les conseillers du roi, Guillaume de Nogirel, Guillaume de Plaisians, avaient trouvé moyen d'assister aux audiences; lorsqu'ils virent la tournure que prenait le proces d'ensemble intenté à l'ordre, ils précipitèrent le jugement individuel des templiers par les évêques et inquisiteurs. C'est ainsi que le concile de la province de Sens fut convoqué brusquement par l'archevêque de Sens, frère du ministre Enguerrand de Marigny, et comme il faisait fonction du tribunal d'inquisilion pour Paris, il usa cruellement de la procédure inquisitoriale pour condamner comme relaps sans h s entendre cinquante-quatre chevaliers qui venaient de déposer comme témoins devant la commission jvontilicale, et qui avaient naïvement révoqué leurs aveux. Ils furent condamnés, puis brûlés publiquement hors de la porte Saint-Antoine, le même jour 12 mai 1310. Λ la suite de ce tragique événement qui rendait illusoire la liberté du témoignage et delà défense, la commission d'enquête suspendit pendant six mois ses recherches et ne vit plus d'ailleurs comparaître devant elle que les templiers a confès » de tous les crimes et réconciliés par les inquisiteurs.

Dans les pays etrangers, la torture ayant été moins employée, les aveux se firent aussi plus rares. 11 est regret laide pour la mémoire de Clément V qu'il ail incité les rois d'Angleterre, d'Aragon, de Portugal à user de la torture. Il semble qu'il ait voulu avoir sous la main le plus d'arguments pour légitimer une suppression résolue dans son esprit. Mais les évêques d'Allemagne, ď Aragon et de Castille, d'il.die avaient montré moins de complaisance que ceux de France et acquitté en masse les templiers.

Le concile de Vienne se réunit seulement au mois d'octobre de l'an 1311. L'épiscopal assemblé dans la ville comptait trois cents membres, qui avaient ru le temps d'étudier cette affaire el qui apportaient de différents pays des convictions favorables à l'ordre des templiers. Il devint bientôt évident qu'on n'obtiendrait pas des Pères du concile une pure et simple ratification de la procédure française, ni une parodie de justice comme celle qui s'était déroulée devant les inquisiteurs et évêques do France. De Lyon, ou il surveillait le concile, le roi Philippe le Bel se rendit à Vienne avec un grand cortege et ce fut en sa presence et en celle du concile, que le pape Clément \ lit lire la bulle lox in *excels·),* datée du 22 mars 1312 et qui est une image fidele des tergiversations de son auteur. H dit n'avoir point de motifs pour condamner à proprement parler les templiers; mais ceux-ci sont odieux au roi de France, leur procès a fait scandale, il importe de ne pas laisser dilapider des biens considérables. En conséquence, Clément V ne rend aucune sentence définitive el ne condamne pas l'ordre du Temple, mais, par sollicitude pour le bien de l'Église cl par voie apostolique, il le supprime et l'éteint dans tous les pays de la chrétienté.

Une bulle ultérieure, du 2 niai, adjuge les biens du Temple aux frères hospitaliers. Philippe le Bel bien à regret dut se dessaisir: il exigea l'apuration des comptes de la trésorerie qui avait eu jadis son siège au Temple cl reçut de ce chef 200000 livres tournois; il se lit payer 00000 livres a litre de remboursement pour les Irais du procès, bien qu'il eût touché déjà les revenus des biens mis sous séquestre. Ce ne fut, d'ailleurs, que Louis le Hulin qui remit enfin à l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem les possessions des templiers, non sans se faire encore attribuer la moitié des meubles et ornements d église. Malgré ces rançons considérables prélevées par le roi, les hospitaliers reçurent en biens-fonds de grandes richesses, el l'on ne conçoit guère par quelles preuves se soutient l'opinion de saint Antonin qu'ils furent non enrichis mais appauvris par le don fait à leur ordre.

ia'S templiers qui persistèrent dans leurs aveux après la publication de la bulle Fox ni *excelxo* reçurent la liberté; ceux qui les rétractèrent furent condamnés comme relaps par les tribunaux d'inquisition. Legrandmaitre Jacques de Molay el Geoffroy de Charnay, le précepteur de Normandie, réservés au jugement du pape, ne furent définitivement jugés qu'en 1314. Condamnés à la détention perpétuelle, ils s'accusèrent d avoir trahi l'ordre par lâcheté pour sauver leur vie et proclamèrent hautement leur innocence. Ils furent aussitôt remis a la justice du roi el brûlés le même jour sur un échafaud (18 mars 131 $).

Les templiers étaient-ils coupables? Les historiens sont depuis longtemps divisés, mais les recherches les plus récentes sont de plus en plus favorables a leur innocence. De preuve matérielle contre eux on n'en a aucune, non plus que de document reel. Tout l'échafaudage du procès repose sur les dépositions de témoins. Or. il est vrai que les charges contre l'ordre sont considérables et résultent d'un ensemble d'aveux qui peuvent faire impression et qui ont dérouté le jugement des contemporains el des historiens. Toutefois ces aveux d'ensemble n'ont été obtenus qu'en France ou la justice inquisitoriale et celle des synodes a obéi au roi el généralisé l'emploi de la torture; la plupart des chevaliers ont rétracté leurs aveux des qu'ils se sont crus en présence de la justice du saint-siege moins cruelle en ses moyens d'instruction. Au pied de l'échafaud, la plupart des templiers brûles ont courageusement soutenu leur innocence. Enfin, le mépris des formes de la justice el la fourberie qui annulait savamment el férocement la liberte de la défense suffisent à démontrer l'iniquité des sentences dont les templiers furent victimes. Les désordres réels de leur ordre offraient matière à réforme, mais non à une répression aussi sauvage, poussée jusqu'à rentière destruction.

Il est assez difficile de préciser la part de responsabilité qui revient à Clément V dans celle tragédie. Dans quelle mesure a-t-il été trompé par le roi? Dans quelle mesure les templiersconfes qu'on laissait arriver jusqu'à lui et les aveux «pi on lui relatait Γont-ils convaincu de la culpabilité de l'ordre? Malheureusement pour lui, diverses circonstances de ce proces contribuent à charger lourdement sa mémoire. S'il avait pu f.ijre devant la chrétienté la preuve d'affreux désordres chez les templiers. il n aurait pas hésité à les frapper, sans même juger nécessaire de les trainer devant un concile général. Ce n*e«d pas seulement la pitié pour de pauvres gens qui fait tant hésiter le pontife et le fait recourir à de perpétue!*» moyens dilatoires, c'est aussi le sentiment que des innocents sont poursuivis par une haine injuste, foutes les mesures favorables à la justice dans l'affaire des templiers sont dues à l'intervention du pape, mais aucune n'eM soutenue par lui avec fermeté et persévérance. L on ne peut se défendre du sentiment qu'il a craint

poor lui-même les violences du roi de France et les calomnies de Nogaret dont son prédécesseur Boniface VIII ôtait mort, et que son manque de caractère a fait de lui un instrument dans la main d'un politique sans scrupules. Ce n'est pas le seul exemple dans ! histoire de personnes souveraines dont la faiblesse de volonté a fait plus de mal a leurs sujets que la cruauté ou la violence.

C'était en partie pour échapper aux obsessions de Philippe le Bel dont il avait subi les assauts dans les deux entrevues de Poitiers que Clément V avait établi son siege à Avignon. A peine installé dans celte ville, il avait eu la satisfaction de voir échouer la candidature au trône impérial de Charles de Valois, frère de Phi lippe le Bel. Il avait eu la faiblesse d'écrire en sa faveur aux évêques et aux princes d'Allemagne, mais s'il ne travailla peut-être pas secrètement contre Je prince qu'il soutenait en apparence, il mit un véritable empressement à ratifier l'élection du comte Henri de Luxembourg qui fut l'empereur Henri VII (bulledu 26 juillet 1309). Clément était ainsi délivré· du souci que lui eut cause un accroissement de l'influence française en Europe.

Lcloignement relatif d Avignon ne permit cependant pas au pape d échapper aux instances du roi qui voulait consommer son triomphe sur Boniface Mil, en obtenant une condamnation flétrissante pour la mémoire de ce pontife. Déjà, dans les entrevues de Poitiers, le roi avait repris ses poursuites, avec la pensée de rendre Clément V plus souple dans l'affaire des templiers, 11 avait produit quarante-trois chefs d'accusation, et demandait que le pape entendit les témoignages. Apres avoir usé de tous les moyens dilatoires en son pouvoir, Clément \ avait dû s'exécuter. Par une bulle du 23 septembre 1309, il cita devant le Saint-Siège pour le carême suivant toutes les personnes qui voudraient intervenir au proces, Des commissaires furent nommés pour aller en l talie recueillir les dépositions des personnes retenues dans leur patrie. Nogarel, dont l'absolution était en jeu, apportait à celte allaire toute la passion dont il était capable, tout son art de monter une accusation. On retrouve sa méthode dans l'exagération dos crimes : honteuses débauches, blasphème, hérésie, irréligion, assassinais, qui sont imputés à Boniface, dans l'audace avec laquelle des témoins subornés inventaient les pires turpitudes. Clément V finit par comprendre tout ce qui rejaillirait de honte sur l'Eglise et sur la papauté dans ces lamentables débats, et invoquant l'appui de Charles de Valois auprès de son frère, il supplia Philippe le Bel de se désister (mai 1310). Ce n'est qu'au mois de février de l'année suivante, au moment où le proces des templiers acheminait leur ordre à une ruine definitive, que le roi déféra aux instantes pneres du pape. Il reçut ‹l ailleurs toutes les satisfactions imaginables en dehors d une condamnation formelle de Boniface : la mémoire de ce pape est pure el sans tache, mais les intentions du roi. dans le procès, ont été droites; il est innocent des violence* exercées contre le pontife; les constitutions de Boniface sont annulées en tout ce qui nuirait aux droits du roi et de son État, el les minutes en seront ralur.es à la chancellerie pontificale (27 avril 1311). Enfin Nogarel reçut l'absolution des censures ainsi que ses complices. Le triomphe de Philippe le Bel était consommé.

Le concile de Vienne où devait se vider la cause des templiers devait aussi s'occuper de doctrine el de discipline. l,es erreurs des béghards et des béguines el de Jean-Pierre Oliva furent condamnées par le pape el le concile. Les mémoires demandés par le pape aux évêques sur les réformes désirables offrent un grand intérêt J information (piaula l'état réel des mœurs chrétiennes; mais le concile, divisé a cause de l'affaire des templiers c l plus redouté du pape (pie consulté, ne fil a peu près rien en cette matière. C'est cependant à Vienne (pie le pqe rendit un décret pour obliger les grandes universités à instituer deux chaires pour l'enseignement de l'hébreu et de l'arabe.

Après le concile, Clément V revint à Avignon où il couronna le roi Hubert de Naples, (ils de Charles II. el envoya cinq cardinaux à Home pour y couronner l'empereur Henri VU. Le voyage de l'empereur n'eut lieu qu'au milieu de troubles ; il dut livrer un combat pour entrera Home et s'y faire couronner sous la surveillance hostile des guelfes et d une armée napolitaine, de sorte que l'expédition, dont le pape espérait voir sortir la pacification de l'Italie el peut-être le rétablissement de son pouvoir temporel, n'aboutit qu'à une reprise générale des armes au milieu de laquelle Henri se vil menacé d'excommunication par Ch nient V pour scs menaces contre le royaume de Naples. La mort de l'empereur, arrivée inopinément près de Vienne le 2» août 1313, empêcha peut-être un nouveau conflit entre la papauté el l'empire. ki situation de l'Italie demeurait incertaine comme à l'ordinaire. Apres la mort de Henri Vil, Clément V publia deux décrétales, dont le ton contrastait avec l'altitude du pape envers le roi de Franco. Les serments de l empereur y étaient assimilés à des serments de fidélité féodale et le droit d'administrer l'empire durant la vacance revendiqué pour le Sauit-Siègo.

Clément V contribua à étendre le système de fiscalité qui devait susciter bien des mécontentements contre le saint-siège. L'absence des revenus fournis ordinairement par les Etats de l'Eglise el l'entretien d'une cour hors de ses domaines le forcèrent â demander aux églises de France el d'Angleterre des movens de subsistance. Les prélats français se plaignirent an roi. En Angle terre ou Clément V, dès le début de son règne, se réserva pour deux ans les revenus d'un an de tous les bénéfices venant à vaquer *(fructus primi anni),* il dut se montrer accueillant aux désirs du roi Edouard Ier en matière de décimes ecclesiastiques et sévère pour l'archevêque Robert «le \\ inchelse.i qui avait tant lutté pour Boniface VIII el que le roi poursuivait pour crime de trahison. Dans les premières années surtout du pontificat, les expectatives de bénéfice, 1rs dispenses d'àge ou de résidence furent extrêmement nombreuses; en 1307, le pape annula par une bulle les commandes qu'il avait multipliées de façon trop indiscrète. *Itrrpstre,* n. 2263.

Clément V canonisa le pape Celestin V, à l.i demande de Philippe le Bel qui poursuivait encore en cela sa vengeance sur Boniface VIII (5 mai 1313).

Le pape Clément V avait réuni en un livre les décrétales (pi il avait publiées soit au concile de Vienne soit antérieurement. Ce recueil de * Clémentines ». qui a pris place dans le *Corpus juris canonici* à la suite du *Liber sextus* de Boniface \ III. riait prêt pour la publication lorsque le pape mourut à Hoqnemaure sur le Rhône, le 20 avril 131$, tandi* qu'il se rendait d'Avignon a Bordeaux pour revoir encore une fois sa pairie qu'il n'avait (pie trop aimée. Apres sa mort, le trésor pontifical ou il avait amassé· de grosses sommes en vue de la croisade fui mis au pillage.

læs fautes politiques de ce pape sont réelles; mais on leur trouverait sans peine beaucoup d'excuses. Son irrésolution et sa faiblesse tenaient peut-être en partie à une 1res mauvaise santé; les Italiens avaient de leurs mains éloigné le pape de son véritable siège, sinon tout à fait de ses Etats; Philippe le Bel, qui rompait si ouvertement avec la politique capétienne, était, dans la situation fausse, héritée de Boniface VIII et de Benoit XI, un protecteur aussi redouté que nécessaire. D'autre part les chroniqueurs italiens ont dénigré à l'envi Clé. ment V, ne pouvant lui pardonner l éloignement du siège pontifical, el avec la complicité des historiens, l'ont rendu responsable de tous les maux de l'Eglise qu'il leur a plu d'attribuer au séjour des papes à Avignon, tandis qu'il serait de lionne justice d en faire remonter une partie à l vusemble de la politique centralisatrice el théocratique

des pape» du moyen Age, une partie aussi aux successeurs de Clément V qui n'avaient pas pour s'installer A demeure sur h* Rhône les mômes raison» que lui, ou, si l'on préfère, les mômes excuses. La môme faiblesse qui rendit Clement V trop docile aux desseins de Philippe le Bel le rendit aussi accessible aux tentations du nép« tisme. Quatre de ses proches entreront dan* le sacr< -collège, <'t deux reçurent l'épiscopal. Clément V eut pour successeur le pape Jean XXII.

La mort consécutive de Clément V (20 avril; et de Philippe le Bel (29 novembre), dans la meme année, frappa vivement l'imagination populaire el donna lieu à la légende de Jacques Molav assignant du haut de son bûcher Je pape et le roi pour une date prochaine au tribunal de Dieu. La légende est jolie, mais c'est une légende.

Begrsta Clementis V, édit, de» bénédictin». 9 in-fol. cl appendice, 1885-1892; Baluze, *Vitte paparum avenionmsium, Paris,* 1093. 1.i; Muratorl, *Scriptores rerum Itolicurum,* t. ni, p. 673. t. ni b, p. III ; I ni c, p. 147 (ViUnni. *Histoin florentine,* l. VBl. IX, Florence, 1823); Itaynaldi, *Annales ecr/esiaxfiri,* Turin, 1866, t. xxm. p. 364 ; llelele, *Conziliengeschlchte,* éd-t. Knftpflcr, t vi, p. 391; Ehrlo, *Archiv fur LUteratur und Kirchengeschichtedes Mittrlaltera,* 1886, p. 353; 1887. p. 1 . 1889, p. 1 sq ; Christoph·', *Histoire de la papauté pendant le ni- aiectr,* Pans, 1853, t. i; HaUnnie. *Clément* V *et Philippe le Bel,* Paris, 1858; Boutarie, *La Fi ance sous Philippe le Bel,* Parla. 1661 ; Souchon, *Die Papalmahlm von Bonipiz VIH bi* Urban VI,* Brunswick. 1888; Leclère, *L'election du pape Clément V,* dan» les *Annales de la faculté de philosophie* 11 *des lettres* de Bruxcll· >, 1890. t. l.fosc ! ; Ko n g. *Die paepstlichr Kammer unter Clemen** V *und Johann .W'II,* 1894; laminer. *Deutsche Geschichte unter dm Hababurgern,* 1890. t ï. p. 167; Pochhnann. *Der Boemerzug Kaiser Heinrichs VII,* 1875; Wonck. *Clemens* V *und Heinrich VII,* 18*2; Renan, *Etudes sur lu politique de Philippe le Bel,* Paris, 1899; l«acosle, *Nouvelles études sur Clément V,* 18CG· Bcrchon. *Histoire du pape Clement V,* Bordeaux, 1608 ; \\ Otte, *Der historische* 117 *rt der allen Biographie dt s Papstes Clemens* V, Bn slau, 1902; voir les ouvrages généraux mentionnés â l'article Boniface Mil sur le ddlén nd du saml-siègc et de la France.

Sur la fin dos templiers, voir les textes publiés par J. Michelet, *Procès d··* templiers,* dans la *Collection de documents inédits sur l histoire de France,* 1841-1851, et par K. Scbottmüllcr. *Der Untergang des Tempterordm*,* 1687 ; travaux spéciaux : Ginclin, *Schuld odrr Unschuld des Tempter Ordens,* 1893; IL C. !>· . *Histoire de l'inquisition au moyen âge,* trad, par Salomon Beinach, Paris, 1002.1 lu, p. 284-404; Langlois, />· *procès* des *templiers,* dans la *Bevuedt* x *Deux Mondes,* t. cm (1891), p. 382; Dclavillc l-e Boulx. *La suppression des templiers,* dan» la *Berne des questions historiques,* t. XLVHI (1890). p. 29; luivocat. /> procès *des frètes de l'ordre du Temple,* Paris. 1888; Pnitx, *Kritische Bemerkungen zum Prozess d>s Templcrordens,* dans *Deutsche Zeitschrift fur Geschlchlsutlssmschaft,* 1891, p. 212; renseignements bibliographiques dans ta *Bévue historique,* mai 1889, et d ms *Archivio Storico italiano,* 1895, p 225

IL Hi mmer .

G, CLÉMENT VI, pape, successeur de Benoit XII, élu le 7 mai 1312, dtk*édé le 6 décembre 1352.

Le cardinal Pierre Roger, que h* conclave choisit onze jours apres la mort de Benoit, appartenait à l'ordre des bénédictin». Ancien garde des sceaux du roi de l rance, pins archevêque de Rouen, il était tout dévoué a Philippe de Valois dont le* intérêts formèrent le pivot de sa politique. L'année même de son élévation, il prit parti contre les villes de Flandre révoltées contre le roi de France leur suzerain, puis, intervenant non comme p ipe, pour donner sentence », mais, suivant le» termes imposés par le roi Edouard d'Angleterre, « comme personne privée, à titre d'ami commun des doux souverains, » il lit consentir aux deux rois pour trois ans la trêve de Malestroil (19 janvier 1313). Plus tard, il s'efforça do prévenir la rupture de la trêve et au lendemain de la défaite de Grecv (29 août 1346) il s'entremit de toutes ses forces en faveur de la France.

Des succès plus apparents couronneront si politique en Allemagne où il poursuivit à outrance la guerre entreprise par se» prédécesseurs contre Louis de Bavière. Repoussant toutes le» ouvertures du prince que l'âge, les déceptions d'une lutte qui dorait depuis vingt ans inclinaient à la conciliation, il exigea une soumission sans réserve; par des négociation» habilement inc m e» avec certains électeurs, il lui suscita un rival a Fernpire en la personne de Charles de Luxemlxnirg (20 juillet 13*<>). La mort inopinée de Louis de Bavière, qui arriva le II octobre 1317, celle de Gunther de S< hvvar/bourg, que les adversaires de Charles avaient porté â l'empire et qui mourut au mois de mai 1319, h.d» rent le succès de « fempcnnir des prêtres ». Mai» Charles IV lui-mèrne s'était rendu compte de la nécessité de soustraire l'élection impériale au contrôle et â la ratification du pape, considérés désormais comme une intervention étrangère. Le divorce de 1 empire el de la papauté devenait d'autant plus raisonnable, que Illalie se constituait de plus en plus en un agrégat de républiques et de petites souveraineté*, ou l'empereur n avait plu» d'autorité réelle. Mais la *Bulle d'or* de Charles IV no fut publiée qu en 1.356, sous le pontificat d Innocent VI.

Des négociations eurent lieu entre le saint-tbge et les Gno cl Arméniens dOrient (1311 et 1351); l'union avec l'Eglise romaine servait d entrée « n matière pour obtenir des secours contre les lures;rnai< rien de définitif ne fut conclu, ni aucune croisade entreprise.

Clément \I ne lit aucune tentative pour reporter le siege pontifical a Rome. Il en avait été pourtant prié au commencement de son regne par une ambassade <h'< Romains ou figurait Pétrarque. Toi t en protestant <1e ses lionnes intentions pour l avenir, le pape s'excusa sur l'inopportunité présente et accorda seulement aux Romains de fixer a l année 1350 le retour du jubilé qui ne devait primitivement <e célébrer que tousles siècles. L Italie abandonnée par le saint-siège vovait se lever des podestats, h cans au petit pied, qui sur le terrain mouvant des cités populaires essayaient de fonder leur pouvoir. Milan avait ses Visconti, Rome n aurait-elle pas le> siens? On put le croire en vovant l'obscur Nicolas Rienzi accomplir l'œuvre de restauration qu'il avait vainement prié Clément VI de venir entreprendre. Devenu maître du gouvernement de Rome sous le titre de tribun en 13»7, il réorganisa l administration et la police de la ville, leva une milice, fil régner le bon on lre rl la justice au point de meriter de Clement \1 un bref d encouragement. Il conçut l'idée d'un congres di s villes italiennes où seraient jetées les Lises d'une confederation. Malheureusement une si haute fortune tourna la tête â l'aventurier qui se mit à trancher du mahre, du · tribun auguste », de · l'ami de l'univers ». s'attaquant au pouvoir temporel du pipe, citant les empereurs rivaux à son tribunal, battant monnaie à son effigie, rêvant de devenir le chef d'un véritable empire italien. Clément VI mit fin à ces folies en le frappant de» censures et en poussant les nobles â se révolter. Rienzi dut s'enfuir après huit mois de pouvoir, abandonné par le peuple (fin de l année I3I7j.

L'aventure si tut dénouée était un indice du péril que l'absence <h » papes faisait courir a la souveraineté temporelle du sainl-siege. De fait, après IX|0. Clément fui impuissant à relever le parti guelfe en Italie el a récup rvr la ville de Bologne qu'il dut céder pour douze ans à l'archevêque de Milan qui la lui disputait (1352b C'esl pourtant après la chute do Rienzi que le |>ape Clément VI sembla consolider son siège à Avignon en acquérant la seigneurie de la ville. La reine Jeanne de Naples, qui était aussi souveraine de la Provence et à ce titre d Avignon, était accusée par la rumeur publique d'avoir trempé dan» l'assassinat de son mari André de Hongrie. Mise en fuite par son beaufrere Louis, roi de Hongrie, « lle comparut devant le pape qui l entendil en consistoire et la déclara innocente. La

reine céda la ville d'Avignon au pape pour une somme de 80000 florins d'or (19 juin 1348); toutefois les habitants de la ville mécontents ne reconnurent la souveraineté du pape que sous le règne d Innocent VI.

Le pape Clément VI avait les mœurs et les défauts d'un grand seigneur. Il était bon, libéral, généreux; il montia l'exemple du courage pendant la grande « peste noire > des années 1348 cl 1349; il tint bon dans la \ille d'Avignon au moment où le fléau décimait la population. portant partout des aumônes et des consolations; plus lard, quand le peuple, un peu partout, s'en prit aux juifs de la peste, qu'il les massacrait ou les brûlait sans pitié, le pape écrivit aux évéques d'excommunier ceux qui les molesteraient. Nulle p irl les juifs ne furent mieux protégés que dans les terres d'Eglise. Mais à d'autres égards, le pontificat de Clément VI fut dommageable â l'Ëgli'O. Meilleur politique et meilleur pi ince que pontife, il eut bientôt dépensé en constructions, en fries luxueuses, le trésor amass · par le pape Benoit XII ; il agrandit et fit décorer de peintures le palais des papes; une table richement servie, des réceptions brillantes où les dames étaient admises, une libéralité dégénérant en prodigalité, contrastaient avec les efforts de son prédécesseur pour introduire une certaine réforme. L*s besoins d'argent du pape, sa légèreté dans la distribution des grâces l'amenèrent à se réserver un nombre de plus en plus considérable de bénéfices, d'évéchés, d abbayes. Les plaintes les plus vives se produisirent. En défendant leur clergé et leur peuple contre ces abus, les rois se donnaient pour les protecteurs des vrais intérêts de l'ftglise. Le roi Pierre d'Aragon demanda à Clément VI de renvoyer les prélats de son royaume qui séjournaient à Avignon et de ne plus conférer de bénéfices dans ses Etats à des clercs étrangers (ΓΛ5Ι). En Angleterre, Edouard 111 avait fait arrêter et chasser du royaume les procureurs venant prendre possession de bénéfices au nom des cardinaux nommés. C'est à l'occasion de ses démêlés avec le roi d'Angleterre sur ce sujet, que Clément VI émit la prétention rpii était depuis longtemps à la base de toutes les pratiques delà papauté absolutiste; c'est qu'il appartient au pape de disposer des prélatures et des bénéfices de toute la chrétienté. *Ad ronianum pontificem omnium ecclesiarum, dignitatum, personatum, officii» um et beneficiorum ecclesiasticorum plenaria dispositio noscitur pertinere* (II juillet 1344). Vers le milieu du χιv* siècle, il se produisit une recrudescence décrits polémiques contre la papauté et contre les mœurs de la cour d'Avignon. Clément VI, trop indulgent par caractère pour réprimer les désordres autour de lui, avait du moins la franchise de les reconnaître, et il prit contre les prélats de son entourage la défense des religieux mendiants dont la conduite pendant la peste axait été admirable et qui avaient recueilli de grands biens, objet de jalousie et d'envie.

Bon th éologien, esprit ouvert et cultivé, Clément VI ne perdait pas de vue les questions théologiques : après la mort de Louis de Bavière, il reçut la soumission de Guillaume Occam et des franciscains fanatiques qui acceptèrent enfin la constitution de Jean XXII; parmi eux l'on mentionne François d'Ercolo. Clément VI condamna les flagellants dont les excès désolaient la chrétienté.

la?s grands voyages de découvertes du xiv· siècle, axaient amené une extension de l'Eglise â des contrées nouvelles. læ pape Clément VL à la requête du prince Louis de la Cerda, lui accorda l'investiture de la βοή-v raineté sur les Iles des Canaries, avec le litre de prince de Forlunia (vers 1344); le prince ne put se maintenir; en 1351, Clément donna un évêque aux Canaries en la personne d'un religieux canne, le Γ Bernard. Clément VI mourut le 6 décembre 1352. Son successeur lut le pape Innocent \ I.

E. Desprez, *Lettres closes patentes et curiales tirs papm d'Avignon se rapportant à la France, Clément* 17, Purin, 1001 (en coms de publication); Wmiinky, *Excerpta er regtstris Clementis VI et InnocentH VI,* Inspruck, 1885; *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte,* In<piuck. 1891. p. 765; Baluze, *Vit.T paparum Av< nionensium,* Paris, 1093, t i, p. 243; Itaynaldi. *Annales ecclesiastici,* Turin, 1872, t. xxv, p. 275; Ilcfclc, *Conziliengeschichte,* 2* édit, par Knopfler, Fiibourg-cn-Brisgau, 1890, t. vi, p. 663; von Ilofler, *Die aviyn. Paepste,* Vienne, 1871; Jules Gay, *Le pape Clément VI et A·ı affaires d Orient,* Parin, 1904; à l'article Jean XXII, tou* les ouvrages généraux nur lo conflit de la papauté avec Louis do Bavière; Frcyberg, *Die Stetlung der deutschen Geistlichkcit zur Wahl Karts IV,* Halle, 1880; Werunsky, *Geschichte Karls IV und seiner Zeil,* 2 vol., Inspruck, 18M) 1886; Lindner, *Deutsche Geschichte,* Stuttgart. 1890, t. I, p. 457; Gregarovhis, *Geschichte der Stadt llom im Miltelalter,* 4' édit·, 1893, I \i, p. 220; Pastor. *Histoire des papes depuis ta fin du moyen âge,* trad. Furcy-Iteynaud, Parie, 1888, t. i, p. 100; Christophe, *Histoire de la papauté pendant le xtv* siècle,* Paris, 1853, t. II; Souchon, *Die Papstwahlen von Ilonifaz VIII bis Urban VI,* Brunsxvick, 1888; Faucon, *Notice sur la construction de l'église de la Chaise-Dieu,* 1904! Kirsch, Die *pdpsHichen KolleklOrien in Deutschland wührend des xivJahrhunaerts,* Paderborn. 1894; Id.. *Die papstlichen Annaten* in *Deutschland wiihrend des χιv Jahrhunderts,* Paderborn, 1904 (collection des *Quctlen und Forschunycn ans dtin Gebiele der Geschichte);* Id., *Die Verwaltuny der Annaten unter Klemens VI,* dans *flômische Quartalschrift,* 1902, p. 125·151; J. de Loye, *Ixs archives de la Chambre apostolique au xi\" siècP,* I" partie, Inventaires. Paris, 1890; Kficinan. *Monumenta Vaticana res gestas Dohemicas illustrantia,* L I, *Acta Clementis VI (1342-1352).*

H. IIEMMER.

7. **CLÉMENT VII,** premier pape d'Avignon pendant le grand schisme, voir Robert de Genève.

8. **CLÉMENT VII,** pape, successeur d'Adrien VI, élu le 18 novembre 1523, décédé le 25 septembre 1534.

Jules de Médicis était né à Florence en 1478, quelques mois après l'assassinat de son père Julien, tué le 26 avril dans l'échauffourée provoquée par la conjuration des Pazzi. La légitimité de sa naissance esl dotileuse. Quand il dut entrer dans l'Eglise, son parent Léon X rendit deux décrets contradictoires, l'un pour un octroyer la dispense nécessaire aux enfants naturels qui veulent recevoir les ordres, *Hrgistre* de Léon X, n. 2515, l'autre pour déclarer que la dispense n'était pas nécessaire, les parents axant été unis par un mariage secret. *Hcgtslre,* n. 4598. Son oncle Laurent le Magnifique le lit élever avec ses propres fils. Il devint l'ami, le compagnon de voyage de son cousin le cardinal Jean de Médicis qui fuL le pape Léon X et qui lui fil faire une rapide carrière : archevêque de Florence en 1513» cardinal diacre du litre de Sainte-Marie *in Domnica,* plus tard vice-chancelier de l'Eglise romaine avec le titre cardinalice de Saint-Laurent m *Damaso,* gouverneur des légations de Toscane, Bologne et Ravenne. conseiller 1res écouté de Léon X et d'Adrien VI, il jouissait d'une grande réputation d'homme de gouvernement qu'il devait bientôt perdre, une fois élevé sur le siège pontifical.

Lt situation de l'Église romaine était alors particulièrement difficile; la réxulution religieuse bouleversait l Allemagne et y engendrait le protestantisme, sans que la cour romaine fût préparée à comprendre les causes et les conditions d'une situation si nouvelle; l'Italie cherchait â maintenir son indépendance que menaçait la prépondérance des Espagnols; bientôt des causes de révolution religieuse allaient troubler la France et détacher effectivement l'Angleterre de l'obédience romaine. Toutes ces catastrophes ont jeté sur le pontificat de Clément Vil une défaxeurqui a rejailli sur le jugement des historiens à son égard.

S'il y avait chance pour l'Eglise romaine d'obtenir quelque avantage en Allemagne contre les hérétiques qui allaient bientôt s'appeler les protestants, ce ne pouvait être que par une politique d'entente et d'étroite

union avec l'empereur. Or, la conception autoritaire qu'avait Charles-Quint de ses prérogatives et l'excès de sa puissance en Italie ne permettaient guère au pape de h poursuivre· Aussi Clément VII, très préoccupé de faire échec à Charles-Quint, qui venait de Conquérir la Lombardie, se rapprocha de l ram ois Irr après la bataille de l'avie et entra dans une « ligue sainte » contre les Impériaux avec la France, Milan et Venise. Charles-Quint fd expier au pape cette défection par l'horrible sac de Home (6 mai 1527) et par une demi-captivité de sept mois au château Saint-Ange. Demeuré neutre dans le conflit qui mit de nouveau Charles-Quint et François I,r aux prises en 1528, le pape se rapprocha enfin de l'empereur, dont il avait heroin en Italie même, pour ses desseins contre Florence d'où une révolution avait chassé le gouvernement des Médicis.

Celle esquisse des rapports de Clément VII avec Charles-Quint explique l'échec complet des interventions pontificales dans les affaires religieuses de l'Allemagne et l'impuissance des légats et envoyés pontificaux aux diètes de Nuremberg (1521), de Spire (I526)et d'Augsbourg (1530). Les forces de l'empereur étaient occupées sur trop de points à la fois par la rivalité avec François I*r et par la menace des Turcs en Orient pour que Charles-Quint put en imposer aux princes protestants. Une autre cause d'impuissance pour les catholiques naissait de la divergence de vues sur les meilleurs moyens de remédier à la situation de l'Allemagne. Charles-Quint demandait au pape la convocation d'un concile général; mais les exigences des protestants rendaient la célébration d'un concile à peu près impossible à un pape qui n'abdiquerait point son autorité; Clément VU partageait du reste les défiances traditionnelles â la cour romaine depuis les assemblées de Constance et de Bâle contre les conciles; enfin l'hostilité de François Ier pour un concile réuni sur les instances de l'empereur et dans une ville soumise à son influence ne permettait pas de se promettre une participation sérieuse de l'épiscopat français.

C'est au milieu d'une situation politique et religieuse si troublée que la volonté de Henri VIII. roi d Angleterre de faire déclarer par Borne la nullité de son mariage avec Catherine d'Aragon, tante de Charles-Quint, vint susciter de terribles complications. Le pape était assiégé au château Saint-Ange en 1527, lorsqu'il fut sollicité par Henri VIII en faveur de son divorce. L'envoyé de Henri devait demander en même temps une dispense de l'affinité contractée par le roi avec sa future épouse, en raison de relations avec la sœur d'Anne de Boleyn. Le pape s'étant enfui de Home à Orvielo consentit a l'expédition de celle dispense pour le cas où le mariage serait reconnu nul. On ne peut s'expliquer la singularité d'une pareille dispense préventive et conditionnelle que par le désir du pape de plaire au roi, sans rien accorder de contraire a son devoir. Les circonstances difficiles où il se trouvait en Italie l'obligeaient à des ménagements; mais l'ambiguité de sa conduite avait l inconvénient grave d'encourager chez le roi des espérances qu'il serait impossible de satisfaire. Pareille prudence et pareille façon de se dérober se trouvent mêlées dans l'envoi du légal Campeggioà Londres pour examiner l'affaire du divorce. H était chargé de procéder avec Wolsey à l examen, non à la décision de la cause; mais pour calmer l impatience du roi, il emportait une décrétale à tout le moins imprudente dont il }>ouvait montrer le texte, mais non laisser prendre copie, et qui semblait promettre au roi toutes les facilités nécessaires pour son divorce et son nouveau mariage. L'examen de la cause commencée en Angleterre tourna en faveur do Catherine d'Aragon, qui put arguer non Seulement de la bulle de dispense accordée pour son mariage avec Henri \ III et qui mettait à néant l'empêchement né de la consommation présumée du premier mariage, mais encore d'un bref de Jnles П qui tenait compte du fuit que le mariage de Catherine et d Arthur n'avait pas été consommé et qui détruisait ainsi toutes les causes de nullité que d ingénieux casuistcs en pouvaient déduire. Bientôt l'appel de la reine au Saint-Siège vint mettre fin à l'enquête de Wolsey et de Campeggio (1529). L'échec des légats coula au cardinal Wolsey la faveur du roi; peut être fût-il mort comme tant d'autres serviteurs de Henri VIII par la main du bourreau, si le chagrin et la maladie ne l avaient conduit au tombeau (1530).

Justement à cette époque, le pape venait de conclure la paix avec Charles-Quint qu'il avait rencontré à Bologne et qu il venait d'y couronner. La néœssité qui s'imposait au pape de ménager l'empereur, aussi bien que la justice évidente de la cause de Catherine interdisaient au roi tout espoir.

En janvier 1531, Clément VH menaça des peines ecclésiastiques ceux qui essayeraient de déférer la cause du roi â un tribunal anglais, et défendit au roi de procéder a un mariage avant que sa cause eût été jugée. Deux autres brefs du même genre suivirent en 1532. Toute la politique de Henn \ III, en préronce de ces obstacles, fut de gagner du temps, d'empêcher qu'un jugement fût rendu à Borne cl, en attendant, de procéder à une série d'actes qui mettraient complètement le clergé dans sa main et qui lui faciliteraient la rupture complete avec Home. C'est ainsi qu'en 1531, il trouva moyen de lever une somme énorme sur le clergé comme prix de son pardon pour la peine encourue par sa soumission à la juridiction d'un légat pontifical. Le pré-texte légal de celle demi-confiscation se trouvait dans le statut praemunire ou d'atteinte aux prérogatives royales. Bientôt après le pape obtint du parlement, non sans user de pression, l'interdiction de payer les *annales* à Home. La mesure ne devait entrer en vigueur qu'au bout d'un an, si aucun arrangement n'était intervenu avec le Saint-Siège. De plus grandes facilités furent données à Henn VIII pour ses desseins par la mort de Warbarn, archevêque de Cnntorbéry (22 août 1532). Le 25 janvier 1533, le roi contracta secrètement mariage avec Anne de Boleyn, tout en leurrant le nonce pontifical en Angleterre, et en continuant de négocier avec le pape sur lequel il agissait par l'entremise amicale du roi de France et de qui il obtenait les bulles d'investiture pour le nouvel archevêque de Cantorbéry. Ce primat n « lait autre que Thomas Cranmer. déjà gagné aux doctrines luthériennes et marié secrètement à la nièce dlKiandre. La cour ecclésiastique bientôt convoquée par Cranmer eut à préparer les voies au divorce. L'évêque Fischer fut seul à offrir une resist mcc sérieuse. En même temps, les communes finirent par abolir les appels à Home et par faire peser la menace redoutable du *præniunire* sur les sujets du roi qui introduiraient des bulle' d'excommunication en Angleterre. L'archevêque Cranmer, ainsi couvert, demande au roi d'etre autorisé a instruire la cause (II avril I533); la reine Catherine, citée devant le tribunal archiépiroopal.ayanlfaitdêfaut.fut déclarée contumace le lOmai, et le 23 mai une sentence prononçait que le mariage du roi était invalide. Une enquête secrète sur le mariage du roi avec Anne de Boleyn découvrit à l'archevêque que ce mariage était valide; il conserva par devers lui les motifs de sa conviction ; mais la décision fut publiée en Angleterre et Anne deBoley n couronnée à Westminster le I" juin, en dépit du mécontentement populaire.

En présence de ces actes répétés, le pape Clément VII ne put dilb rer plus longtemps de rendre une sentence <l excommunication contre le roi. En même temps il d clara nul le divorce et le prétendu mariage du roi. Le nonce de Burgo, dont l'inaction et l'apathie avaient d courage les catholiques anglais, fut rappelé d'Angleterre. tandis que le roi retirait ses envoyés de Home. H n'en profila pas moins de l entrevue de François 1er et

de Cément VII à Marseille, au mois de novembre, pour ménager une audience du pape à son envoyé Bonner qui interjeta appel de la sentence du pape au prochain concile. La revolution religieuse se consommait en Angleterre; le parlement réuni en janvier 1531 lui donna ses plein·» effets : aucun évêque ne devait plus être présenté au pape ni lui demander l'investiture canonique qui .serait donnée par le métropolitain; toute redevance pécuniaire au Saint Siege fut supprimée el l'archevêque de Cantorbéry autorisé à délivrer les dispenses que l'on avait coutume de demander à Borne. Par un troisième acte, qui développait les conséquences d'une mesure précédente interdisant les appels à Home, le parlement défendit île publier des canons sans permission du roi, el tous les appels de sentence* rendues par les archevêques ou chefs tic monastères furent déférés à la chancellerie rovale. C'est seulement au mois de mars 1531, presque au moment de la clôture de la session parlementaire a Londres, que la cour de Home rendit son jugement dans le procès du roi et décida que b· mariage de Henri MH et de Catherine d'Aragon était valide.

On a souvent reproché â Clément MI d'avoir perdu 1 Angleterre par sa précipitation ; un peu de patience eût permis de gagner du temps et le moment ou la passion satisfaite de Henri VIII eut d'clle-inême relâché les liens qui Punissaient a Anne de Bolcvn. Assurément si de grandes failles furent commises par la cour de Rome, ce ne fut point celles de précipitation et du manque de reflexion. Il n était pas douteux que le Saint-Siège ne fit en Itère justice à Catherine d Aragon; mais retarder cinq ou six ans une sentence que l esprit de justice et l'opinion du peuple anglais réclamaient en faveur d une malheureuse femme, traitée avec barbaric dans son propre royaume, ce n était pas donner à penser que l'on agissait avec prudence, mais bien que l'on obéissait à des considérations politiques; c'était diminuer la confiance dans l'utilité pratique d'un si haut tribunal, c'était donner â Henri VIII le temps de travailler l'opinion en France el en Angleterre par les consultations des universités, c'était, apres l'avoir confirmé dans la pensée qu'il pouvait tout espérer de Home, fui permettre de préparer de longue main la défection do tout son royaume. Lorsque le parlement se réunit au mois de novembre 1531 pour déclarer le roi « chef supreme de Γ Eglise d'Angleterre », le pape Clément VU venait de mourir (25 septembre).

Protecteur des ordres religieux. Clément Vil approuva deux réformes franciscaines, celle de Mathieu de Bassi qui donna naissance aux capucins, et colle des récollets, puis la londjlion de communautés des clercs réguliers, celle des théatins et celle des barnabites. La terrible dévastation de 1527 interrompit à Home beaucoup de travaux et ajouta ses effets à ceux de la révolution protestante, pour détourner la pensée «les Humains des préoccupations littéraires ou artistiques. Cependant Clément MI tenait des Médicis un goût très vil pour les arts; il protégea les disciples de Raphael et Michel-Ange dont l i grande fresque du *Jugement dernier,* projetée sou* son rogne, ne fut exécutée qu'apres sa mort.

Dans les négociations de ses dernières années avec l'empereur, Clément VII eut touiours en vue les destinées de Florence. Les troupes jointes aux Impériaux assiégèrent la ville en 1530 et y ramoneront les Médicis, sans que Ton vit autre chose dans celte guerre qu'un intérêt de famille. Plus lard, le pape se rapprocha encore de la France et procura le mariage de sa petite-nièce, Catherine de Médicis, avec un prince fram.iis Henri d'Orléans, le deuxième bis de François I · (1333). Dix mois après, il mourut (25septembre 1531), laissant b renom de brillantes qualités, qui n'avaient point trouvé leur véritable emploi au service de l Eglise, faille de decision dans 1·* jugement et de constance dans la volonté. En politique ou a toujours tort de ne pas réussir. Mais une connaissance plus approfondie des dépêches diplomatiques entre les cours de France et d'Angleterre, celles du pape et «le l'empereur, permettent aujourd'hui de mieux saisir les diflicultés de la situation de Clément VU et les obstacles «le sa mission. Peut-être une moindre préoccupation de la diplomatic et un souci plus réel «le la justice eussent-ils mieux réussi â prévenir le schisme dont ne voulait point le peuple d Angleterre et que le roi ne réussit à imposer qu'a force de ménagements et «le coups «le force prudemment alternés.

Bullarium romanum, Turin, I860, t. vi, p. 26 sq.; Casanova, *Lettere di Carlo Và Clemento VU,* Florence, 1803; Lacmmer, *Monumenta Vaticana,* Fribourg, 1861; Balan, *Monumenta secali* xr/ *historiam illustrantia,* Inepruck, 1885; Id , *Monumenta reform. Luther* , Ratisbonne, 1881; *Calendar o/ State Papers,* Londres *(Papers of the reign of Henri VIII);* Wilkin·», *Concilia Britanniae,* Ixmdrcs, 1737,1 ill, iv; tous les ouvrages qui traitent do l'histoire du protestanliemo pour la période correspondante au règne de Clément Vit, surtout en Allemagne et en Angleterre; Ehses, *BÛniische Dokumente zur Gcschichte der Ehrscheiduny Heinrichs VIII,* Paderborn, 1893; I'riedensberg, *Xuntiaturbrrichte aas Deutschland,* 1892, I. ! (1533-1536); I-anx, *Korrespondenz des Kaisers Karls V,* 3 vol., Leipzig, 1®41; Raynaldi, *Annales ecclesiastici,* Bar-lo-Duc, 1877, t. XXXI, p. 423; IIrlde, *Conciliengcschichte,* t. ix par Hergenrother, 1890; Hanke, *Deutsche Gcschichte ini Zcitaltcr der llejurmation,* t. n. Ht; Maurenbrecher, *Gcschichte der katholischcn Ileformalion,* 1*80, t I, p. 226; Grethen, *Die politischen Bezichungen Clemens VII za Karl V, 1523-IÔ27,* Hanovre, 1887; Hellowfg, *Die politischen Ihziehunyen Clemens VII zu Karl* V, /526, Leipzig, 1880; Baumgarten, *Gcschichte Karts V,* Stuttgart, 1888, t. n ; Gairdner, A *History of the enylish Church* in *the sixteenth Century from Henry VIII to Mary,* Londres, 1901 (avec une bibliographie soignée): Gregorovlus, *Geschichte der Stadt Horn,* 2· édit., 1871, t. vin. p. 414; voir Rcumont, *Gcschichte der Stadt Itoni,* t. ni *b;* Bre.-ch, *Gtschiihte des Kirchenstaats,* Gotha, 1880, t. II; plusieurs articles d'Ehscs, dune *Historisches Jahrbuch,* 18*5 sq. ; dans *IlÔniische Quartatschri/I,* 1891,1892; Kolde, dans *Zeitschrift fur Kn chengcschichte,* t. xvn (1897), p. 258 ; Friedmann, *Lady* A *nne Boleyn,* trud. Lugné-Pbib'pon et Meunier, 2 vol., Paris, 1903.

II. Hemmer.

9. CLÉMENT VIII, pape (1592-1605), successeur d'Innocent IX. — I. Antécédents, élection, caractère et actes concernant le peuple romain. II. Affaires politiques el diplomatiques. III. Questions théologiques et disciplinaires.

1. Antécédents, élection, caractère et actes concernant le PEUPLE ROMAIN. — IlippolUe Aldobrnndini naquit en 1536 à Fano, dans les Etals de l'figlise, «l'une ancienne el illustre famille florentine, exilée a cause de son opposition aux Médicis. Apres de bonnes études juridiques, il fut à la cour pontificale avocat consistorial, amliteur «le Rote et dalaire. En 1585, Sixte V le lit cardinal, grand pénitencier, et renvoya apres la mort d'I tienne Balhory (1586) comme légal en Pologne. Quand s'ouvrit le conclave qui devait donner un successeur à Innocent IX (janvier 1591), Philippe II, suivant son insolente habitude, donna l'exclusive à tous les cardinaux, *-auf sept; l'élection de Sanloi io, cardinal de Sainle-Sé-verine, gi.md-inqui-ileur, el ennemi acharne du roi de Navarre, semblait assurée parles intrigues «le l'ambaS'adeurd'Espagne, le duc de Sessa. Le cardinal Colonna, pris de remords, déclara au dernier moment retirer sa voix à Sanlorio, el son exemple, rendant courage à plusieurs de scs collègues, amena l'échec du candidat préféré de l'Espagne. Après avoir repoussé cinq autre·* candid.ils de Sessa, les cardinaux « lurent le 20 janvier Ilippohle Aldobrandini, «|ui venait le septième sur la liste de Philippe 11, el n'éLdt que toléré· par lui à litre d'ami «le l'Autriche. Le 2 février, il lut consacré évrijue, el huit jours plus lard solennellement intronisé. Saint Philippe de Néri, avec qui le cardinal Aldobrandini entretenait d'amicalcs relations, lui avait prédit celle élévation. Hanke, *Histoire,* I. n, p. 3i0 *q.; Petrucclli. *Histoire,* t. n, p 372 sq. Clément Mil lut un saint pape, el son règne marque

parmi les plus féconds de ceux qui réparèrent les maux causés par la réforme*. Γγ6* pieux, se confessant chaque jour au cardinal Baronius. jeûnant deux fois par semaine et portant le cilice, il aimait â remplir lui-même â Saint-Pierre l'office de grand-pénitencier pendant ln semaine sainte. Il donna une preuve touchante de son humilité dans les réponse* qu'il fil au célèbre mémoire que, sur sa demande, lui adressa Bellarmin, au sujet (les principaux abus de la cour romaine, Couderc, *Ilellannin,* t. i, p. 293 sq. Voir Bμ χμ ιμ ιν, t. il, col. 566.

Clément VIII a fait beaucoup pour le bien matériel et moral du peuple de Home. Protection accordée aux cultivateurs de la campagne romaine contre des impôts excessifs, *Ihdlarium,* l. x, p. 622; institution de monts de piété et de refuges, *ibid,,* p. 848, 219 ; établissement d'une congrégation spéciale « pour les gr.lces el pardons à accorder aux criminels bannis de ! État ecclésiastique, à leurs complices et faute urs h, *ibid,,* p. 626; restrictions apportées aux usuro des juifs qui n eurent permission de séjourner que dans les villes de Ruine, Ancône et Avignon, et durent s'y borner â certains commerces, *IJuUarium,t.* tx. p. 520; t. x, p. 22,25; érection du collège Clémentm confié aux religieux somasques pour l'éducation de la jeune noblesse, t. xi, p. 90; renouvellement des constitutions de Pie V el d Innocent IX qui défendaient d'aliéner el d inféoder les biens de l'Eglise, t. tx, p. 520; inspection des biens el propriétés des communautés religieuses de I Liai romain confiée â plusieurs cardinaux, *ibid,,* p. 594; visite générale des églises et chapelles de Rome, *ibid,,* p. 512; règlements nouveaux donnés a la Bibliothèque valicane, t. x, p. 80; toutes ces mesures prouvent abondamment que les négociations diplomatiques el les controverses théologiques dont fut rempli le pontificat de Clément VIII ne le détournèrent pas de ses devoirs de prince temporel. On lui a reproché d'avoir trop favorisé ses parents, el spécialement son neveu le cardinal Aldobrandini; les talents de celui-ci justifièrent du moins la confiance qu'avait en lui son oncle. Reumont, *Gcschichte,* p. 603, 601, 712, 76$; Brosch, *Gcschichte,* p. 305 sq.

Malgré sa douceur bien connue. Clément ordonna le supplice de Giordano Bruno, dominicain apostat, passé au calvinisme, el pendant de longues années pensionné p.ir la reine Élisabeth. Voir t. H, col. 1148 sq.

II. AITAIIIES POLITIQUES ET DIPLOMATIQUES. — I· *Absolution de Henri /*1', *roi de France,* — Le plus grand fait religieux du règne de Clément VIII fut la pacification de la France par la conversion au catholicisme el l'absolution de Henri IV. Quand Aldobrandini monta sur le trône |vontilical. Henri commençait à penser sérieusement à un retour vers Rome; bien convaincu que, malgré ses victoires, il n'imposerait jamais à la France un prince hér< tique, en meme temps ébranlé dans ses principes calvinistes par ses longues discussions avec Jacques Davy du Perron dont la faveur remonte au printemps de 1592, entendant ses conseillers protestants eux-mêmes lui affirmer qu'il pouvait faire son salut dans la religion romaine, il se décida a la grave démarche du dimanche 25 juillet 1593. Ce jour là, sous le porche de la basilique de Saint-bénis, Renaud de Beaune, archevêque de Bourges, reçut l'abjuration du roi, et sous réserve des droits du souverain pontife, lui donna l'absolution des fautes d apostasie el d'hérésie, le réintégra dans l'Église, et l'admit aux sacrements. Restait à obtenir pour ces actes la confirmation du pape, seul capable de lever définitivement l'excommunication portée en 1585 par Sixte \ contre l'hérétique relaps. Henri ne perdit pas de temps, el envoya â Rome aussitôt après son abjuration une brillante ambassade conduite parmi grand seigneur catholique, Italien de naissance, el devenu duc de Nevers par son mariage avec Henriette de ('lèves, Louis de Gonzague, troisième fils du duc dr Manloue. Nevers se figurait être reçu avec transport; il en alla tout autrement. Clément VIH ne désespérait pas encore du succès final de la Ligue; l'ambassadeur espagnol â Rome, le duc de Scssa, lui représentait (pie son maître regarderait comme un sanglant affront la réconciliation avec l'Église de celui qui tant de fois avait mené a la victoire les huguenots français; d'ailleurs, quelle sûreté offrait la parole de ce prince qu'on avait vu quelques année* auparavant abjurer si facilement la foi qu il avait recouvrée? ta pape fit donc répondre à l ambassadeur qu il lui permettait de venir à Rome à litre personnel, mais non comme envoyé du roi de France; le 21 novembre 1593, Nevers fit son entrée sans aucune cérémonie; il eut cinq audiences, pendant lesquelles, malgré ses efforts, il ne put rien obtenir; non seulement le pape refusait de ratifier l'absolution de Saint-Denis, mais il déclarait que le* ecclésiastique* de la suite du duc qui avaient pris part a la cérémonie avaient encouru les censures pontificales, et qu il ne pouvait les admettre en m présence. Nevers, découragé, quitta Rome le I 4 janvier 159-4.

Celle rigueur produisit en France un très mauvais effet; les catholiques adhéraient en foule a la cause du roi converti; Henri était sacré â Chartres le 27 février cl eut rail dans Pans le 22 mars. Autour du roi il ne manquait pas de parlementaires gallicans qui lui consedi tient de se passer du pape tout livré a ! Espagne, et de faire régler par se* seuls évêques les affaires religieuses du royaume. I n arrél du grand conseil interdit a celle époque de s'adresser a Rome pour obtenir des bulles ou des exp< (lilions de bénéfices. Le légal, cardinal de Plaisance, jadis fougueux ligueur, rentra à Rome en déclarant bien haut qu'il fallait sc hâter d'absoudre Henri IV. · faute de quoi le schisme estait tout fait en France, sans qu'il y eusl aucun remède. »

Ces nouvelles, de meme que les preuves n;p<'técs que le roi donnait de la sincérité de sa conversion, firent rétléchir Clément VIII. Γη mai 159$. il consentit à recevoir le cardinal de Gondi. ‹ vôque de Paris, qui plaida chaudement la cause de son prince; il laissa même entrevoir qu'il accueillerait une seconde ambassade. Henri, plus sage que ses conseillers gallicans, se résolut a renvoyer. el en confia la direction a celui qui l avait éclairé, Jacques Davy du Perron, évêque nommé d'Évreux. Pour être sûr de ne pas éprouver un second échec, le roi chargea l'ecclésiastique gascon Arnaud d'Ossal, qui se trouvait à Rome, avec une mission de Louise de Vaudémont. veuve de Henri HL de savoir sur quelles bases pourraient s'engager les négociations, l^a plus grande difficulté qui se présentait alors était celle de la < réhabilitation > du roi. En 1585, Sixte V, en excommuniant Henri de Navarre, l'availen même temps déclarée inhabile de plein droit â la succession de toute seigneurie cl domaine, el particulièrement du royaume de France ». Aux yeux du pipe, Henri n'avait donc pas seulement besoin d'une absolution qui le fil rentrer dans l'Eglise, mais d une « réhabilitation » qui le rendu capable d'être proclamé· légitime souverain, (.i lle rehabilitation impliquait la reconnaissance du pouvoir du pape sur les couronnes; ni Henri ni ses conseiller* ne voulaient céder sur ce point. Après de longues discussions, le cardinal Aldobrandini hissa entendre qu'on pouirait trouver « mille lempéramens » qui permettraient de tourner la difficulté; el le voyage de du Perron fui décidé. L'expiilsion des j< suites, à la suite de l'attentat de Chalel (janvier 1595). vint encore apporter un obstacle nouveau au succès déMiv; il fut levé par l'abnégalion des jésuites francai* qui furent les premiers à supplier le pape de ne pa* retarder, en exi(canl leur rappel, la pacification religieuse de la France. Vrai, *liccherches,* t. v, p. 6/.

Le 12 juillet 1505, du Perron entre à Rome, et a le jour même *.i premiere audience. Le 30juillet, de concerl avec d Ossal, il présente au pape une requête en vue du l'absolution du roi. Le 2 août, les cardinaux sont

convoqués au Quirinal par Clément VIII; le pape, après leur avoir expose Trial de la cause, leur demande de lui donner sur la question « leur voix l'un après l'autre, en chambre cl particulièrement », celte méthode devait soustraire à l'influence de Philippe II les nombreux cardinaux ses sujets ou clients. Le 23 août, ces audiences privées sont terminées, l'absolution est admise en principe, et on commence â traiter des conditions. Le pape se refuse â confirmer purement et simplement l'absolution de Saint-Denis qui n'a pas de valeur à ses yeux; mais admettant la bonne foi des évêques et du roi en celle circonstance, il déclare tenir pour valides t tous les actes de religion qui ont été accomplisen la personne du roy et de Sa Majesté, en vertu de la susdite absolution ». En revanche, il n'est pas question de réhabilitation. Les conditions satisfacloires imposées à Henri IV sont rédigées en seize articles; les uns prescrivent certains actes de piété dont le roi devra s'acquitter à époques fixes; les autres règlent diverses mesures destinées à assurer le maintien et le progrès du catholicisme dans le royaume : observation du concordat, respect des droits et biens de l'Église, protection active du catholicisme qui sera restauré en Béarn, éducation catholique du jeune prince de Condé, héritier présomptif delà couronne, promulgation du concile de Trente, fondation par le roi d'un monastère dans chaque province. *Bullarium,* I. x, p. 30V.

Pendant que ces négociations se poursuivent, le pape, avec une louchante piété, multiplie les pèlerinages aux grands sanctuaires de Borne, cl les pratiques de pénitence, pour obtenir les lumières de Dieu sur celle épineuse affaire. Le 17 septembre, sous le portique de Saint-Pierre, d'Ossat et du Perron prononcent au nom du roi la formule d'abjuration ; et le pape leur donne l'absolution. Une année plus tard, le cardinal de Médicis, légat de Clément VIII, alla solennellement recevoir la ratification officielle de ces actes des mains du roi. *Bullarium,* t. x, p. 31$.

La conclusion de cette négociation, qui fait tant d honneur à la droiture et à la générosité du pape, fut une superbe lettre envoyée aux évêques français pour les exhorter, alors que la paix était rendue au royaume, a s'appliquer avec ardeur à leur mission sainte et au progrès du catholicisme en France; le pape signale en particulier à leur attention l'entretien et la surveillance des séminaires et collèges, la culture des vocations ecclésiastiques, la visite fréquente des paroisses, la bonne administration des sacrements; il compte sur l'appui a de son fils si cher et si désiré le roi Henri, conçu au milieu de tant de larmes, enfanté en Jésus-Christ avec tant de joie ». *Bullarium,* t. xi, p. 258. Une lettre analogue axait été envoyée quelques mois auparavant à Philippe 111 d'Espagne, pour être transmise à scs évêques. *Ibid* , t. x, p. 178.

De* lors, cl malgré les inquiétudes causées à Clément VIH par certains articles de l'édit de Nantes et les alliances protestantes de Henri IV, les meilleures relation* ne cessèrent pas entre le pape et le royal converti. Clément VIII est médiateur entre la France et l'Espagne au traité de Venins (1598); il réconcilie Henri IV et le duc de Savoie par le traité de Lyon (1601); il prononce la dissolution du mariage du roi avec Marguerite de Valois pour défaut de consentement initial et divers autres empêchements (1599). En retour, lorsqu'à la mort du dernier rejeton de la maison «liste, le duché de Ferrare est vacant, Henri IV soutient les revendications de Ch inent \ 111 qui le réclame comme fief apo«*toh(|ue» Grâce a son intervention, le pape triomphe de h r» si*tonce de César d'Este, bâtard d'un de* derniers ducs, et prend possession, en 1598, de la ville et du duché.

bar les c* gœuU' n relatives à Γα1)*ηlu11οη de Henri IV, les pieces principales sont dans lea *Ambassades* de du Perron, t. i. p. 247 sq., et les *Lettres* d'Ossat, t. T. p 243 ^q. Ci. Y. do la Driéro, *La conversion de Henri* /V, II. de 1 I.pinole, *I*λι *ligue et les papes,* p. 602 sq. Sur les rapports subséquente de Clénient VIII avec la Franco, rf Dcgert, />? *cardinal d'On*at,* p. 231 sq. Sur lalfaire de Ferrare, ci. Brosch, *Geschichtc,* t. i, p. 314 sq.

2° *Affaires d'Angleterre.* — Clément VIII put espérer un moment que le successeur d'Élisabeth en Angleterre lui donnerait les mêmes consolations «pie le roi de France. De généreux secours avaient été· souvent envoyés à Jacques VI d Ecosse par Sixte V. En 1599, le roi, prévoyant la mort prochaine d'Elisabeth, dont il était le plus proche héritier, voulut s'assurer l'appui des catholiques d'Angleterre, et envoya à Home un de ses courtisans, Edouard Drummond; celui-ci était chargé de plusieurs lettres pour des cardinaux influents ; une d'elles était même adressée au pape. Dans ces lettres, le roi demandait le chapeau de cardinal pour l'Ecossais Chisholm, évêque de Vaison, qui servirait de représentant de l'Ecosse â Home; Jacques assurait le pape de ses bonnes intentions à l'égard des catholiques des deux royaumes. Clément VIII répondit quelques mois plus tard en promettant son appui; il offrait même un fort subside au roi s'il consentait à faire élever son fils aîné dans le catholicisme. Jacques refusa, et son attitude peu franche rejeta le pape du côté des prétendants favorisés par l'Espagne. Cependant, dans les instructions envoyées au Père Garnet, supérieur des jésuites anglais, pour servir aux catholiques en cas de mort d'Elisabeth, Clément ne leur interdisait pas expressément de soutenir la cause du roi d'Ecosse, mais leur recommandait en termes vagues de procurer l'avènement d'un prince bon catholique. De fait, après l'avènement rapide de Jacques, procuré· par les anciens ministres d'Elisabeth, les catholiques lui offrirent leur concours le plus dévoué, et Clément lui-même, assez facilement résigné, adressa au roi d'Angleterre de sincères félicitations. Une lettre plus cordiale encore était envoyée à la femme deJacques, Anne de Danemark, catholique en secret. Le roi «l'Angleterre se contenta de répondre, le I* décembre 1605, « qu'il userait de son pouvoir de manière à ne mériter les reproches ni du pape ni d'aucun homme di» bon sens. » Peu après il recommençait contre les catholiques une persécution à laquelle la conspiration des Poudres donna bientôt un prétexte avidement saisi. Cf. Gardiner, *History,* t. i, p. 81 sq., 99 sq.; Bellesheim, *Geschichlr,* p, 163 sq., 191 sq., et append. IX ; Couzard, *('ne ambassade a Home,* p. 71 sq. Ne pouvant obtenir pourles catholiques anglais la liberté de pratiquer leur religion, Clément s'efforça du moins de leur donner une plus forte organisation et de réformer les nombreux établissements où leurs prêtres se formaient sur le continent. H établit en 1598 un archiprêlre entouré d'un conseil de six assistants, de qui devaient relever tous les prêtres séculiers anglais; le premier titulaire de celte important emploi fut Georges Blackwell; quelques années plus tard, lors d«» la révolte d'un certain nombre de prêtres anglais contre l'archiprêtre, Clément sut voir ce qu'il y avait de fondé dans les réclamations des « appelants · et recommanda à Blackwell plus de douceur et de modération. Couzard, *Une ambassade,* p. 91, 92. Le pape confirma l'érection des séminaires anglais de Valladolid et de Séville par Philippe 11, et leur accorda de nombreux privilèges, *Bullarium,* t. ix, p. 630; I. x, p. 139; il créa le collège des Écossais à Home, *ibid.,* I. x, p. 625, et réforma les séminaires anglais de Home, d'Espagne et d'Allemagne dans lesquels avaient éclaté de tristes querelles form niées par les agents secrets d'Elisabeth. *Ibid.,* p. 523. Cf. Dodd, *Church history,* t. ili, p. 151 sq.

3· *Autres pays.* — Sigismond, roi de Pologne, ayant succédât à son père Jean III roi de Suède, en 1592, conduisit avec lui dans son nouveau royaume quelques prêtres catholiques, et s'efforça d obtenir pour sa religion

un peu <lo liberté en Suède. Son oncle, le due Charles de Sudermanie, tils de Gustave Wasa, en profila pour exciter de si furieuses émeutes panni les luthériens que Sigismond dut quitter la Suède (1598) et fut déposé en 1600. Charles de Sudermanie, d'abord administrateur du rovaunie, fut élu roi en IG(H, et persécuta violemment les catholiques. Theiner. *La Suide,* p. 21 i sq.

Des le début de son pontilicat, Clément VIII s'était activement employé à la réconciliation des Slaves avec home. En 1593 et 1596, un nonce de nice slave, Komulovic, ml envoyé à Moscou pour obtenir du tsar Fedor, et de Boris Godounov, son puissant favori, que les troupes russes s unissent aux Impériaux et aux Polonais contre les Turcs; ces efforts lurent inutiles, la conversion du métropolitain de Kiev et de plusieurs autres évêques, dont nous parlerons plus bas, avant irrité les Busses contre Home. En 1603, on commença à parler d'un prince Dmitri, qui se disait lits du tsar Ivan IV, et prétendait reconquérir ses Etals sur Boris Godounov, successeur de Fedor. Moitié conviction, moitié désir de gagner l'alliance des Polonais, Dmitri se lit instruire par les jésuites de Cracovie, et abjura le schisme le 17 avril 1601 entre les mains du P. Sawicki. Clément \ III hésita longtemps à croire à celle conversion qui pouvait avoir de telles conséquences; enfin Dmitri lui avant écrit une lettre respectueuse, le pape répondit par quelques mots paternels sans s'engager à fond en sa faveur. Clément mourut avant d'avoir vu le triomphe du faux Dmitri, sitôt suivi de sa chute. Pierling, *La llussic,* t. n. p. 32i sq., XX) sq., 367 sq.; t. III, p. 76 sq.

En revanche, en Pologne et en Allemagne, sous 1 influence du roi Sigismond et de l'archiduc Maximilien, le mouvement de réforme catholique devint fort important. llanke, *Histoire, t,* ut, p. 9«q.

En 1601, Charles-Emmanuel de Savoie ayant fait part à Clément VIII de ses desseins contre Genève, le pape le dissuada d'une expédition dont il n'espérait pas le succès; il blâma clairement la tentative manqués? de l'Escalade, comme nuisible au repos de la chrétienté (1603) et s'employa activement à rétablir la paix entre les belligérants. De Becdclievre, *Clément VIII,* p.396sq. Le pape avait plus de confiance dans les prédications des missionnaires catholiques; il encouragea de tout son pouvoir les efforts de saint François de Sales et de ses coop ;raleurs pour la conversion du Chablais, et érigea à Thonon une grande maison d'études, nommée l'Albergamenlum, dont saint François fut le premier directeur; elle était destinée aux nouveaux convertis du Chablais, possédait nombre de bénéfices ecclésiastiques, et avait les privilèges d'une véritable université (1599). *Bullarium, V* ix, p. 188.

Comme beaucoup de ses prédécesseurs, Clément aurait voulu liguer les princes de l'Europe dans une croisade contre les Turcs. Henri IV, auquel il en destinait la conduite, refusa et tint au contraire à resserrer avec le grand seigneur une alliance dont profilaient également le commerce français et les missions catholiques en Orient. Privé du concours de la France, le pape dut se borner à encourager de ses subsides l'empereur Hodolphe 11, et le vayvvode de Transylvanie, Sigismond Balhori, dans leurs luttes contre Mahomet 111. En 1595, un corps de H 000 Florentins, commandé par un neveu du pape, prit part à la prise de Gran; Jean-François Aldobrandini mourut pendant celle campagne. Cf. d'Ossat, *Lettres,* t. i, p. 212 sq.; t. iv, p. 425; t. v, p. 5, 6; Degcrt, *Le cardinal d'Ossal,* p. 322 sq.

HI. Questions thioi.ogiqies et disciplinaires. — F *La controverse De auxiliis.* — La fameuse controverse sur les secours de la grâce divine *De auxiliis gratifB divin** commença sous le ràgno do Clément VIII qui ne put la mener à bonne lin. En 1594, pour terminer les discussions qui s'étaient élevées en Espagne et en Portugal, entre iésüiles et dominicains, au sujet du livre de Molina : *Dr concordia liberi arbitrii aim qratix donis,* Lisbonne, 1588, Clément VIH évoqua l affaire, et irnpo-a silence aux deux partis ju*qii à la décision. Les université*! de Portugal et d'Espagne, ainsi que les principaux théologiens jésuites et dominicains, furent invités à fournir des nié moires sur les pointa en litige. Le général des jésuites, Aquaviva, de l'avis des principaux docteurs de l'ordre, aurait voulu que la discussion n* s'engageât pas sur l'orthodoxie du livre de Molina. ‹ ui ne pouvait être présenté- comme doctrine officielle de la Compagnie, mais sur le fond même de la question traitée par le célèbre auteur, l efficacité de la grâce divine. Les dominicains, au contraire, ne voulaient qu un jugement du *De concordia.* Ils l'emportèrent Clément Mil qui. malgré son sincère attachement à la Compagnie, était à ce moment sous l'influence de plusieurs de ses adversaires, et en particulier de Pena, doyen de la Bote, consentit à ce que la congrégation réunie à cet effet se bornât a l'examen du livre de Molina. Celte Congrégation, présidée par les cardinaux Madruzzi et Arrigone, était composée de religieux de divers ordres et de docteurs séculiers, aucun jésuite, aucun dominicain n'y figurait. Elle tint onze séances de janvier à mars 1598. Le 13 mars, elle porta une condamnation du livre de Molina, comme contenant, <ur la prédestination et la grâce, des doctrines contraires à l'enseignement des Pères et des anciens théologiens, surtout des saints Augustin et Thomas, et apparentéesaux erreurs des semipélagiens. Le commentaire de Molina sur la Somme de saint Thomas était en meme temps interdit jusqu'à correction Schneemann, *Controversial uni,* p. 242 sq.; Serry, *Hutorix,* p. 170 sq.

C'était aller bien vile en besogne, et le pape trouva que les consulleurs n'avaient pas apporté à une cause si grave l'attention qu elle méritait; il leur imposa un nouvel examen, en leur ordonnant de prendre connaissance des nombreux mémoires qui venaient seulement d'arriver d'Espagne. Le 22 novembre 1598, les censeurs rendaient une nouvelle décision qui confirmait leur premier arrêt; celle censure est de l'augustin Coronel.

Le bruit s'étant répandu en Espagne qu'une condamnation pontificale du livre de ta Concorde était imminente, Molina écrivit au pape pour le supplier de l'entendre avant de le juger; et trop âgé pour faire le voyage en personne, il déh gua à Borne deux procureurs, Christophe de los Cobos et Ferdinand Baslida. L'impératrice Marie, fille de Cbarles-Quint, et le jeune Philippe III écrivirent également au pape, le priant de permettre que les deux parties fussent entendues. Clément VIII goûta cet avis, et le Irr janvier 1599, ayant fait appeler les généraux des deux onlres, leur ordonna de choisir un certain nombre de théologiens qui, dans des conférences tenues sous la présidence du cardinal Madruzzi, s'efforceraient d' irriver à un accommodement, la's conférences eurent lieu de février 17)99 à février 1600; à partir de la troisième, le cardinal Madruzzi fut assisté de deux vice-présidents, Bellarmin auquel le p.i|M» venait de donner le chapeau, et le caniin.il dominicain d'Ascoli. Les théologiens des deux ordres parvinrent a rédiger un mémoire contenant huit propositions qu'ils admettaient tous, mais leur op|>ositioii sur un point délicat, le système de la prédétermina lion physique, apparaissait plus éclatante à chaque stance nouvelle; une guerre de mémoires et de pamphlets accoiiqxignail les discussions des docteurs; Madruzzi étant mort en mars 1600, ses deux assesseurs demandèrent au pape l interruption des congrégations. Schneeinann. *Controversiarum,* p. 255 sq.; Serry, *Ihstonæ,* p. 188 sq.

Les dominicains s'efforcèrent alors de faire promulguer par le pape la censure rédigée en novembre 1598; les jésuites en avant obtenu communication la réfutèrent, et Clement Mil ordonna a la Congrégation de la rvdi-

ger nouveau en tenant compte des observations faites; celle seconde censure, œuvre de Pierre Lombard, arche· vèqued'Armngh,condamnait vingt propositions attribuées à Molina (12 octobre 1600); Bellannin et les autres théologiens jésuites lui opposèrent de si bonnes faisons que Clément VIII refusa de la promulguer avant que les théologiens des deux ordres n'eussent discuté devant la Congrégation sur les vingt propositions reprochées à Mohna. Ces discussions durèrent de janvier 1601 au 31 juillet de la même année· L·· 27 novembre, les consulleurs remirent au pape l'énorme liasse des mémoires, rédigés par les deux parties, el les rapports du secrétaire sur les argumentations; ils déclarèrent en môme temps maintenir leur condamnation des vingt propositions. L·* pape, devant cet amas d écrits.s'écria épouvanté: • Vous avez mis un an à rédiger ces pieces; il me faudra plus d'un an pour les lire. > Après quelques jours d'examen de ce volumineux dossier, il reconnut que de nouvelles discussions étaient nécessaires. Pour en finir, il résolut de les présider lui-même. En février 1602, il manda les généraux des deux ordres, et leur ordonna de désigner des théologiens qui argumenteraient devant lui sur les vingt propositions censurées. Le 20 mars, eut lieu la premiere des célèbres Congrégations tenues sous la présidence de Clément \ III ; il était assisté, d'abord des cardinaux Arrigone et Borghese (plus tard Paul \ ), puis de tous les cardinaux (pu faisaient partie du Saint-Oflice; tous les membres de la Congrégation qui avait censuré les propositions assistaient aux disputes. L'avocat des dominicains fut Alvarez pour la I" session; Lemos le remplaça de la IIe à la XLIJI· session, et lui céda ensuite son poste jusqu'à la fin des débats. Grégoire de Valentia représenta les jésuitesj iis «|u a la IX* session; étant alors tombé malade, il fut remplacé par Pierre Arruhal qui. malade lui-même, céda la place à partir de la XX* à Ikedida. Soixante-huit séances eurent lieu sons Clément \ III sans qu'on put arriver a aucun résultat. Philippe 111 d'Espagne suppliait le pape de terminer bientôt, par une définition, une controverse qui passionnait dans son royaume les laïques aussi bien que le clergé. Malgré les difficultés nouvelles que faisaient surgir les argumentations, Clément s'obstinait a vouloir celle définition. De plus en plus porté vers les doctrines dominicaines qui lui semblaient plus conformes a celles de suint Augustin, il se débarrassa du meilleur champion que les jésuites eussent dans le sacré-collège. Bellannin avait hardiment conseillé au pape de ne pas s'occuper lui-môme de ces questions trop épineuses. 11 lui prédisait qu il ne donnerait pas de définition sur les malirres en litige, dût une mort prématurée l'en empêcher. Cette franchise déplut, et le cardinal, nommé archevêque de Capoue, dut quitter Borne à la lin d avril 1602. Voir Bili.i aiimin. t. n. col. 567. Clément se refusait meme à hre les mémoires que de nombreuses universités lui adressaient en faveur des doctrines de Molina; il pensa un moment à exiler de Home le général des jésuites, Aquaviva, et seul létal de maladie de celui-ci l'en empêcha. En même temps la cour d'Espagne se tournait contre les jésuites accusés d'empêcher la définition sou lmitée; la plupart des cardinaux étaient adversaires de Mohna, el Il.ironius lui-même, si cordialement d< voué aux jésuites, déclarait trouver dans le *De concordia* plus de cinquante propositions et phrases qui rappelaient les erreurs pélagiennes el semqx lagiennes .·. Lacmmer, *Bclelemaluni,* p. 38$, noie. Cependant, au dire d un des plus intimes confidents de Clément \ III, le cardinal Moiio|K>1io. l idée du pape ne fut jamais de condamner b > propositions de Mohna, mais de définir certaine* doctrines de -.mit Augustin également admises par 1rs deux partis. Du reste, dans les d< rniers mois de vie, Clement commençait à se montrer plus favorable aux théories de la Compagnie de lesus; ce changement était dû a 1 inIlm nce du cardinal du P< rron. venu â Borne en 160$ avec une mission de Henri IV, et qui assurait hardiment au pape que, s'il définissait l'opinion soi-disant thomiste, « tous les hérétiques d'Allemagne el de France étaient prêts à signer sa décision, el proclameraient que leurs propres doctrines étaient définies à Borne. » .Moyer, *Ilistoriie,* p. 533. Clément VIII mourut sans avoir rien defini sur les matières si ardemment discutées; Léon XI n'ayant règne que quelques jours ne put s'occuper des congregations *D»· auxiliis,* el Paul V, on le sait, les termina en renvoyant dos à dos les deux parlies.

2° *Diverses constitutions et editions.* — On doit à Clément VIII une constitution sur le duel, confirmant les décrets de ses prédécesseurs et du concile de Trente « contre tous ceux qui se livreraient à des duels en public ou en secret, qui enverraient, écriraient ou répandraient des cartels, contre tous leurs complices et fauteurs » (17 août 1592). *Bullarium,* t. ix, p. 60$. Le nombre toujours croissant des hérétiques engendrés par la In forme le força à renouveler, le 3 février 1603, les condamnations portées par Paul IV a contre ceux qui nieraient la sainte Trinité·, la divinité de Jésus-Christ, >a conception du Saint-Esprit, sa mort pour notre salut, ou la virginité de Marie ». *Ibid.,* t. xi, p. 1. H porta, le 20 juillet 1602, un decret interdisant la confession a un confesseur absent, par lettre ou messager, et la réception de l'absolution dans les mêmes conditions. *Ibid ,* t. x, p. 855. Voir t. 1. col. 2$l-2$2. Le 30 mars 1598, il régla que si le pape mourait hors de Borne, c'est à Home que devrait se faire l election de son successeur. *Jbid.,* t. IX, p. $36.

A la lin de 1592 était terminée la revision de cette édition de la Vulgate que Sixte-Quint avait trop précipitamment publiée; la plupart des exemplaires en circulation furent rachetés par les soins du pape, el l'ouvrage corrigé parut sous ce titre inspiré par son humilité: *Biblia sacra Vulgatæ editionis Sixti V pontificis maximi jussu recognita.* La préface était du cardinal Bellannin qui racontait l'histoire de cette édition. Couderc, *Bellannin,* l. i, p. 19$ sq. Un décret du 9 novembre 1592 interdit d'imprimer ce texte ailleurs qu'à la typographie vaticane, pendant dix ans; ce temps écoulé, on ne pourrait éditer la Vulgate « qu'en reproduisant un exemplaire imprimé au Vatican dont la forme doit être conservée sans y changer, ajouter ou retrancher la moindre particule ». *Bullarium,* t. tx, p. 636. Clément VIII lit également éditer les principaux livres liturgiques, après une nouvelle revision : pontifical (IU février 1596), *ibid.,* t. x, p. 2i6; cérémonial des évêques (1$ juillet 1600), *ibid.,* p. 597; bréviaire (10 mai 1602), *ibid.,* p. 788; missel (7 juillet 160$) *Ibid.,* t. xi, p 88. Il confirma les constitutions de Pie IV et de Sixte V sur l'index des livres défendus, et en lit publier une nouvelle édition augmentée (17 mai 159,3). *Jbid.,* t. x. p. 53 Les pouvoir·* des cardinaux de la S. C. de l Index lurent confirmés el augmentés. *Ibid.,* p. 230.

Clément VIII institua à Home les prières des Quarante-Ileures, qui devaient être célébrées alternativement dans toutes les églises de la ville (25 novembre 1592). *Ibid.,* t. ix, p. 6$$. Il a canonisé saint Hyacinthe, O. P., *ibid.,* t. x, p. 123. d saint Haymond de Penaforl. O. P. *Ibid.,* p. 687.

3* *La reforme des réguliers.* — Plusieurs des constituimus publiées par Clément \III, pour la réforme des réguliers, sont restées célèbres. Le 26 mai 1593, il donna une série de décrets sur les cas réservés, et la confession au supérieur. Voir Ht <.i l ieiis. C'est dans celte constitution qu'il pose un principe destiné à rendre plus strict encore le secret sacramentel : « Les supérieurs actuels, aussi bien que les confesseurs qui dans la suite deviendront supérieurs, doivent éviter avec grand soin de se servir, pour le gouvernement exlé-

rieur, «le la connaissance des Cantes qu'ils auront acquise par)a coni* ·>ıoŋ. » Voir Ci huile ‹l Urbain VIII qui la continue, *Bullarium,* t. xtfl, p. 212. Le 19 juin 1591, Clément interdit aux réguliers de faire a leurs amis ou protecteurs des présents de quelque valeur. *Ibid.,* t. x, p. 116. Le 22 février 1596, il édicta dnor^ee mesures contre les religieux exempts qui commettraient en dehors de leurs monastères des fautes notoire** et les supérieurs qui ne les puniraient pas *Ibid.,* t. x, p. 219. la* 15 mars 1596, il établit dans quelles conditions les supérieurs pourraient donner des dimissoires à leurs intérieurs pour recevoir les ordres sacrés de l évêque diocésain, ou d'un autre à son défaut, *Bullariurn Benedicli XIV,* t. il, p. 178.

Le 25 juillet 1599, il promulgua la célébré ‹ Série des decrets généraux pour la réforme des régulier» tant moines (pie mendiants, de tout ordre et de tout Institut ». *Bullarium,* t. x, p. 662 sq. Les principaux points signalés sont Loilice «lu chœur, les études, surtout «le casuistique el ‹l Ecriture sainte, diverses applications du vœu de pauvreté, la règle du forms, la clôture, la visite des cellules par les supérieurs; le pape entre dans les plus grands détails sur l'aménagement intérieur des monastères et des cellules dont les fenêtres donnant sur la rue « doivent être tellement obstruées qu il soit impossible de voir ce qui se passe au dehors ». Le document se termine par diverses règles sur l'élection des supérieurs, l'approbation des lecteurs en théologie, prédicateurs et confesseurs; les réguliers reçoivent la défense de venir à Borne, si ce n'est avec permission de leur général, ou du moins du provincial, pour une cause concernant le bien général de la province. Voir Bêgulieiis. Le 19 mars 1603, une constitution apostolique porta des « décrets généraux pour la réception, finstruction et l'éducation des novices ». *Bullarium,* t. x, p. 768. Le 7 décembre 1601. furent établie'· (es formes que les ordres religieux devaient garder pour agréger les fidèles à leurs congrégations el confréries, et leur communiquer leurs indulgences. *Ibid.,* l. xt, p. 138.

Il est peu d'ordres qui n'aient dù à Clément VIII une réforme ou des faveurs. Il sépara définitivement les carmes déchaussés, institués par sainte Thérèse, des carmes mitigés, et leur donna des supérieurs spéciaux. *Ibid.,* t. x, p. 92. il approuva la nouvelle congrégation bénédictine fondée en Lorraine sous le nom de Saint-Vanne et Saint-Ilydulphe. el lui conféra tous les privilèges accordes au mont Gassin. *Ibid.,* t. xt, p. 61. Il ramena à la regie la plus stricte les frères de Saint-Jean de Dieu, les mineurs de l'observance et les ministres des infirmes, *ibid.,* t. x, p. 295, 299. 635, et créa des congrégations «h· trinitaires et d'auguslins réformes. *Ibid.,* p. 529. 518, 580; l. xt. p. 128.

4· *Les Eglises étrangères ft les misions.* — En 1595, Clément eut la joie de recevoir les délègues du métropolitain de Kiev el de sept évêques rulliènes, «pu venaient traiter de leur réunion avec Homo; ils admirent les décrets du concile de Florence, el le pape concéda au métropolitain de consacrer lui-même des évêques pour les sièges qui viendraient à vaquer; seulement, tout nouveau métropolitain élu devrait demander la confirmation de Home. *Ibid.,* t. x. p. 239, 251. La même année, le patriarche copte «l'Alexandrie, Gabriel, envoya des députés à Home porter au pape son obédience. Ciaconius, Γi/r, t t\. p. 252 l'm* mi. res* Kinle constitution du 31 août 1595, *Bullarium,* l. x. p. 211, trancha diverses controverses qui sciaient vie\ées parmi les Grecs de l'Italie du sud au sujet de leurs rites et coutumes spéciales.

l ne terrible persécution avait éclaté en 1597 contre les missions du Japon, Pour venir au secours de ces chrétientés d‹ solées, Clément VIII permit à toutes les familles de réguliers d'y envoyer des missionnaires. Jusque-là les jésuites avaient eu le p rilleux honneur de les évangéliser. *Ibid.,* t. x, p. C3L

I. Sources. — *Bullarium romanum,* Turin. 1865 t. tx-xr; cardinal dCH-at. Azi/rr», Amsterdam, 1"«W; cardinal du Perron, *Ambassade» ri négociations,* Pari*. 1633.

II. Travaux. — Artaud de Mootor, //(«tvfrr tou erramf *pontifes,* Paris. 1817, t. v; Audt*to, *IhHoire religieuse et civile des papes,* Paris, 1806, L v; fie Bceddirvre, GlèmenC *VIH* cl G'rnevr, dan* l*-» *Études,* t. xcvn; lu licheim, *Geschlchte der kathollscheu Kirche* in *Schotltand,* Mayence, 1883; Bower *History of the roman popes,* Londres, 177% l x *a,* p. 293 *q.; Branch, *Geschlchte des Kircheustaates,* G-aha. 1*8«), t. !, p. 301 sq.; Chc^nlns, *Vitr rf* rea *gesi* pontificum romano·ri*m,* Home, 1677, t. iv, p. 249 -q.; (ùcarrtla. 15ta *Cleo>mlis VIII,* Rome; (Zuderc, *Is vénérable cardinal Bellarm in,* Pir.«. 1*93, (. I; Cornard, *Une ambassade a Rome nous Henri IV,* Paris, 1960; Drgert. */y* cardinal d'Of+at,* Parh 1801; Dorfd, *Church history of England,* l/mdres, 189), t. m. iv; îHtineer cl fleutch, *Die Xelbstbiogrnphie des Cardinals Rethrm m,* Bonn, 1887; Féret, *Henri IV et tÉglise,* Pari·», 1875; Gardiner, *History of England from the accession* o/ *James I* L ndrt-1895,1.! ; de la Briere, *hi conversion de Henri N,* Pun*, 19U5; Licnirrur, *Mrletematum romnnornrn manti*M,* R»U*bonne, 1875; If. do l'fSpinols, *La Ligue et let papes,* Pari·, IfcéO; P Richard, *La légation Aldobrandim et te traite de Lyon* (æptrm·*b/e IGÙO-murs HXH); Im diplomatie pontificale,»·» agent» au temps de Clément VHl,* dan*, la *llerue d'histoire et d· hitera·ture irhgieuaes,* 1902. p. 481.7)9; 1<>M, p. 25-V<. 1 3-151; Λ O. M<'\cr, *I.Irun n» VIH und Jakob / Von d,* dan« *Quetlcn und Farschungen anu ital. Archiv. ur.d IhlAiolhck.,* Rome, 1904; L de Meyer, *Historia congregationum de aiuriliis,* Venin*, 17V2; Muratori.Amudi *d haUa,* Mibn. 1719.L Xi.p. 4sq ; PatatiUH. *Gruta pontificum › omanorum,* Vcni.*e, 1C88, L IV, p. U»7 aq.; Petrucrlli della Gallina. *Histoire diplomatique dis conclaves,* Pari», 186X, t. n, p. . 62 »q.; Piorimg, *I.a Hussie et le saint-siège,* Paris. 1896; Prat, *Recherches sur ht Compagnie de Jesus en France au temps du P Coton,* L)· n, 1876; Rankc, *Histoire de la paj>auté pendant In et xm* socles,* trad. Haiber Saint-Chcron. Paris. 1818. t. π. p. XΠ sq.; L ni. p. 3sq.; Reumont, *Gcschichte der Stadt Rom,* Berlin, 1868 sq., t. m. p 599 >q.; Sandtm, VtUr *)>ontificum romanorum,* l'errare, 1751, t il. p. 673 sq.; Schnermann,Cu» Crvrc/marum *de da/nr gratise liberiqus arbitrii toncordia mitia el prog/issus.* Fribourg-en-Briagau, 1*81; Serry (Augustin Le Blanc), *Histonx congregationum de u/Lribis divinsr gratisp libri IV,* L uxa n, 1700; Themer, *La Suède el le samtsu ge,* Paris·, 1842, t. m.

J. de la Servière.

10 CLÉMENT IX, pape (16(57-1669), successeur d'Alexandre λ 11. — L Biographie» IL Guerre de Candie el politique fram aise. 111. Ch ment IX et le jansénisme. IV. Autres actes.

L Biographie. — Jules Bospigliosi, né* a Pistoie le 28 janvier l(MX). d'une vieille et noble famille, fut élève du collège* romain, puis de l'université de Pise. ou il prit son doclor.it vu philosophie et dans l'un et faulre droit. Ses relations amicales avec h> Barberini. tout-puissants -ous I'rbain VHI. lui facilitèrent l'ace*· de la chancellerie pontificale ou il lit sa carrière. Archevêque de Tarse, et nonce en lvspagne sous Philippe IV. nommé gouverneur de Horn*» par le s.»cn'-college pendant le conclave qui élut Alexandre Vil, il fut fait cardinal-prêtre et secretaire d'Etat par ce pape. Dans ces difficiles fonctions, il trouva le moyen, tout en conservant les sympathies de l'Espagne ou sa nonciature avail hissé bon souven.»·. de gagner celles de Louis XIV et de Lionne son habile ministre. Bv.ini. *Clemente IX,* p. 8 sq.

Pendant les dernières années d'Alexandre VII, Louis XIV ayant envoyé· aux membres de h faction de l rance une lettre «pu leur recommandait, en cas de conclave, l'élection de Bospigîiosi, celui-ci < en usa en furl homme de bien, et apres avoir fait témoigner au roy une parfaite reconnaissance de celle obligation, il supplia Sa Majesté d'agreer qu'il renvoyât ladite lettre, ne pouvant en conscience, à cause des censures, avoir la moindre part à une pareille chose ». Hanotaux, *Becucil des instructions,* p. 221. L'estime qu'avait pour lui la cour «!‹· France s'en accrut ; aussi lorsque mourut Alexandre VH, dans les instructions remises au duc de Chaut-

nos. ambassadeur auprès du conclave, le nom de Bospi-gliOM figurait en bon rang parmi ceux des candidats recommandés. L'Espagne l'ayant également appuyé, et les cardinaux de la faction indépendante dite l'Escadron sciant sans difficulté ralliés a son nom, il fut élu pape le 20 juin 1667, après dix-neuf jours seulement de conclave. Le cardinal de Betz et le duc de Cbaulnes voulurent se faire honneur de celte élection, et ce dernier écrivait à Louis XIV avec une singulière exagération : « Le roy ne fait pas plus absolument à Paris le prévôt des marchands qu'il a fait le pape » (21 juin 1667). Gérin, *Louis XIV,* p. 192. Cf. Gazier, *Dernières années,* p. 110 sq. De fait, le pape se procLima toujours le sincere ami de la France, et malgré les terribles exigences du roi. conserva pendant son pontifical trop court d'excellentes relations avec lui.

Les dépêches des agents français à Borne rendent sans cesse témoignage des vertus de Clément IX :· piété, assiduité aux fonctions publiques de sa charge, tendresse pour les pauvres, modestie..., qui rappelaient les plus saints de m's prédécesseurs. » Gérin, *Louis XI Γ*, p. 229 sq. Il prit d'excellentes mesures pour diminuer le» impôts qui pesaient trop lourdement sur son peuple, et faciliter les relations commerciales entre les diverses provinces de l'Etat pontifical, pour introduire à Borne diverses industries. Ciaconius, l'if®, t. iv, p. 776 sq.; Broseh, *Geschidde,* p. 436. Il avait abandonné à ses neveux ses biens patrimoniaux ; il leur refusa toute autre faveur. Clément IX mourut prématurément le 30 novembre 1669, et l abbé de Bourlémont, chargé d'affaires de France, écrivait avec raison à Louis XIV : « Votre Majesté y perd beaucoup, et toute la chrétienté. »

IL Gi.erre de Candie et poutiqie française. — A peine élu. Clément IX s'occupa activement de réconcilier la France cl l'Espagne, afin d'unir leurs efforts contre les Turcs, qui depuis plusieurs années assiégeaient Candie. Louis XIV, tout entier a ses complètes de Flandre et de Franche-Comté, prolestait au pape de ses intentions pacifiques, mais ne s'arrêta que quand il vit la Triple Alliance se former conlre lui. Du moins, aux conférences d Aix-la-Chapelle, en mai 1668, le nonce de Cologne, Franciotti, légal du pape, présida les séances, et le préambule contint une mention honorable des efforts faits par Clément IX pour terminer la guerre. Gérin, *Louis XIV,* p. 227 sq.

La « guerre de Camlie · fut la grande préoccupation du régne de Clément IX. Le pape harcelait Louis XIV de lettres ou il l'exhortait à la croisade. Des indulgences furent accordées aux fideles qui prieraient pour la délivrance de File assiégée; les biens de diverses congrégations que le pape venait de supprimer attribués aux Vénitiens pour les aider à défendre leurs possessions contre l'ennemi commun. *Ihdlarium,* p. 727, 737, 739, 718. Enfin un jubilé spécial fut accordé au royaume de France en 1669 pour tous ceux qui contribueraient a la guerre sainte par leurs prières et leurs aumônes. *Ibid.,* p. 763. En France, l'enthousiasme était grand, et de toutes paris les volontaires se présentaient; la politique de Louis XIV, qui voulait garder son alliance avec le Turc, empêcha tout n sullat sérieux. En 1668, il se d'cid«i à faire partir lλ Feuillade, duc de Bouannez, avec 500 gentilshommes de la premiere noblesse; Clément IX leur avait concédé pour plus de 30000 livres de renies sur les biens d'Église du royaume; enrôlés, non sous la bannière de France, mais sous celle de Malle, ils ne purent s'entendre avec la garnison vénitienne de Candie, et revinrent en France au début de P69 Une expédition de 6000 hommes, commandée par 1· doc de Nava»!!. -. sVinkirqii i .dors sur la Holte <lu duc «le fb-aufort; elle partit en juin 1669 sous pavillon pontifical; a peine arrivés, les Français exigèrent une sortie qui Mioua, malgré leur folle valeur(25 iuin 1669); Beaufort y lut tué; le 31 août, Navailles découragé remit à la voile pour la France; cet «abandon enleva tout espoir aux défenseurs de Candie qui capitulèrent le 5 septembre. Quand la nouvelle de ce désastre fut apportée au pape, il eut un long évanouissement, et sa mort Suivit bientôt. Gérin, *Louis XIV,* p. 314 sq.

Ces secours si parcimonieusement offerts par h France à la chrétienté, Clément IX avait dù les paver par des sacrifices de toute espece; les exigences de Louis XIV et de Lionne, son ministre, devinrent intolérables à la fin du règne du pape. Tantôt des chapeaux de cardinaux étaient réclamés pour des prélats peu dignes de cet honneur; et les ministres imploraient sans cesse de nouveaux bénéfices pour leurs parentsou leurs protégés. Tantôt les évêques français prenaient sur eux de supprimer un certain nombre de fêtes chômées sans prévenir Clément IX, qui ne demandait qu'à accorder les dispenses nécessaires; et malgré les réclamations du pape, le roi leur interdisait de rapporter leurs ordonnances. Tantôt des modifications profondes étaient apportées à la condition des religieux français; tel ce célébré arrêt,donné par le conseil d'Etat le i mars 1669, et connu sous le nom d'arrêt d'Agen, parce que son occasion fut un différend entre l'évêque d'Agen et certains réguliers de son diocèse; il soumettait entièrement les réguliers exempts aux ordinaires pour la prédication et la confession, cf. *Procès-verbaux du clergé,* t. v, pieces justif., p. 21 sq.; aux plaintes répétées de Clément IX. Louis XIV répondait simplement « que si Sa Sainteté vouloit bien expédier une bulle qui contint les mêmes règleinens portés dans l'arrêt, il la feroit recevoir dans son royaume, en l'autorisant de ses lettres patentes ». Celte affaire ne fut réglée que sous le pontifical suivant. Gérin, *Louis XI Γ*, p. 370 sq.

Les égards témoignés au pape par le roi dans ses lettres, la permission donnée par Louis XIV de démolir à Borne la pyramide élevée par Alexandre VU à la suite de l'a(Taire de la garde corse, le choix fait de Clément IX comme parrain du dauphin étaient de maigres compensations à tant d'aflrouts.

La politique de Louis XIV apparui dans toute sa dureté lors de la négociation connue à celte époque sous le nom de « démariage de Marie de Savoie ». (Selle princesse, fille de Charles-Amédée de Savoie, duc de Nemours, avait été mariée en 1666 à Alphonse VI, roi de Portugal; le roi de France espérait maintenir par ce moyen le Portugal dans son alliance. L'époux imposé à Marie de Savoie était « un monstre au physique et au moral, infirme depuis son enfance, aussi peu propre au mariage qu'à la royauté ». Après quelques mois d'une vie intolérable, la jeune reine s'enfuit le 21 novembre 1667 au couvent des religieuses de ΓEspérance de Lisbonne, et déclara qu'elle n'en soi lirait que pour rentrer en France; son beau-frère, dom Pedro, vint à son aide; et une révolution de palais, suscitée par lui, le lit régent du royaume, Alphonse VI étant considéré comme incapable de régner. Pour maintenir les résultats de l'union négociée par lui deux ans auparavant, Louis XIV conseilla à la reine Marie de faire casser son mariage avec Alphonse, pour cause d'impuissance de celui-ci, et d'épouser dom Pedro; pour éviter les intrigues de l'Espagne à la cour de Borne, on demanderait les dispenses nécessaires, non au pape, mais au chapitre de Lisbonne, le siège patriarcal étant vacant. Le 24 mars 1668, trois juges délégués par le chapitre annulèrent le premier mariage de Marie de Savoie, mais n'osèrent concéder la dispense de l'empêchement d'honnêteté publique qui lui interdisait d'épouser le frère de son premier mari. A ce moment, le cardinal de Vendôme, oncle de la jeune reine, se trouvait en France, avec les pouvoirs de légat, pour représenter le pape au baptême du dauphin; Lionne eut l'idée de lui demander d'accorder la dispense, en vertu d'une phrase de ses bulles qui lui donnait le pouvoir de lever certains empêchements

de mariage *quoad sponsalia.* Il s'agissait d'appliquer cette (acuité à un mariage, à des princes étrangers,et à une trie couronnée. Vendôme, en vrai prélat de cour, eut la faiblesse de se prêter a celte comédie; il envoya la dispense demandée, et le second mariage se fil à Lisbonne (mars 1668). La reine, cependant, ne se sentait pas en sûreté de conscience; elle envoya à Home son confesseur, h* jésuite de Villes, porteur d'une copie du procès, suppliant le pape de ratifier tout ce qui s'était fait. Louis XIV exigeait que Clément IX confirmât *ans nouvel exarnen les actes des chanoines de Lisbonne et du cardinal de Vendôme, et le menaçait, en cas de refus, a de soulever conlre lui beaucoup de plumes, et d'enlrer peut-être plus avant (pie la cour de Home ne le voudrait sur la matière des dispenses· » lx» pape, malgré son désir d'éviter tout froissement, refus.! d'obéir â ces injonctions, et constitua une congrégation pour examiner l'affaire; elle déclara tout d'abord que le cardinal de Vendôme avait excédé ses pouvoirs, et le blâma énergiquement. Puis, après un nouvel examen de la cause, le pape, bien instruit de l'étal du rai Alphonse VI, donna en décembre 1668 une double dispense « du mariage *ratum et non consummatum,* et de l'empêchement de publique honnêteté *in radice matrimonii,* c'est-à-dire comme si la dispense eût précédé le mariage, (pii est tout ce que l'on pouvoit demander au pape pour rendre le second mariage incontestable ». Lettre de Bourlémont au roi et i Lionne, Irr el 2 janvier 1669, Gérin, *op. cit.,* p. 301. Malgré les railleries de Voltaire, *Siècle de Louis XIΓ*, c. x, on ne trouve rien dans celle triste affaire qui puisse porter préjudice à l'honneur de Clément IX, et il put se féliciter, en écrivant à l^otiis XIV, d'avoir accordé aux souverains du Portugal les dispenses requises « sans léser en rien la justice », *ordine juslitiæ servato.* Gérin, *Louis XIV,* p. 251 sq., 295 sq.

111. Ci i ment IX et l e JANSÉNISME. — Le même esprit dirigea la cour de France dans les négociations qui aboutirent â l'acte si connu dans l'histoire du jansénisme sous le nom de « paix de Clément IX ». Quand mourut Alexandre Vil, l'affaire des quatre évêquesd'Alel. Angers, Beauvais et Pamiers, qui refusaient de signer sans conditions le formulaire imposé en 1665, était introduite en cour de Home, el le pape venait de nommer une commission de neuf évêipies français pour juger les récalcitrants. Voir Alexandre VU, I. i, col. 728. la's trois principaux minisires de Louis XIV, Lionne, Le Tellier el Colbert, étaient alors, pour diverses raisons, favorables aux jansénistes. Itapin, *Mémoires,* t. lit, p. 115. Ils conçurent l'espoir de profiler des dispositions conciliantes du nouveau pape pour éviter à leurs amis le procès dont ils étaient menaces.

Plusieurs prélats français vinrent à leur aide. Gondrin, archevêque de Sens, el Vialarl, évêque de Châlons, rédigèrent une lettre au pape dans laquelle ils justifiaient les évêques incriminés et se portaient garants de leur doctrine; dix-sept de leurs collègues la signèrent après eux (Pr décembre 1667). *Relation,* t. i, p. 388-389. Clément IX répondit par deux nouveaux brefs commettant des prélats français agréés par le rai pour faire signer le formulaire par les (piatre évêques et les inviter à retirer les mandements qu'ils avaient donnés conlre cet acte pontifical ; en cas de refus les peines canoniques seraient portées conlre eux (23 décembre 1667). Gérin, *Louis XIV,* p. 2I'i sq. Pour faciliter les négociations, le pape fit passer comme nonce, de Turin à Paris, Bargellini, archevê(|ue de Thèbes, prélat estimable, connu surtout pour sa douceur el son amour de la paix. Les évêques médiateurs, d'Estrees, eve(|uo de Lion, Gondrin, archevêque de Sens, Vialarl, évêque de Châlons. étaient f.ivoraldes aux quatre accusés. D'accord avec Lionne, ils s'arrêtèrent à l'idée d'une lettre de soumission que ceux-ci enverraient au pape; ils y annonceoient leur projet de signer eux-mêmes le formulaire sans restriction, et de le taire signer en synode per leur clergé ; moyennant celle soumission, ils ne seraient pas forcés de rétracter leurs mandements, el le procès serait arrêté. La lettre fut dressée a l hôtel de Longueville par Arnauld et Nicole, soumise aux évêques médiateurs, a Lionne, Colbert el Le Tellier, au roi lui-même, enfin au nonce, qui l'approuva .après avoir obtenu quelques modifications. Sainte-Beuve, *Port-Ro ,αî,* t. iv, p. 389 sq.; l)ul>ois, Gon*drin,* p. 2Ü| sq. Apres avoir protesté de leur amour de la paix et de leur respect pour le Siège apostolique, les évêques déclaraient qu'ayant appris que la formed adhésion au formulaire d Alexandre VII adoptée par plusieurs de leurs collègues était la plus agréable au saintsiège. ils avaient voulu les imiter.

< Ayant donc réuni comme eux nos svnodes diocrsains, nous avons commandé une nouvelle signature du formulaire, el nous l'avon* donnée les premiers; ce que nos collègues ont exposé à leurs clercs nous l avons exposé aux nôtres, l'obéissance qu'ils ont ordonnée envers les constitutions apostolique*», nous l'avons ordonnée, Pt nous sommes entièrement joints à eux pour la discipline, comme nous l'étions déjà pour la doctrine. » Ils attestaient enfin avoir toujours eu a l'egard de l'Eglise de Home « la même disposition d'esprit et de en ur qu'ont eue les évêques de l'Église gallicane dans les premiers siècles de l'Église, el qui a toujours été fort agréable au saint-siège ». *Relation,* L I. p. 158. Cf. Dubois, *Gondrin,* p. 222 sq,; du Mas, *Histoire,* t. II, p 178. Hestail à obtenir les signatures des quatre accusés. Henri Arnauld, évêque d'Angers,el Choartde Buzenval, évêque de Beauvais, promirent les leurs sans difficulté; Caulet. évêque de Pamiers. suivait en tout les exemples de *on collègue Pavillon d'Alel ; tout dépendait donc de celuici. Or Pavillon, homme d'une grande austérité de vie et d'un zèle pastoral incontesté, répugnait à tout accommodement < qui tendrait à obscurcir, disait-il, par des expressions ambiguës les choses que je me suis cru obligé d'exposer nettement dans mon mandement, ou qui semblerait blesser la dignité de notre caractère ». Lettre à l'archevêque de Sens, 18 juin 1668, *Relation,* I. il. p. 10. El plus tard (22 août 1668), il écrivait au même archevêque : · L'essentiel pour nous, dans celte a(Taire, est que la doctrine de nos mandernens ne reçoite pas d'atteinte, et que nous ne donnions pas sujet de croire que nous y aions renoncé par 1 accommodement Pour cela il faut nécessairement en parler dans la lettre au pape, el marquer que le changement que Ton fait dans la forme el dans la manière de souscrire ne touche point au fond el a la substance des mandernens. » *Ibid.,* p. 188. Gondrin eut l'audace de lui répondre, en l'engageant à signer la lettre sans changements : < Il n est venu dans l'esprit de qui que ce soit qu'il y ait un seul mol, dans la lettre qu'on vous propose d écrire au pape, <pii puisse faire penser, ou que vous avez rétracté vos mandernens, ou que la doctrine dans laquelle vous dites (pie vous êtes uni avec vos confreres soit autre que celle de la distinction du fait el du droit, de la différente soumission que Ton doit â l'un et à l'autre, el de la faillibilité de l'Église sur les faits non révéles. * Lettre du Pr septembre 1668, *Relation,* l n, p. 205. Les évêques d'Angersel de Beauvais, le grand Arnauld lui-même, joignirent leurs supplications a celles de Gondrin ; le 10 septembre 1668, Pavillon, convaincu par leurs arguments, donna sa signature au projet de lettre, el Caulet signa comme lui. Sainte-Beuve, *Port-Royal,* I. iv, p. 390; *Relation,* I. n. p. 216-238. La lettre, signée des quatre évêques, partit aussitôt pour Home.

Cc|>endant Pavillon et ses collègues réunissaient, comme ils l'avaient promis, leurs svnodes diocésains pour la signature du formulaire. Le 18 septembre 1668, l'évêque d'Alel donna à ses prêtres les explications suivantes en leur demandant une nouvelle signature

du formulaire d'Alexandre VII : « Nous vous déclarons que, par celle signature, vous devez, vous obliger à condamner sincèrement. pleinement, et sans aucune réserve ni exception, tous les mauvais sens que les papes et l'Église ont condamnés et condamnent dans les cinq propositions. Nous vous déclarons que ce seroit faire injure à l'Eglise que de comprendre, entre ces sens condamnés dans ces propositions, la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce efficace par elle-même, nécessaire à toutes les actions delà piété chrétienne; nous vous déc'arons, en troisième lieu, qu'à l'égard du fait contenu dans ledit formulaire, comme dit est, vous êtes seulement.obligés à une soumission de respect et de discipline, qui consiste à ne vous point élever contre la décision qui en a été faite, et à demeurer dans le silence, pour conserver l'ordre qui doit régler, en ces sortes de matières, la conduite des inférieurs à l'égard des supérieurs ecclésiastiques, parce que l'Eglise, n'i tant point infaillible dans ces sortes de faits qui regardent le sens des auteurs ou de leurs livres, elle ne prétend point obliger par la seule autorité de sa décision ses enfants à les croire. » *Relation, l.* n, p. 270sq. ; du Mas, *Histoire,* t. n, p. 193 sq. Une telle interprétation du formulaire, et de la lettre que Pavillon luimême venait de signer, étonne fort dans la bouche d'un adversaire aussi déclaré de l'équivoque et des restrictions mentales. Des commentaires du même genre furent donnés par l'évêque de Panders dans son synode diocésain; les évêques d'Angers et de Beauvais, plus prudents, ne réunirent qu'un petit nombre de prêtres dont ils étaient sûrs.

La lettre des quatre évêques parvint àRomeau milieu de septembre. Clément IX, poussé par l'ambassadeur de France qui demandait au plus vile la conclusion de la paix, tint une congrégation le 28 septembre 1668; il y lit approuver un projet de bref à Louis XIV dans lequel il prenait acte « de ce que les quatre évêques s'étaient engagés sous la caution du roi à signer et faire signer le formulaire purement et simplement *(simplici ac para subscriptione)* et se félicitait d'une soumission et d'une obéissance *(obedienliani et obsequium)* qui le dispensaient de recourir à la rigueur ». Gérin, *Louis XII',* t. tt, p. 305, 306. Le bref du pape arriva à Paris le 10 octobre, et fut rendu public le 11. Ce fut une joie générale dans tout le camp janséniste; le 13 octobre, Arnauld et Nicole furent présentés au nonce Bargellini qui leur lit bon accueil : le 24 octobre, le roi, les princes et les ministres les recevaient; le 31, Saci quittait la Bastille.

Cependant les nouvelles commençaient à se répandre de ce qui s'était passé aux synodesd'Alet el de Pamiers· Abelly, évêque de Rodez, avait presque aussitôt dénoncé à Rome le manque de sincérité des quatre prélats et de leurs protecteurs. Rapin, *Mémoires,* t. ni, p. 464 sq. Clément IX, avant de répondre à la lettre de soumission, demanda des explications au nonce Bargellini ; celui-ci s'adressa à Vialart, évêque de Châlons, le seul des évêques médiateurs qui fût alors à Paris. Vialart ne craignit pas d'envoyer l'attestation suivante: « Los quatre évêques et les autres ecclésiastiques ont agi de la meilleure foi du monde; ils ont condamné et fait condamner les cinq propositions avec toute sorte de sincérité, sans exception ni restriction quelconque, dans tous les sens que ('Église les a condamnées... Et quant à l'attribution de ces propositions au livre de Jansénius, évêque d'Ypres. ils ont encore rendu, el fait rendre au saint-siège, toute la déférence el l'obéissance qui lui est due, comme tous les théologiens conviennent qu'il la faut rendre au regard des livres condamnés, selon la doctrine catholique soutenue dans tous les siècles par tous les docteurs, et même en ces derniers temps par les plus grands défenseurs de l'autorité du Saint-Siège,tels qu'ont été les cardinaux Baronins,Bellarmin, de Richelieu, Pallavicin, et les Pères Petau et Sirmond ». Le grand Arnauld ajouta à cette lettre : « .l'atteste aussi la même chose,quoique indigne de mettre mon nom avec celui de ces illustres prélats. » 3 décembre 1668: *Relation,* t. il, p. 405 sq. Cf. Dubois, *Gondrin,* p. 240 sq.

C'est seulement après la réception de cette lettre que Clément IX répondit aux quatre évêques. Son bref, donné le 19 janvier 1669, ne laissait aucun doute sur le sens qu'il attachait à leur soumission. Le pape se déclarait heureux que les prélats « aient souscrit sincèrement et fait souscrire le formulaire contenu dans les lettres du pape Alexandre VII... Et quoique, à l'occasion de certains bruits qui avaient couru, nous avions cru devoir aller plus lentement en cette affaire (car nous n'aurions jamais admis à cet égard ni exception ni restriction quelconque, étant 1res fortement attaché aux constitutions de nosdils prédécesseurs) présentement toutefois, après les assurances nouvelles el considérables qui nous sont venues de France, de la vraie et parfaite obéissance avec laquelle vous avez sincèrement souscrit le formulaire, outre qu'ayant condamné sans aucune exception ou restriction les cinq propositions, selon tous les sens dans lesquels elles ont été· condamnées par le siège apostolique, vous êtes inliniment éloignez de vouloir renouvelle!· en cela les erreurs que ce même siège y a condamnées..., nous avons voulu vous donner ici une marque de notre bienveillance paternelle ». *Relation,* t. n, p. 411.

Quelques jours apres cet acte, les religieuses de Port-Royal qui. plus Gères et plus franches que leurs docteurs, avaient longtemps hésité à souscrire une formule calquée sur celle des quatre évêques, s'exécutèrent à leur tour; Arnc.iù avait triomphé de leurs résistances en leur faisant observer qu'elles ne devaient pas demeurer « dans une roule aussi écartée que celle que vous suivriez si, sans consulter aucun prêtre ni aucun évêque, vous vous engagiez dans une résolution qui serait improuvëe généralement de tous les pasteurs de l'Eglise », Sainte-Beuve. *Port-Royal,* I. tv, p. 404; le 18 février, l'interdit qui pesait sur le monastère fut levé.

Il semble que vers celte époque le pape ait eu connaissance du texte même des procès-verbaux des synodes tenus par les quatre évêques. Au dire du Père Rapin. *Mémoires,* t. ni, p. 471 sq., ce texte avait été envoyé au Père Annal, confesseur de Louis XIV, par des ecclésiastiques d'Alet el de Pamiers. Le Père le lit passer au cardinal Albizzi qui le mil sous les yeux du pape; Clément IX réunit une congrégation de douze cardinaux qui constatèrent la fraude des quatre évêques, mais jugèrent plus prudent de laisser dormir l'affaire pour ne pas irriter le roi de France. Rapin, *Mémoires,* t. ni, p. 491 sq. Les d pêches de Lionne menaçaient « d'un schisme formel et très considérable dans l'Eglise », si le pape manifestait de nouvelles exigences. Cf. Dubois, *Gondrin,* p. 254 sq. Du moins Clément IX, dans une dernière lettre à Louis XIV (26 février 1669), affirma de nouveau qu'il n'avait pardonné aux quatre évêques que parce qu'il avait reçu d'eux « une sincère obéissance », et se refusa absolument à supprimer le formulaire d'Alexandre VIL Gérin, *Louis XIV,* t. n, p. 309 sq.

On le voit, Clément IX n'a pas pensé autrement que ses prédécesseurs sur la distinction fameuse du droit et du fait; et il est étrange de voir un des auteurs qui ont étudié le plus sérieusement cette époque conclure ainsi son récit : « Le roi de France et le pape, éclairés enfin sur les intentions de Port-Royal, et soustraits pour un moment à l'influence des jésuites, cessèrent d'insister sur le fait de Jansénius, et se contentèrent du silence respectueux. » Gazier, *Dernières années,* p. 145. Clément XI, quelques années plus tard, appréciait tout

autrement cet événement dans la bulle *Vineam Domini Sabaoth,* et montrait en Clément IX « une adhésion très ferme aux constitutions de ses prédécesseurs ». *Pullarium,* t. xxt, p. 231. Il reste vrai cependant que la condescendance du pape, fermant les yeux sur la duplicité des quatre évêques et de leurs protecteurs, eut de funestes ell'cts. Elle permit aux jansénistes de soutenir que leurs doctrines avaient son approbation, el que la distinction du droit et du fait était tolérée par Borne. Protégés par un arrêt du conseil d'État qui défendit le 23 octobre 1668 « à tous les sujets du roy de s'attaquer ni provoquer les uns les autres, sous couleur de ce qui s'est passé, usant des termes d'hérétiques, jansénistes el semipélagiens, ou de quelque autre nom de parti », *Delation, t.* n, p. 230 sq. ; du Mas, *Histoire,* t. il, p. 22(5, ils répandirent leurs doctrines pendant trente ans, et créèrent un parti que les plus rigoureuses mesures furent dans la suite impuissantes à anéantir.

A l'allaire des quatre évêques se rattache un épisode qui mérite d'être traité à part. La traduction française du Nouveau Testament, dont Saci était l'auteur principal. avait été terminée en 1607 ; le chancelier Séguier avant refusé le permis d'imprimer en France, l'ouvrage fut publié sous le nom d'un libraire de Mons, avec les approbations d'un docteur de Louvain et de deux évêques, el un privilège du roi d'Espagne; il sortait des presses des Elzévir à Amsterdam. La vente commença à Paris en avril 1607, et la mode s'en mêlant, le succès fut immense. Le Père Maimbourg, jésuite, attaqua l'ouvrage dans une série de sermons prêches à l'église de la maison professe de Paris; Arnauld riposta par une *Défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Huns contre les sermons du P. Maimbourg, jésuite.* Deux ordonnances de llardouin de Pêrélixe, archevêque de Paris (18 novembre 1667; 20 avril 1668), interdirent la lecture de la traduction. Enfin un décret de Clément IX la condamna le 20 avril 1668 « comme téméraire, dangereuse, en désaccord avec Ia Vulgate, et contenant des propositions scandaleuses pour les faibles ». *Hullarium,* t. xvn, p. 657. Quelques jours auparavant une condamnation analogue avait frappé le rituel d'Alet, édité par Pavillon. *Ibid* , p. 629. Ces deux constitutions ne furent pas publiées en France; et le parlement les supprima comme contraires aux libertés gallicanes; les réclamations de Clément IX n'eurent aucun résultat. Gérin, *Louis XI V,* t. il p. 245 sq.

IV. Autres actes. — Quelques actes intéressants de Clément IX restent encore à signaler. Il accorda à Louis XIV, par plusieurs brefs, le droit de nomination aux évêchés et à d'autres bénéfices dans les pays récemment conquis par ses armes. *Hullarium,* t. xvn, p. 637, 617, 702, 70'i. Lorsque la paix, signée le 15 février 1068 entre l'Espagne el le Portugal, eut consacré l'indépendance de ce royaume, Clément confirma les élections faites aux évêchés et aux bénéfices en Portugal depuis la révolte, et reçut un ambassadeur portugais. Artaud, *Histoire,* p. 97 sq. L'ne Congrégation romaine a été créée par lui : celle des Indulgenceset Reliques (6 juillet 1669' *Hullarium,* t. xvn, p. 805; une autre, celle des Régulù.s, r organisée et confirmée (Il avril 1668). *Ibid.,* p. 655. On ne lui doit qu'une seule béatification, celle de Rose de Lima, le 12 février 1668. *Ibid.,* p. 628. Il a concédé à l'Etat pontifical et à plusieurs ordres religieux l'office et la messe de la conception de la sainte Vierge. *Ibid.,* p. 569, 583, 597.

Il accorda à la Compagnie de Jésus, le 20 septembre 1668,1a suspension de l'ordonnance d'Innocent X qui imposait la convocation d une congrégation générale tous les neuf ans, *ibid.,* p. 721 ; supprima les congrégations de Saint-Georges in Alga à Venise, des jésuates, et de Saint-Jérôme de Fiésoles (6 décembre 1668), *ibid.,* p. 737; par contre il rétablit l'ordre des pauvres clercs de la mère de Dieu pour les écoles pies, sécularisé par Innocent X et Alexandre Vil (23 octobre 1669). *Ibid.,* p. 827. Plusieurs ordonnances réprimèrent divers abus qui s'étaient introduits dans les missions : interdiction de tout commerce aux missionnaires des Indes Orientales et de l'Amérique (17 juin 1669); ordre aux réguliers de la Chine d'obéir aux vicaires apostoliques dans l'exercice de leurs facultés, et de subir leur visite quand ils exerceraient les fonctions curiales (13 septembre 1669); confirmation de décrets d'Alexandre VU et de la Propagande pour le rétablissement de la discipline sur plusieurs points délicats à Goa el dans les Indes Orientales (13 septembre 1669). *Ibid.,* p. 798. 815, 819. Clément IX favorisa l'établissement de la Société des missions étrangères de Paris en approuvant, sur le rapport du cardinal Bona, ses instructions ou *Monita;* il régla en même temps que les membres de la Société ne prononceraient pas de vœux. Launay, *Histoire générale,* t. 1, p. 163 sq.

I. Sources. — *Hullarium romanum,* Turin, 1869, t. xvn : *Recueil îles instructions données aux ambassadeurs et ministres de France,* Paris, 1888,1.i, p. 213 sq. : *Procès-verbaux des assemblées du clergé de France,* Paris, 1767 sq., t. 1.

II. Travaux. — Artaud de Mentor, *Histoire des souverains pontifes,* Paris, 1847, t. vt, p. 90 sq.; Audisio, *Histoire religieuse et civile des papes,* Paris. 1896, t. V. p. 104 sq. : Beani, *Clemente IX, notizie storiche,* Pralo. 1893; Bower, *History of the roman popes,* Londres, 1746, t. x; Bozon. *Le cardinal de Retz à Rome,* Paris, 1878. p. 79 sq. : Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates,* Gotha, 1889, t. i. p. 434 sq. ; Gauchie. Z.x *paix de Clément IX,* dans la *Revue d'hist, et de 'itt. relig.,* 18! 8. t. Ill, p. 481 sq. ; Chantclauze. *Le cardinal de Retz et ses missions diplomatiques,* Paris, 1879; fjaconius, *Vitseet res gesta' pontificum romanorum,* Rome, 1677, t. iv; Dubois, *Henri de Pardaillan de Gondrin,* .'Jençi.n, 1902. du Mas, *Histoire des cinq propositions de Jansénius,* Trévoux, 1702; Gazier, *Les dernières années du cardinal de Retz,* Paris, 1875; Gérin. *Louis XIV et le saint-siège,* Paris, 1894, t. n, p. 178 sq. ; Jungmatin. *Dissertationes selectte in historiam ecclesiasticam,* Ratisbonne. 1887, t. vn. p. 262 sq. ; Launay, *Histoire générale de la Société des missions étrangères,* Paris, 1894; Muratori, *Annali d'Italia,* Milan. 1749, t. xi; Palatins, *Gesta ponti/lcum romanorum.* Venise. 1688, t. iv, p. 623sq. : Petrueelli delta Galtina, *Histoire diplomatique des conclaves, L* m, p. 197 sq.: Ranke, *Die rômischen Piipste,* Leipzig, 1874, t. m. p. 33 sq., 71 sq., loi sq.: *Relation de ce qui s'est passé dans la paix de l Église* (par l'abbé Véret, grand-vicaire de Sens). Paris, 1706; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom,* t. m, p. 631 sq.: Sainte-Beuve, *Port-Royal,* Paris, 1888, t. IV; Sandinus, *Vitæ pontificum romanorum,* Ferrure, 1751, t. n, p. 690 sq.; Terlinden, *Clément IX et la guerre de Candie,* Louvain, 1904.

J. de la Servière.

11. CLÉMENT X, pape (1670-1676), successeur de Clément IX. Émile Altieri naquit à Rome, le 15 juillet 1590, d'une noble famille dont il était le dernier rejeton mâle; devenu pape, il assura la continuation de son nom en le transmettant, avec ses armes el sa fortune personnelle, au cardinal Paluzzi et â son neveu Gaspar, qui avait épousé Laure-Catherine Altieri.

Après de bonnes études de droit civil et de droit canon, il lit ses débuts dans la diplomatie, comme auditeur de la nonciature de Pologne, puis fut nonce â Naples et en Pologne; en 1627, il était évêque de Camerino. Alexandre VII le lit secrétaire de la S. C. des Evêques et Réguliers, Clément IX, président de la Chambre apostolique; un mois avant sa morl, ce dernier pape lui donna la pourpre en lui disant gaiement : « Vous serez notre successeur. »

Le conclave qui suivit la mort de Clément IX fut long et agité, â cause des rivalités des factions de France et d'Espagne. Le duc de Chaulnes, qui avait contribué a l'élection de Clément IX, avait été de nouveau envoy à Rome par Louis XIV comme ambassadeur extraordinaire auprès du conclave. Il fut moins heureux quVn 1667, et ne put enlever l'élection d'aucun de ses candidats; après cinq mois de luîtes, les divers partis réunirent par lassitude leurs sullragcs sur le cardinal Altieri.

dont le grand âge laissait la porte ouverte à toutes les espérances (29 avril 1670); son nom ne figurait même pas dans l'instruction remise par Lionne au duc de Chaulnes. Cl'. Hanotaux, *Recueil des instructions,* t. i. p. 227; Gérin, *Louis XIV et le Saint-Siège,* t. Il, p. 404 sq.

Clément X et son neveu d'adoption, le cardinal Paluzzi Altieri, s'efforcèrent d'encourager le commerce et l'industrie dans les Etats pontificaux; un décret du 15 mars 1671, *Bullarium,* p. 229, statua que les nobles romains pouvaient, sans déroger, se livrer au commerce de détail. Il éleva à Rome un hospice pour les nouveaux convertis, construisit le palais Altieri, embellit le pont Saint-Ange et la place Saint-Pierre, et secourut avec une grande charité les victimes du tremblement de terre qui éprouva l'Italie en 1675. Son gouvernement ne fut cependant pas populaire, à cause des impôts nouveaux que le cardinal Altieri crut devoir établir. L'un d'eux surtout, un droit de 3 0/0 qui frappait toutes les marchandises entrant à Rome, même à l'adresse des cardinaux ou des ambassadeurs, causa un mécontentement universel; les ambassadeurs protestèrent avec une telle violence qu'Altieri ne put parvenir à faire observer son décret. Gérin, o/>. *cil.,* p. 516 sq. D'autres graves démêlés surgirent entre la curie et l'ambassade de France, gérée alors par le duc d'Estrées, et son frère, le cardinal évêque de Laon, protecteur des affaires du royaume. Nominations de cardinaux et de bénéficiers, exemptions des taxes auxquelles la cour de Rome prétendait, droit d'asile réclamé par l'ambassadeur, non seulement dans son palais, mais dans le quartier avoisinant, tout devint prétexte aux plus blessantes entreprises des d'Estrées contre le pape et celui qu'ils appelaient « son neveu postiche ». Gérin, *op. cit..* p. 538-610. En même temps commençait en France celle série de mesures arbitraires et contraires aux droits de l'Eglise qui devaient aboutir sous Innocent XI à une rupture ouverte avec la cour de Rome. En août 1670, Clément X dut répondre à l'arrêt d'Agen, dont il a été question précédemment, voir col. 88, par une importante constitution qui règle les rapports entre évêques et réguliers pour la confession et la prédicalion; on en trouvera plus bas l'analyse. En 1673, Louis XIV décréta de sa propre autorité la suppression de divers ordres militaires et hospitaliers, et la transformation de ceux de Saint-Lazare et de Notre-Dame du Mont-Carmel, dont le roi prenait la grande maîtrise; il établit la même année à Paris et dans tout le royaume des officiers à charges vénales, dont le ministère était nécessaire « pour toutes les expéditions et provisions ecclésiastiques et spirituelles émanées de Rome et d'Avignon ». L'édit allait jusqu'à déclarer « nuis et de nul effet » les décrets pontificaux obtenus par une autre voie. *Procès-verbaux. du clergé,* t. v, p. 262 sq. Cf. Gérin, *Louis XIV,* p. 497. Un envoyé spécial, l'abbé Cocquelin, vint à Rome essayer d'arracher au pape la ratificalion de ces mesures; il devait de plus obtenir la sécularisation d'une foule de petits monastères, l'imposition de la règle de Saint-Maur à toutes les congrégations bénédictines, la faculté pour le roi d'imposer, sur tous les bénéfices à sa nomination, des pensions perpétuelles s'élevant jusqu'au tiers du revenu. Le pape répondit, le 22 avril 1673, par une lettre qui mérite d'être placée à côté des brefs célèbres d'Innocent XI contre la régale; tout en se montrant disposé à certaines concessions pécuniaires, il refusait absolument de ratifier les décrets portés par le pouvoir civil au mépris de l'autorité apostolique. Gérin, *op. cit.,* p. 497, 498. En 1673 et 1675, toutes les églises du royaume furent soumises, par déclaration royale, au droit de régale qui n'atteignait jusque là que les évêchés fondés par les rois de France; les archevêques et évêques qui n'avaient pas encore « clos leur régale » devaient accomplir cette formalité dans les six mois, en faisant enregistrer leur serment. Ces ordonnances étaient en contradiction avec un décret du II» concile général de Lyon qui, en autorisant la régale dans les évêchés ou elle existait, avait détendu de l'introduire dans d'autres. Voir Régale. Les prédécesseurs de Louis XIV, malgré les prétentions contraires des parlements, avaient respecté cette déiense. Gérin, *Recherches historiques sur /'Assemblée de 1682,* Paris, 1870, p. 39. Deux prélats, Caulet, évêque de Pamiers, et Pavillon, évêque d'Alet, dont nous avons raconté dans l'article précédent l'obstination janséniste, voir col. 90-91. furent cette lois mieux inspirés; ils refusèrent de prêter le serment demandé et de recevoir les bénéficiers pourvus en régale par le roi dans leurs diocèses. Clément X avait été informé de celte affaire; mais elle ne fut réglée que par ses successeurs.

Les efforts laits par le pape pour maintenir ou rétablie la paix entre les princes chrétiens, et les liguer contre les Turcs, qui depuis la prise de Candie menaçaient l'Italie, contrarièrent souvent la politique française. On voit ainsi, en 1672, Clément X s'entremettre pour réconcilier Gênes et la Savoie, et écrire à l'électeur de Cologne pour le détourner de se joindre à la France contre la Hollande. Gérin, *Louis XIV et le saint-siège,* t. n. p. 483. En 1675 et 1676, il offre sa médiation pour apaiser la guerre rallumée entre la France et la maison d'Autriche; pendant que ses ouvertures étaient bien accueillies à Vienne et à Madrid, Louis XIV n'y faisait que des réponses dilatoires, et le pape mourut sans avoir vu la réunion du congrès d'où devait sortir la paix de Nimégue. Gérin, *op. cit.,* p. 626, 612, 643.

En même temps, Clément X aidait de ses subsides el de ses encouragements les Polonais qui, sous la conduite du grand maréchal Jean Sobieski, remportèrent sur les Turcs la victoire de Clioczim (lOnovembre 1673). L'incapable roi de Pologne, Michel Korybuth, étant mort ce même jour, Jean Sobieski fut élu pour lui succéder, à la grande joie du pape (21 mai 1674). Malheureusement, sous l'influence de l'ambassadeur de France en Pologne, Forbin-Janson, évêque de Marseille, le nouveau roi entama presque aussitôt avec les Turcs des négociations qui devaient aboutir à la funeste paix de Zurawno (1676). Gérin, *op. rit.,* p. 521 sq.

En 1673, le grand duc de Moscovie, Jean Basilitz, envoya une ambassade au pape pour lui demander la confirmation de son titre de tsar; l'attachement du grand duc au schisme empêcha le succès de sa requête.

Malgré son grand âge, Clément X avait conservé ses forces et sa lucidité d'intelligence, et il n'est pas exact qu'il ait abdiqué son pouvoir entre les mains du cardinal Altieri, comme le lui reprochait l'ambassadeur de France. Cf. *Mémoire des intrigues,* p. 15 sq.; Gérin, *op. cit.,* p. 435 sq. Au commencement de juillet 1676, il fut pris d'hydropisie; le 22 juillet, il reçut l'extrême-onction, sans que le cardinal d'Estrées, qui lui devait la pourpre, eût voulu paraître à la cérémonie; il mourut le même jour.

On doit à Clément X la canonisation, déjà préparée par Clément IX, de saint Pierre d'Alcantara et de sainte Madeleine de Pazzi (Il mai 1670), *Bullarium,* t. xvm, p. 1, 11; celles de saint Gaëtan de Thienne et de saint François de Borgia (H juin et3 juillet 1671), *ibid.,* p. 233, 236; de sainte Rose de Lima et de saint Louis Bertrand (12 avril 1671), *ibid.,* p. 187, 215; de saint Philippe Benili (4 juillet 1672). *Ibid.,* p. 314. H a béatifié Pie V (27 avril 1672), *ibid.,* p. 304; Jean de la Croix et François Solano (25 janvier 1675), *ibid.,* p. 526 ; les martyrs de Gorcum (14 novembre b'75). *Ibid.,* p. 600. H a créé le siège épiscopal de Québec en faveur de Msr de Laval (1675).

Les auerelles du jansénisme semblaient assoupies par la paix de Clément IX; le seul acte important de Clément X contre la secte est son approbation du decret de l'index condamnant l'écrit d'Adam Widenfelt,

Avertissemens salutaires de la Bienheureuse Vierge à ses dévots indiscrets, qui avait excité d'ardentes polémiques (19 juin 1674). Cf. Hurler, *Nomenclaltir,* t. n, col. 53. Le pape se refusa à rapporter le formulaire d'Alexandre VII. malgré les instances de Louis XIV. Gérin, op. ci/., t. il, p. 412.

Le 21 juin 1670 fut publiée, comme il n été dit col. 95, la célèbre conslilution *Superna magni Patrisfamilias, Bullarium,* t. xvm, p. 55 sq., qui règle les privilèges des réguliers par rapport à la prédicalion et à la confession. Après avoir rappelé les décrets du concile de Trente sur la matière, le pape, pour apaiser des controverses récemment soulevées, donne les explications et décisions suivantes :

Pour prêcher aux fidèles dans leurs églises propres, les réguliers doivent avoir l'approbation de leurs supérieurs, et, de plus, demander la bénédiction de l'évêque; il n'est pas nécessaire qu'ils obtiennent cette bénédiction; au cas seulement où l'évêque leur interdirait formellement la prédicalion, ils doivent s'abstenir. Pour prêcher dans une église étrangère, outre l'approbation de leurs supérieurs, il leur faut la permission de l'évêque diocésain ; celui-ci peut les soumettre à un examen préalable, et la permission une fois accordée peut être suspendue « pour des causes raisonnables, même occultes, mais concernant le ministère de la prédication «.Cependant l'évêque ne peut faire aux réguliers une défense g ru rale de prêcher dans les églises de leur ordre.

Pour la confession, l'approbation de l'évêque diocésain est nécessaire aux réguliers, quand même ils seraient approuvés pour un autre diocèse auquel les pénilentsqui se présentent appartiendraient. Une approbation distincte est exigée pour les confessions des religieuses, et les pouvoirs donnés pour un couvent ne s'étendent pas à d'autres. En revanche, dans les monastères, « ou même les collèges ou la vie régulière est en vigueur, les supérieurs réguliers, aussi bien que les confesseurs des religieux, peuvent entendre les confessions des séculiers qui sont vraiment de la famille, et perpétuels commensaux de la communauté, non de ceux qui ne sont qu'employés au service de la maison. » Le religieux approuvé par l'évêque peut, à toute époque de l année, et même au temps pascal, enlendre les confessions de tout fidèle, même malade, sans permission du curé. Quand l'approbation a été donnée au régulier prés examen, elle ne peut être suspendue, « sinon pour un motif nouveau concernant la confession elle-même, » et l'évêque n'a pas le droit de soumettre le confesseur à un nouvel examen; il peut cependant retirer les pouvoirs à un religieux qui donnerait du scandale, « la première qualité du ministre du sacrement de pénitence étant l'intégrité de vie, » mais il ne peut enlever à la fois les pouvoirs à tous les religieux d'un même couvent sans recourir au siège apostolique. Les dernières clauses de la bulle regardent l'absolution des cas réservés à l'évêque ou au pape. En cas de doute sur l étendue des privilèges de tel ou tel ordre religieux, « si les termes desdits privilèges sont obscurs et ambigus, on ne doit pas en appeler au métropolitain, mais c'est au >:ege apostolique d'interpréter ces privilèges, l'interprétation appartenant à celui qui les a concédés. »

Le 7 juillet 1670. la permission est donnée aux franciscains de ^'Observance, même prêtres, d'exercer avec l autorisation de leurs supérieurs la médecine et la chirurgie « pour l'utilité des chrétiens de Terre-Sainte ». *Bullarium,* t. xvm, p. 66.

Le 6 avril 1673. interdiction est faite, à tout séculier ou régulier, « d'éditer par lui-même ou par d'autres, sans une permission de la S. C. de la Propagande, permission qui devra être imprimée en tête de l'ouvrage, des livres ou écrits quelconques touchant les missions étrangères ou les questions qui s'y rapportent. » *Bullarium,* t. xvm, p. 393.

En 1673 et 1674, de nombreuses ordonnances protégèrent les vicaires apostoliques de la Chine et des Indes contre les prétentions du clergé portugais. L'inquisition de Goa ne devait avoir aucune juridiction sur les pays non soumis au roi de Portugal, *Bullarium,* p. 442; les évêques et vicaires apostoliques des Indes et de la Chine étaient déclarés soumis au pape sans qu'aucun autre évêque put exercer sa juridiction sur leurs territoires. *Bullarium,* p. 455, 482,486. Cf. Launay, *Histoire générale des missions étrangères, t.* I, p. 197 sq. Un autre curieux décret du 17 avril 1675 soustrayait à la juridiction du Saint-Office de Portugal le célèbre missionnaire jésuite, Antoine Vieyra, et le déclarait soumis, sa vie durant, à la seule inquisition romaine (pour les causes qui relevaient de son tribunal). *Bullarium,* p. 573. Ce décret avait été motivé par les persécutions exercées en Portugal contre l'infatigable dénonciateur des cruautés et des abus qui pullulaient dans les colonies de son pays. Cf. Carrel, *Antoine Vieyra,* Paris, 1879, p. 366 sq.

Le 13 janvier 1672, une série d'ordonnances très sages réglementa l'exhumation des corps saints, ensevelis dans les catacombes de Rome, et les conditions auxquelles les fidèles pouvaient leur rendre un culte. Aucun corps ne pouvait être extrait des catacombes sans la permission du cardinal-vicaire et la présence d'un prêtre par lui désigné. Les reliques découvertes devaient être mises sous la garde du préfet de la sacristie apostolique ou d'un prêtre délégué; on ne pouvait les exposer au culte sans l'approbation du cardinal-vicaire; on ne devait les distribuer aux fidèles qu'avec la plus grande précaution, et en s'assurant qu'elles ne seraient pas conservées dans des maisons particulières, mais seulement dans des églises ou chapelles; défense était faite de changer les inscriptions mises sur les reliquaires ou les châsses à la suite de l'enquête du cardinal-vicaire; l'excommunication était portée contre tous ceux qui recevraient, en échange des reliques par eux distribuées, une gratification si minime qu'elle fût. *Bullarium,* p. 296. Clément X confirma et augmenta les faveurs accordées au collège germanique par ses prédécesseurs, mais régla que les élèves devraient, aussitôt leurs études terminées, rentrer en Allemagne pour se mettre à la disposition de leurs évêques. *Bullarium, p.* 47, 118.

I. Sources. — *Bullarium romanum,* Turin, 1869, t. xvm; G. Hanotaux, *Becueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France à Borne,* Paris. 1888. 1.1 (1648-1687), p. 227 sq.; *Procès-verbaux des assemblées du clergé de France,* Paris, 1767 sq., t. V.

II. Travaux. — Amelot de la Iloursave, *Histoire du conclave de Clément X,* Paris, 1676; Arisio, *Memorie sulla vita di Clemente X,* Rome, 1863; Artaud de Monter, *Histoire des souverains pontifes,* Paris, 1847. t. vi; Audisio, *Histoire religieuse et civile des papes,* Paris. 1896, t. v; De Bildt. *The conclave of Clement λ',* in-8*. Londres, 1905, t. ı; Bower, *History of the roman popes,* Londres. 1746. t. xi; Bozon, *Le cardinal de Betz Λ Borne,* Paris, 1878; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates,* Gotha, 1880, t. I, p. 437 sq.; Chantelauze, *Le cardinal de Betz,* Paris, 1875; Gazier, *Les dernières années du cardinal de Betz,* Paris, 1875; Gérin, *Louis XIV et le saint-siège,* Paris, 181'4. t. n, p. 391 sq. ; Guarnacci, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum,* Rome, 1751, 1.1; Launay. *Histoire générale de la Société des missions étrangères,* Paris, 1894, t. i; *Mémoire des intrigues de la cour de Borne depuis l'année 1669 jusqu'en 1676,* Paris, 1677; Muratori, *Annali d'Italia,* Milan, 1749, t. I, p. 318 sq. ; Palatins, *Gesta pontificum romanorum ab Innocentio IV ad innocentium XI,* Venise, 1688, t. iv, p. 654 sq. ; Petruccelli della Gallina. *Histoire diplomatique des conclaves,* Paris, 1864,1. m, p. 224 sq. ; Banke. *Die rhmischen Papstein den letzten vier Jalirhunderten,* Leipzig, 1874, t. m. p. 98 sq.; Reumont, *Gesehiclile der Stadt Boni,* Berlin, 1870, t. iv.

.I. DE LA SERVIÈRE.

12. CLÉMENT XI, pape (I71X1-I72I), successeur d'innocent XII. — I. Biographie. IL Politique. III. Conduite à l'égard du jansénisme. IV. Clément XI et les missions. V. Actes divers.

I. Biographie. — Jean-François Albani naquit â Urbin

le 22 juillet 1649. Après de solides éludes â Urbin et au collège romain, il prit son doctorat en l'un et l'autre droit, et fit sa carrière dans l'administration des États romains; référendaire des deux signatures, consulteur de la Congrégation consistoriale, gouverneur de Rieli et de Spolète, vice-légat d'Urbin, vicaire et juge de l'église Saint-Pierre, il s"acquit dans ces diffénnles charges la confiance d'innocent XI qui, en 1687, à la mort du savant cardinal Slusi, le nomma secrétaire des brefs secrets. Celte charge importante le mit en rapport avec toutes les cours européennes; on le voit en 1687 chargé par la reine Christine de Suède mourante de traiter auprès du pape les intérêts des gens de sa maison; le 3 février 1690, Alexandre VIII le nomme cardinal-diacre en lui conservant ses fonctions; en cette qualité il rédige la bulle qu'Alexandre VIII promulgua de son lit de mort contre l'assemblée de 1682 et ses doctrines. Voir Alexandre VIII, t. i, col. 718. Sous Innocent XII, il compose la bulle contre le népotisme, qui excita de violentes irritations dans la cour romaine (1691); il négocie la réconciliation de la France et du saint-siège, en obtenant des membres de l'assemblée de 1682 que le roi avait nommés à des évêchés une lettre au pape où ils regrettaient de lui avoir déplu et affirmaient n'avoir rien voulu décréter. Il est chargé de recevoir et de secourir les Anglais catholiques partisans de Jacques II, que le triomphe de Guillaume d'Orange avait forcés de s'exiler à Rome (1691); à la mort de Jean III Sobieski, roi de Pologne, il soutient de toutes ses forces, au nom d'innocent XII, la candidature de Frédéric-Auguste, électeur de Saxe, qui venait d'embrasser le catholicisme (1698). En juin 1700, Charles II d'Espagne ayant envoyé consulter Innocent XII sur l'affaire de sa succession, dans le conseil réuni par le pape pour préparer sa réponse, le cardinal Albani se déclara avec force en faveur des droits du duc d'Anjou, et le pape répondit en ce sens au roi d'Espagne; jamais l'Autriche ne pardonna cette altitude à Albani. Reboulet, *Histoire,* 1.1, p. 39,40. Albani n'était pas encore prêtre; au moment ou la faiblesse d'Innocent XII annonçait sa lin prochaine, le cardinal se décida à prendre le sacerdoce à la suite d'une retraite à la maison de Saint-Lazare, à Rome; il célébra sa première messe le 6 octobre 1700; le pape venait de mourir et le conclave allait s'ouvrir.

On s'attendait à ce que ce conclave, composé de cinquante-huit cardinaux, fut long et orageux. La nouvelle de la mort de Charles II décida les électeurs à se hâter pour que le nouveau pape pût intervenir dans les terribles complications qu'amènerait la succession d'Espagne; en quatre heures les suffrages se réunirent sur le nom d'Albani; trois jours celui-ci résisla, se rendant compte mieux que personne des difficultés qui l'allendaient; il ne céda qu'à une consultation de quatre théologiens pris dans divers ordres religieux, qui lui firent une obligation de conscience d'accepter la tiare; le 23 novembre 1700, l'élection se fit dans les formes; le 30, le cardinal de Bouillon, évêque de Porto, sacra évêque le nouvel élu; le 8 décembre, eut lieu le couronnement à Saint-Pierre. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 40 sq.

Clément XI ne changea rien aux habitudes de piété, de mortification et de bienfaisance, qui l'avaient rendu cher au peuple-de Rome dès le temps de son cardinalat. Malgré les épineuses affaires qui remplirent son pontificat. il trouvait chaque jour le temps de deux méditations. et récitait son office à genoux. Il aimait à remplir en personne ses devoirs d'évêque de Rome, prêchant et confessant à Saint-Pierre, et officiant pontilicalement aux grandes fêtes. Les homélies prononcées par lui dans ces circonstances ont été conservées. Sa vie était si mortifiée qu'il dépensait à peine quinze baïoques (seize sous de France) pour sa table chaque jour. Lafitau, *Vie,* t. n, p. 281. Il tint â se conformer strictement â la constitution d'Innocent XII sur le népotisme, dont il avait été l'inspirateur, et la fortune modeste de ses neveux ne reçut de lui aucun accroissement; à peine pape, il renvoya dans leurs diocèses les prélats dont la présence n'était pas nécessaire à Rome et stimula leur zèle par de fréquentes inspections des évêchés et monastères italiens. Il veilla toujours soigneusement au bon ordre de la ville de Rome, faisant observer dans sa rigueur la constitution d'Innocent XI contre les franchises des ambassades, établissant de nouveaux reglements de police, et surveillant de près la conduite deses officiers et magistrals; le premier mardi de chaque mois était consacré à une audience où chacun pouvait librement apporter ses plaintes. Reboulet, *Histoire,* t. i. p. 53 sq. Ce pape, si modeste dans ses goùls, se montrait magnifique lorsqu'il s'agissait de secourir les pauvres ou d'encourager les lettres et les arts. Une congrégation spéciale fut instituée pour assurer les approvisionnements de Rome et de l'Etat pontifical, et des greniers créés en 1705 pour les pauvres de la ville; lors de la peste de Marseille, en 1720, le pape secourut généreusement Belzunce en lui envoyant 2000 charges de blé, avec un bref très élogieux pour son héroïque conduite. *Opera,* t. iv, p. 2111. Cf. Lafitau, *Vie,* t. n, p. 207. On doit à Clément XI rétablissement au Capitole d'une Académie des beaux-arts, et de nombreux encouragements donnés aux peintres et sculpteurs de son temps; il porta une défense d'enlever de Rome les objets antiques sans une permission pontificale. Cf. Reumont. *Geschichle,* t. ut, p. 773. Surtout il envoya en Syrie et en Égypte Élie-Joseph Assémani et plusieurs autres savants maronites qui firent pour la bibliothèque du Vatican les plus fructueuses récoltes de manuscrits orientaux. Lafitau, *Vie,* t. n, p. 258. Clément XI mourut pieusement le 19 mars 1721, en la fêle de saint Joseph, pour lequel il avait toujours eu une grande dévotion.

IL Politique. — A peine élu, le nouveau pape envoya des brefs à l'empereur, et aux rois de France et d'Espagne, pour les supplier de régler pacifiquement la succession de Charles II; il s'offrait à prendre en sa garde, et sous son séquestre, les Etats d'Italie qui appartenaient â l'Espagne, jusqu'à ce qu'un accord eût été conclu à leur sujet; repoussé des deux côtés, il s'efforça du moins, sans plus de succès, de sauvegarder la neutralité de l'Italie par une ligue des princes italiens qui empêcheraient les compétiteurs de faire passer des troupes à Naples ou dans le Milanais; malgré ses protestations, les troupes impériales envahirent le duché de Ferrure. En même temps Philippe V et l'archiduc Charles sollicitaient à la fois du pape l'investiture du royaume de Naples; Clément XI se contint d'abord dans la plus stricte neutralité; comme aux approches de la fête de saint Pierre, en 1701, les ambassadeurs des deux compétiteurs se préparaient à présenter au Vatican la redevance que les rois de Naples payaient tous les ans comme feudataires du saint-siège, il prit le parti de refuser la double ambassade, et pour empêcher que ce refus ne tirât à conséquence pour l'avenir, le 25 juin, il publia un décret par lequel il renvoyait à une époque indéterminée la réception de l'hommage dû chaque année aux papes par les rois de Naples, « sans que ce délai pût apporter aucun préjudice aux droits de l'Église. » Reboulet, *Histoire,* t. i, p. 70.

Pour les évêchés qui vaqueraient dans le royaume de Naples, Clément convint avec Philippe V qu'ils seraient pourvus sur les propositions secrètes du roi, de telle sorte que l'initiative des choix semblerait venir du pape. *Jbid.,* p. 89. Clément XI, qui avait toujours penché du côté des Bourbons, fut vivement irrité par Pacte de l'empereur Léopold qui, pour obtenir l'appui de l'électeur de Brandebourg, avait érigé en royaume la Prusse ducale, donnant ainsi une nouvelle force aux protestants allemands; le pape protesta dans une allocution consistoriale, et s'efforça vainement d'obtenir des princes ca-

tholiques qu'ils ne reconnussent pas le nouveau royaume. *Opera,* t. i, p. 3; t. iv, p. 44. L'empereur, en réponse, fit envahir les Romagnes par ses troupes; chassées d'abord par le prieur de Vendôme en 1704, elles reparurent dans l'Etat pontifical après les désastres des armées françaises et la levée du siège de Turin qui laissait les Impériaux maîtres de l'Italie du Nord. En 1708, l'archiduc Charles avait plus de "20000 hommes sur les territoires de Ferrare et de Bologne, et ces troupes, en majeure partie protestantes, se livraient aux pires excès; en même temps l'archiduc, qui dominait sur le royaume de Naples et le Milanais, défendait à ses sujets d'envoyer de l'argent à Rome sous aucun prétexte, faisait séquestrer les revenus des ecclésiastiques qui résidaient hors du pays, et interdisait d'exécuter les bulles et brefs expédiés par le pape. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 136, 226 sq. Clément XI, indigné de ces violences, protesta solennellement et menaça les envahisseurs de l'excommunication, *Bullarium,* p. 180, 214, 217 ; il finit par lever contre les Impériaux une vingtaine de mille hommes. Mais celte petite armée, à laquelle Louis XIV ne put envoyer de renforts, ne fit qu'un simulacre de résistance. Le 15 janvier 1709, dans un traité signé à Rome, le pape subissait toutes les conditions de l'empereur et de l'archiduc. Il licenciait son armée et promettait de réunir une congrégation de cardinaux pour délibérer sur la reconnaissance de Charles comme roi d'Espagne; à ce prix l'archiduc retira ses ordonnances et fit évacuer à ses troupes l'Etat pontifical. Baudrillart, *Philippe V,* t. t, p. 302 sq.; Pometii, *Studii,* p. 397 sq. La congrégation cardinalice ayant laissé la décision au pape, il donna, le 15 octobre 1709, une déclaration qui reconnaissait Charles III comme « roi catholique des Espagncs, sans porter préjudice à aucun autre, et de telle sorte que les droits des deux prétendants;! la succession d'Espagne restent également saufs et intacts ». *Opera,* t. i, p. 42; t. iv, p. 70 sq., 349 sq. L'empereur Joseph I" el l'archiduc se contentèrent de cette déclaration. Ce fut an tour de Philippe V de s'irriter. Malgré les conseils de Louis XIV, qui lui représentait la nécessité ou s'était trouvé le pape, et l'imprudence qu'il y aurait à rompre avec lui dans les circonstances ou l'on se trouvait, le roi d'Espagne chassa de Madrid le nonce Zondodari 8 avril 1709), et interdit aux évêques espagnols toute correspondance avec Rome; sur les remontrances du pape el des prélats, il eut le bon sens de rapporter peu âpres cette seconde ordonnance. Baudrillart, *Philippe V,* ; I, p. 316 sq.; Reboulet. *Histoire,* t. 1, p. 248 sq. Cf. */ ollarium,* p. 450; *Opera,* t. iv, p. 686 sq. L'ejnpereur Joseph Ier étant mort prématurément en 1711, après avoir eu avec la cour de Rome les plus mauvais rapports, Clément XI refusa généreusement de s'opposera l'élection de son frère l'archiduc Charles, et le reconnut comme « roi des Romains et futur empereur ». *Bullarium,* ; 600. Il lui concéda même le droit dit « de premières prières » ou la nomination au premier bénéfice qui vaquerait après son avènement dans chacun des chapitres d Allemagne. *Ibid.,* p. 603. L'empereur reconnaissant rétablit les bons rapports avec le Saint-Siège.

L'attention du pape se dirigea bientôt tout enlière vers h s négociations engagées à Utrecht. Les plénipotentiaires traitaient du sort de la Sicile et de la Sardaigne, pays vassaux du saint-siège, sans le moindre égard pour l<s droits du pape; surtout il était question de supprimer . art. 4 de la paix de Ryswick qui avait stipulé le maintien de la foi catholique dans les pays restitués à des princes protestants, et de revenir aux décisions des traités de Westphalie qui laissaient le prince imposer son culte à ses sujets. A Rasladt. le nonce Passionei et i abbé de Polignac firent adopter des dispositions qui maintenaient expressément celles de Ryswick. Il était stipulé en particulier « que tout ce qui concerne la religion catholique, apostolique et romaine, sera maintenu dans l'état où les choses étaient avant la guerre, tant à l'égard des magistrats, qui ne pourront être que catholiques romains, comme par le passé, qu'à l'égard des évêques, chapitres, monastères, et généralement de tout le clergé ». Art. 27 de Rastadt et de Baden. Cf. Pometti, *Studii,* p. 448. Au même traité, les électeurs catholiques de Cologne et de Bavière, dépossédés par Joseph I" comme partisans de la France, retrouvaient leurs dignités (art. 15). De nombreuses précautions furent stipulées à Utrecht pour que le catholicisme lut respecté dans les places de la Barrière, dont les Hollandais avaient la garde (art. 23), et à Gibraltar el Minorque cédés à l'Angleterre (art. il). Cf. l'allocution consistoriale du pape à la suite de ces traités, *Opera,* t. i, p. 110 sq.; les textes dans le *Corps universel diplomatique* de Dumont, t. viu, p. 370, 395, 419.

Les événements qui se passaient à l'est de l'empire n'avaient pas laissé le pape indifférent. Charles XII de Suède, ayant vaincu en plusieurs rencontres l'électeur de Saxe roi de Pologne Frédéric-Auguste, fit élire à .-a place le 12 juillet 1704 par la diète polonaise Stanislas Leczinski, palatin de Posnanie; Clément XI prit vigoureusement le parti de Frédéric-Auguste sur qui il comptait pour ramener la Saxe à l'Eglise; il refusa de répondre aux lettres par lesquelles Stanislas lui avait fait part de son avènement, défendit aux évêques polonais d'assister à son couronnement, et enferma au château Saint-Ange l'évêque de Posnanie, partisan de Stanislas, que Frédéric-Auguste avait fait prisonnier et envoyé à Rome; il lit parvenir enfin à Frédéric-Auguste de fortes sommes qui lui permirent de se relever de ses défaites. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 131 sq. Lorsque, par le traité d'Alt-Ranstadt, l'électeur de Saxe eut renoncé à la couronne de Pologne, Clément XI protesta contre le traité. *Opera,* t. iv, p. 1688, et encouragea par son nonce les partisans du roi déchu à lui resler fidèles. Une ambassade russe envoyée par le tsar Pierre à Rome en 1707 fut bien reçue. *Ibid.,* p. 439. Clément XI obtint pour son protégé l'appui de la Russie qui triompha des Suédois à Pultawa le S juillet 1769; Frédéric-Auguste rentra aussitôt dans son royaume de Pologne, et le pape profila de son bonheur pour obtenir de lui maintes concessions; bien des abus que le séjour des troupes suédoises avait occasionnés en Pologne furent supprimés; l'intervention du roi auprès du tsar Pierre obtint plus de paix et de liberté aux catholiques de Russie; enfin, le jeune prince-électeur de Saxe fut élevé dans le catholicisme, et ne tarda pas à abjurer l'hérésie. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 257 sq. Cf. *Opera,* t. iv, p. 84, 138, 223, 234, 454, 654, 724, 1526, 2170.

A peine la paix rendue à l'Europe par les traités d'Utrecht et de Rastadt, le siège mis par les Turcs devant Corfou, et leur invasion en Hongrie inspirèrent au pape de nouvelles inquiétudes. Il secourut généreusement le comte de Schulembourg assiégé dans Corfou, et le prince Eugène de Savoie auquel il envoya en 1716 une épée et un chapeau bénits. La prise de Temeswar en 1716, et celle de Belgrade en 1717, par les Impériaux, sauvèrent une fois de plus la chrétienté. Reboulet, *Histoire,* t. n, p. 123 sq., 146 sq.

A la faveur de la guerre de succession d'Espagne, de tristes événements avaient séparé la Sicile du saint-siège. En 1712, l'évêque de Lipari excommunia des collecteurs d'impôts qui avaient frappé de certaines taxes des biens d'Eglise exempts; ceux-ci firent appel de l'évêque au tribunal de la Monarchie de Sicile. Ce tribunal, dont les membres étaient à la nomination du roi de Naples, prétendait exercer au nom du roi en Sicile les pouvoirs de légat *a latere,* qu'une bulle d'Urbain H avait, disaient les juristes siciliens, conférés à Roger comte de Sicile et à tous ses successeurs dans le gouvernement du pays. Les papes avaient toujours protesté contre cette bulle. Sentis, *Die Monarchia,* p. 25-55

On observait d'ailleurs que Lipari ne dépendait pas de la Sicile. Malgré ces circonstances, le tribunal de la Monarchie se déclara compétent, et cassa la sentence de l'évêque de Lipari. Clément XI cassa à son tour la sentence d'absolution du tribunal; celui-ci ne se soumit pas, et envoya à Lipari un commissaire qui admit aux sacrements les excommuniés. Clément XI excommunia le commissaire et tous ceux qui avaient eu part à ses actes; il publia de plus un décret réservant au pape seul l'appel des excommunications épiscopales en matière d'immunités ecclésiastiques. *Bullarium,* p. 531. lx> vice-roi de Sicile, jugeant que ce décret était la ruine du tribunal de la Monarchie, rendit une ordonnance le déclarant nul et de nul effet; plusieurs évêques siciliens ayant, malgré la défense du pouvoir civil, promulgue la constitution du pape, furent exilés, et se retirèrent à Rome après avoir jeté l'interdit sur leurs diocèses; cet interdit fut continué par le pape. Cf. Sentis, *Die Monarchia,* p. 140 sq.; Reboulet, *Histoire,* t. Il, p. 30 sq.

La situation s'aggrava, lorsqu'en 1713 le duc de Savoie fut devenu, par le traité d'Utrecht, maître de la Sicile. Victor-Amédée II avait, depuis plusieurs années, rompu avec la cour de Rome; dès les débuts de son pontificat. Clément XI avait dù protester contre plusieurs ordonnances par lui rendues contre les immunités ecclésiastiques et les droits du saint-siège en matière de nomination aux bénéfices. Reboulet, *Histoire,* t. i, p. 76 sq. En 1710 de nouvelles entreprises sur la juridiction ecclésiastique amenèrent de nouvelles protestations. Reboulet, *ibid.,* p. 266 sq. Cf. *Bullarium,* p. 271, 407, 413. Quand Victor-Amédée eut obtenu le royaume de Sicile, il ne lit même pas part de son avènement au pape dont il devenait le vassal; Clément XI s'éleva sans succès contre cet abus dans des lettres adressées au nouveau roi lui-même et aux plénipotentiaires réunis à Utrecht et à Rastadt (1713 et 1714). Cf. *Opera,* t. i, p. 110. Comme il fallait s'y attendre, le roi de Sicile poussa â l'extrême les difficultés pendantes entre le Saint-Siègeet le tribunal de la Monarchie; il chassa du royaume nombre de gentilshommes et d'ecclésiastiques fidèles à observer les interdits lancés par les évêques et le pape, et plus de 500 prêtres se trouvèrent à la fois réfugiés à Rome, ou l'on pourvut généreusement à leurs besoins; il porta de plus un décret interdisant l'entrée du royaume à tout document pontifical. Clément XI se décida à en finir, et le 20 février 1715 la bulle *Romanus pontifex* cassa et abolit entièrement le tribunal de la Monarchie de Sicile, *Bullarium,* p. 651 ; un bref qui accompagnait la bulle établissait de nouveaux tribunaux, dont les membres, désignés par le pape, jugeraient les causes jusque-là réservées au tribunal de la Monarchie. *Bullarium,* p. 658. Le roi de Sicile refusa absolument obéissance à cette bulle, et fut appuyé dans sa révolte par la Erance et l'Espagne; le parlement de Paris, à la réquisition du procureur du roi. condamna plusieurs décrets rendus, en vertu de la bulle *Romanus pontifex,* par l'auditeur de la Chambre, et défendît d'en recevoir de semblables dans le royaume. Reboulet, *Histoire,* t. n, p. 70. C'est seulement en 1718 que Philippe V, ayant conquis la Sicile, conclut avec le pape un concordat qui permettait aux exilés de rentrer dans le royaume el prescrivait l'obéissance à la bulle pontificale. Reboulet, *ibid.,* p. 196, 197; Sentis, *Die Monarchia,* p. 156; Brosch, *Geschichte,* t. n, p. 49 sq.

L'ambition d'Alberoni mit une dernière fois Clément XI aux prises avec l'Espagne. Le pape l'avait fait cardinal en 17I7 à l'occasion du rétablissement par Philippe V du tribunal de la Nonciature. En 1718, le roi nomma son ambitieux favori au siège de Séville; le pape qui soupçonnait avec raison le cardinal d'avoir, par ses intrigues, lancé l'Espagne dans une guerre désastreuse pour la chrétienté, refusa l'institution du nouvel archevêque. Philippe rompit toutes relations avec le nonce qui quitta Madrid, et ordonna à tous les Espagnols présents â Rome de s'en retirer; celte nouvelle querelle dura jusqu'au traité de la Haye qui réconcilia l'Espagne et l'empire et amena la disgrâce d'Alberoni (1720). Celui-ci. exilé d'Espagne, se réfugia en Italie. Clément XI refusa d'abord de le recevoir à Rome, et fit mémo commencer son procès, puis se radoucit en voyant apaisées les querelles qu'il avait suscitées. Alberoni résida dès lors à la cour pontificale. Brosch, *Geschichte.* t. Il, p. 53.

A ce même traité de la Haye, la Sardaigne était cédée à Victor-Emmanuel II en échange de la Sicile: la Sicile, conquise pendant la guerre par l'Espagne, était par elle remise à l'empereur, qui en retour assurait à des inlants d'Espagne l'investiture des duchés de Toscane, de Parme et de Plaisance, au cas où les possesseurs actuels viendraient à mourir sans enfants. Le pape protesta de nouveau contre ces dispositions de fiefs du Saint-Siège sur lesquelles il n'avait même pas été consulté; tout resta inutile. Reboulet. *Histoire,* t. II. p. 193 sq.

JIL Conduite λ l'égard t>u jansénisme. — *i°En France.* — Lorsque Clément XI monta sur le trône pontifical, les controverses jansénistes venaient de se réveiller à Paris par la publication du *Problème ecclesiastique,* condamné par le Saint-Office le 2 juillet 1700. Voir Jansénisme. Bientôt après, l'affaire du *Cas de conscience* allait forcer le pape à se prononcer une fois de plus contre les jansénistes. Pendant l'été de 1701, un cas de conscience, soi disant présenté à la Sorbonne par un confesseur normand, circulait parmi les docteurs. Le confesseur demandait s'il pouvait donner l'absolution à un prêtre, son pénitent, qui ne voulait pas admettre le fait de l'attribution des cinq propositions au livre de Jansénius, mais se contentait â cet égard d'un silence respectueux, et signait avec ces restrictions le formulaire d'Alexandre VILQuelqu'aitété'le confesseur en question, Eustace, confesseur de Port-Royal, Sainte-Beuve, *Port-Boyal,* t. VI, p. 169 sq., ou Fréhel, curé de Notre-Dame du Port à Clermont, Le Roy. *La France el Rome,* p. 98, le cas fut rédigé par Roulland, docteur en Sorbonne, et connu, avant sa publication, par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris. 40 docteurs déclarèrent que le pénitent pouvait recevoir l'absolution, 23 autres firent quelques réserves, mais admirent une rédaction pratiquement équivalente. En juillet I702, le cas lut imprimé et fil naturellement scandale; le 12 février 1703, il fut condamné par Clément XL *Bullarium, p.* 80. Noailles, sur le conseil de Bossuet, avait rédigé une instruction pastorale contre Je *Cas,* et la fit répandre dans Paris quarante-huit heures avant la publication du document pontifical ; il écrivait ensuite à Clément XI en se félicitant d'avoir publié sa censure au moment où le bref arrivait en France. « Bien des gens crurent, dit le chancelier d'Aguesseau dans le spirituel récit qu'il a laissé de celte affaire, qu'il auroit pu renverser la phrase, et dire qu'il avoit publié sa censure le même jour qu'il avoit reçu le bref. » *Œuvres,* t. vm, p. 229. Noailles fit circuler aussitôt parmi le clergé de Paris un formulaire d'adhésion à son instruction; cinq docteurs seulement refusèrent de le signer et furent exiles en différentes villes. Le Roy, *La France et Rome,* p. 110 sq.; Lafitau, *Histoire,* t. 1, p. 82 sq.

Ces mesures n'ayant pas suffi à rétablir la paix, et les controverses continuant à propos du *Cas,* Louis XIV demanda au pape une bulle qui condamnerait le silence respectueux. Clément XI hésita longtemps, car le roi exigeait que la bulle ne contint aucune formule contraire aux usages gallicans; après que le projet en eut été communiqué à Louis XIV, la bulle Vineam *Domini Sabaoth* parut à Rome le 11 juillet 1705. *Bullarium,* p. 233 sq. Après avoir rapporté les condamnations portées parses prédécesseurs contre les cinq propositions

le pape blâmait ceux qui, par un silence respectueux, prétendaient obéir aux constitutions apostoliques, et ajoutait : « Le sens condamné dans les cinq propositions du livre de Jansénius, tel que les mots le comportent, doit être condamné par tous les fidèles comme hérétique, et cela non seulement de bouche, mais de cœur; et on ne peut licitement souscrire avec d'autres dispositions le formulaire .» Voir Jansénisme.

L'assemblée du clergé de France reçut cette bulle au mois d'août, mais en l'accompagnant de commentaires qui blessèrent profondément Clément XI, caries prélats y enseignaient « que les constitutions des papes obligent toute l'Eglise, lorsqu'elles ont été acceptées par le corps des pasteurs ». Le Roy, *La France et Rome,* p. 187. Cf. *Procès-verbaux du clergé,* t. vi, p. 838 sq.; *Pièces,* p. 349 sq. Des lettres patentes promulguèrent la bulle el lurent enregistrées au parlement; tous les évêques français la reçurent, sauf celui de Saint-Pons, Percin de Montgaillard, dernier survivant des 19 prélats qui avaient amené en I6G7 la paix de Clément IX. Dans un mandement, Montgaillard se borna à enregistrer le fait accompli, opposant Clément IX à Clément XI ; son mandement fut censuré par le pape le 18 janvier 1710. *Bullarium,* p. 365.

Le 31 août 1706, Clément XI envoya deux brefs sévères l'un à Louis XIV, l'autre au cardinal de Noailles, pour se plaindre des commentaires dont le clergé de France avait accompagné son acceptation de la bulle *Vineam Domini.* Le pape blâmait les évêques « d'usurper la plénitude de puissance que Dieu n'a donnée qu'à cette unique chaire de Saint-Pierre », et leur enjoignait i d'apprendre à révérer et à exécuter ses décrets, loin d'avoir la prétention de les examiner ou de s'en rendre juges ». Opéra, t. tv, p.319; Le Roy, *l.a France et Rome,* ;·. 214·. Louis XIV refusa de recevoir les brefs; et comme des copies en circulaient en France, le parlement rendit un arrêt pour les faire saisir; le bon sens du roi l'empécha de laisser publier l'arrêt.

L'acceptation par écrit de la bulle *Vineam Domini* ' ait imposée au clergé el aux communautés du diocèse ▮J·· Paris. Le 21 mars 1706, les religieuses de Port-Royal des Champs refusèrent de donner cette signature sans une addition conçue en ces termes ; « sans déroger à ce qui s'est fait à leur égard à la paix de l'Eglise sous le pape Clément IX. » Louis XIV sollicita aussitôt du pape une bulle supprimant l'abbaye des Champs, et transférant ses revenus à Port-Royal de Paris. Le 27 mars 1708, Clément XI donna cette bulle; Port-Royal de Paris de- -nait propriétaire des deux maisons; Port-Royal des Champs était supprimé; mais les 26 religieuses, âgées pour la plupart, qui l'habitaient encore, en garderaient b jouissance jusqu'à la mort de la dernière d'entre elles, ·: recevraient une pension du monastère de Paris. Louis XIV fut très mécontent de ces délais qui ne lui permettraient pas « de voir de son vivant la destruction de Port-Royal ». Il refusa de recevoir la bulle pontificale et en sollicita une autre plus rigoureuse. Clement XI b donna le 15 septembre, en l'antidatant du 27 mars; -lie fut enregistrée au parlement le 19 décembre. Elle permettait à Noailles de transférer les religieuses des Champs, « ensemble ou séparément, dans le temps, la minière et la forme qu'il le jugerait à propos, suivant sa discrétion et conscience, en d'autres maisons religieuses . i monastères par lui choisis. » Le Roy, *La France et* J.'-me, p. 263 sq. On sait comment Noailles nsa de ces pouvoirs, et porta le il juillet 1709 la sentence de suppression de Port-Royal; le 29 octobre, elle fut exécutée par d'Argenson; dans la suite l'église fut rasée et le cimetière violé. Sainte-Beuve, *Port-Royal, t.* vi, p. 224 sq.

Entre temps, de nombreuses dénonciations étaient parvenues à Rome contre l'ouvrage de Quesnel, *Abrégé de la morale de l'Érangile.* Voir Jansénisme. Le 13 juillet 1708, il fut condamné par Clément XI, *Bullarium,* p. 327, comme contenant une doctrine « séditieuse, pernicieuse, téméraire, erronée et manifestement janséniste »; la lecture en était défendue, de même que la réimpression. Les exemplaires possédés par les fidèles devaient être remis aux évêques ou aux inquisiteurs et brûlés par eux. Ce bref, donné *motu proprio,* et dont l'exécution était confiée aux inquisiteurs en même temps qu'aux évêques, ne fut pas reçu en France; les documents pontificaux promulgués en cette forme y étaient considérés comme non avenus, et l'inquisition romaine n'y avait pas de pouvoir. Il ne put donc circuler que clandestinement, et ne termina pas les controverses qui se multipliaient au sujet du livre de Quesnel. Louis XIV fit prier en novembre 1711 le pape de remplacer son bref par une bulle dans laquelle il éviterait toute formule contraire aux libertés gallicanes; le roi promettait « de faire accepter cette nouvelle constitution par les évêques de France avec le respect qui lui est dû ». Le Roy, *La France et Rome,* p. 385. Une congrégation spéciale fut instituée pour la rédaction de celte constitution dont tous les termes furent pesés avec un soin scrupuleux, le pape tenant à étudier lui-même chacune des propositions dont la censure était proposée. Thuillier, *La seconde phase,* p. 144; Bliard, *Saint-Simon,* p. 278 sq. Le 8 septembre 1713, la fameuse bulle *Unigenitus Dei Filius* était promulguée à Rome. Après avoir rappelé les anathèmes du Fils unique de Dieuconlre les faux prophètes qui, semblables aux loups couverts de peaux de brebis, ‹ introduisent des sectes de perdition sous une apparence de sainteté, » le pape condamnait en bloc 101 propositions, extraites mot à mot du livre de Quesnel, « comme fausses, captieuses, suspectes d'hérésie, contenant diverses hérésies el spécialement celles renfermées dans les propositions de Jansénius. » La traduction même de l'Écrilure, qu'accompagnait le commentaire de Quesnel, était déclarée défectueuse, comme reproduisant la version de Mons déjà condamnée. *Btdlarium,* p. 574 sq. Pour le détail des propositions, voir Jansénisme. Thuillier, p. 159 sq., renvoie aux passages mêmes de Quesnel. Noailles se soumit d'abord, dés l'arrivée de la bulle (28 septembre 1713), et révoqua par un mandement l'approbation qu'il avait donnée comme évêque de Cliâlons, en 1695, au livre de Quesnel. Sur l'avis de Fénelon et du P. Le Tellier, une assemblée des évêques présents à Paris se réunit à l'archevêché le 16 octobre; 49 prélats y prirent part; c'était à peu prés le tiers de l'épiscopat du royaume. Dés la seconde séance Noailles, revenant sur sa soumission à la bulle, déclara ne pouvoir l'admettre sans explications, surtout à cause des qualifications jetées en bloc sur les 101 propositions, sans que chacune d'elles fût l'objet d'une note spéciale; huit de ses collègues le suivirent dans sa résistance, tous les autres votèrent l'acceptation pure et simple de la constitution. Le 15 février 1714, elle fut enregistrée en parlement; le 28 mars, une instruction pastorale de Noailles, qui défendait à ses prêtres, sous peine de suspense, de recevoir la bulle sans son autorisation, fut censurée par le Saint-Office, en même temps que le pape envoyait des lettres pleines d'éloges aux 40 évêques de la majorité. Dans les premiers jours de mars, la Sorbonne, contrainte par une lettre de cachet du roi, reçut à son tour et enregistra la bulle. Parmi les évêques qui n'avaient pas assisté à l'assemblée, une douzaine se joignirent à ceux de la minorité; les autres acceptèrent sans restrictions l'acte pontifical. Thuillier, *La seconde phase,* p. 195 sq. Les pièces sont dans les *Procès-verbaux du clergé,* t. ni, p. 1255 sq.

Pour Caire céder les évêques protestataires, Fénelon suggéra au roi l'idée d'un concile national qui jugerait, s'il le fallait, et déposerait les accusés, en même temps que le pape dépouillerait Noailles de la pourpre. Clément XI répugnait à cette idée, et aurait bien préféré que Noailles fût envoyé à Rome pour y être jugé;

devant la volonté du roi qui menaçait de convoquer lui-même, et seul, le concile national, le pape c'da et consentit à envoyer en France un légal, « pourvu que préalablement Ton concerte, l'on établisse et l'on assure les formes qu'il faudra observer, et les mesures qui sont à prendre, afin que tout se commence, se poursuive et se conclue, de manière qu'en mettant à couvert l'autorité du siège apostolique, et l'obéissance due â la constitution dont il s'agit, on fasse cesser tout danger de confusion et de rupture qui sont si abhorrées du cœur paternel de Sa Sainteté. » Cf. Le Boy, *La Franceet Rome,* p. 617 sq. La mort de Louis XIV arrêta ce projet (I·ľ septembre 1715).

Le roi mort, il ne fut plus question d'urger l'acceptation de la bulle; Noailles et ses partisans, parmi lesquels se trouvaient de nombreux docteurs de Sorbonne, étaient en faveur. Le 1er mai 1716, Clément XI envoya deux brefs en France, l'un au régent, l'autre, très énergique, aux évêques protestataires; le régent refusa de les recevoir sous prétexte que le texte n'en avait pas été soumis a ses ministres avant leur promulgation. Lafitau, *Histoire,* t. i, p. 293. Cf. *Opera,* t. tv, p. 209, 2112, 2146, 2187. Le 10 novembre 1716, Clément XI adressa un nouveau bref au régent, et le 20 novembre, un autre aux évêques qui avaient accepté la constitution pour les encourager à peser sur leurs collègues rebelles. *Opera,* t. iv, p. 2180. Le 18 novembre 1716, la Sorbonne, ayant rétracté l'acceptation de la bulle qui lui avait été imposée deux ans auparavant, fut privée par Clément XI de tous les pouvoirs qui lui avaient été jadis concédés par les papes, et spécialement de celui de promouvoir aux grades académiques. *Bullarium,* p. 739. Cf. Lafitau, *Histoire,* t. I, p. 324 sq. Le 5 mars 1717, quatre des évêques qui avaient refusé d'admettre la bulle *Unigenitus,* Soanen, évêque de Senez, Colbert, évêque de Montpellier, Delangle, évêque de Boulogne, et La Broue, évêque de Mirepoix, firent appel au concile général de la constitution *Unigenitus,* et cet appel lut approuvé en assemblée de Sorbonne. Le régent, qui voulait la pacification de cette querelle, envoya en exil les quatre *appelants.* Le 3 avril, Noailles à son tour forma appel « du pape manifestement trompé, et de la constitution *Unigenitus,* en vertu des décrets de Constance et de Bâle, au pape mieux informé, et à un concile général libre et célébré en lieu sûr »; mais il ne voulut pas publier pour le moment cet appel, et le déposa aux archives de l'oflicialité de Paris. Lafitau, *Histoire,* t. il, p. 1-15; Bliard, *Dubois,* t. Il, p. 280 sq.

Le 25 mars, le pape lui avait écrit de sa main pour le supplier de se soumettre; il lui envoyait en même temps une lettre que lui adressaient dans le même but les cardinaux présents à Borne. *Opéra,* t. iv, p. 2225. Le 6 mai, Noailles répondit sans faire la soumission demandée; peu après, son appel était publié. Lafitau, *Histoire,* t. n, p. *ÏO* sq. ; Crousaz-Crétet, *L'Église et l'Etat,* p. 10 sq. Le 8 février 1718, un décret du Saint-Office, donné dans une congrégation tenue en présence du pape, fut promulgué à Rome; il condamnait l'appel des quatre évêques « comme schismatique et contenant des propositions hérétiques », celui de Noailles « comme schismatique et approchant de l'hérésie ». Le pape fixa aux appelants un délai pour venir à résipiscence. Ce délai étant écoulé, la bulle *Pastoralis of/icii* fut promulguée â Borne le 26 août 1718. *Bullarium,* p. 807 sq. Elle excommuniait tous ceux qui faisaient opposition à la constitution *Unigenitus.* Le 3 octobre de la même année, Noailles forma de nouveau appel contre cette seconde bulle. Dubois, qui pour obtenir le chapeau de cardinal prétendait pacifier l'Eglise de France, fit composer, en mars 1720, un *Corps de doctrine* auquel adhérèrent une centaine de prélats; il expliquait la bulle *Unigenitus;* le 19 novembre 1720, Noailles accepta la bulle « suivant les explications approuvées par un très grand nombre d'évêques de France ». Mais ce mandement ambigu et obscur ne satisfit pas le pape qui exigeait une acceptation pure et simple. Elle ne fut donnée que sous Benoit XIII. Voir t. n, col. 705; Crousaz-Crétet, *L'Église et l'Élat,* c. I, il.

On sait avec quelle verve et quelle partialité Saint-Simon a narré l'histoire de la bulle *Unigenitus, Mémoires,* édit. Chéruel. t. v; on trouvera la réfutation dans les deux ouvrages du P. Bliard, *Saint-Simon,* p. 270 sq.; *Dubois,* t. II. p. 279 sq.

2»E'n *Hollande.* — Pierre Codde, archevêque de Sébasle, avait été établi par Innocent XII vicaire apostolique des Pays-Bas. Bientôt on s'aperçut qu'il favorisait ouvertement les jansénistes, dont le nombre se multipliait sous son administration; dénoncé à la suite d'une enquête par l'internonce de Bruxelles, il fut cité à Rome devant une commission de cardinaux pour répondre de sa conduite; le procès suivait son cours lorsque mourut Innocent XII. Clément XI continua l'instruction; Codde se défendit en personne pendant cinq séances; le 7 mai 1702, le vote unanime des cardinaux chargés du procès le condamna à la déposition. Le pape nomma à sa place Théodore Cock. *Opera,* t. iv, p. 160. Les jansénistes parvinrent â attirer dans leur parti le grand pensionnaire Heinsius et des membres inlluents des Etats généraux; en 1703, les Etats rendirent une ordonnancequi interdisait de reconnaître tout vicaire apostolique non approuvé par eux; Cock en particulier recevait la défense d'exercer ses pouvoirs, et tous les actes posés déjà par lui en qualité de vicaire apostolique étaient déclarés nuis. Par amour de la paix. Clément XI consentit à le rappeler à Rome, et le remplaça successivement par plusieurs vicaires apostoliques dont aucun ne parvint à se faire agréer. Codde, qui avait eu du pape la permission de rentrer en Hollande, mena une campagne acharnée contre les représentants pontificaux et une foule de pamphlets lurent publiés en sa faveur; l'inquisition romaine en condamna plusieurs. *Rullarium,* p. 103. Les choses allèrent si loin que Codde étant mort quelques annéesaprès fut.parordre du pape, privé de la sépulture ecclésiastique.

A la même époque, plusieurs prêtres jansénistes de l'Eglise d'Utrecht, à l'instigation de Quesnel alors réfugié en Hollande, prirent le titre de chanoines de cette Église, dont le siège était vacant depuis 1580, et prétendirent exercer la juridiction épiscopale jusqu a la nomination d'un archevêque; les efforts de Clément XI ne parvinrent pas à les ramener. Après sa mort ils osèrent davantage, et l'élection qu'ils firent en 1723 de Corneille Steenhoven pour le siège d'Utrecht donna naissance au schisme janséniste de Hollande qui dure encore aujourd'hui. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 112 sq.

IV. Clément XI et les missions. — En 1703, le parlement de Dublin ayant voté une série de mesures vexatoires contre les catholiques, Clément XI écrivit à la reine Anne, et fit appuyer sa lettre par l'empereuret le roi de Portugal. *Opera,* t. iv, p. 604. La reine ne consentit pas à refuser son approbation à la loi, mais ferma les yeux surson inexécution. Un moment le pape espéra que la reine Anne adopterait comme héritier son neveu le jeune .Lacques Ill, que Louis XIV avait reconnu pour roi d'Angleterre, au détriment de la maison de Hanovre; la mort prématurée de la reine rompit les négociations engagées. Reboulet, *Histoire,* t. i, p. 116; t. H. p. 4. Du moins Clément accueillit magnifiquement à Rome en 1719 le jeune prince que le régent avait abandonné; il lui fit épouser Clémentine Sobieska, petite-fille de Jean III roi de Pologne. Lafitau, t. i, p. 131; t. n, p. 183. Nous avons vu le pape profiler de l'ambassade que lui envoya en 1707 le tsar Pierre de Russie pour obtenir aux catholiques de son empire un peu plus de liberté. En 1701 et 1702, des persécutions ayant éclaté en Arménie et en Syrie, Clément XI obtint.

par l'intermédiaire de l'ambassadeur de France, que justice fut rendue aux catholiques; une mission fut envoyée en Perse. *Opera,* t. iv, p. 172, 286,344, 474,718, 1847, 1934, 2356.

En 1711, de sérieuses négociations furent engagées pour faire rentrer les coptes et les Abyssins dans la communion romaine ; la mort du roi Dodemanus, favorable à l'union. rompit les négociations. Rebonlet, Histoire, t. II. p. 16. Cf. *Opera,* t. tv, p. 206, 642, 1631. L'année suivante, un schisme éclata chez les maronites dont une partie, accusant de crimes énormes le patriarche Jacques, l'avait déposé et élu à sa place Joseph Ftaifunensi. évéque de Sidon. Les deux partis en appelèrent à Rome; la Propagande donna raison à Jacques, l'ancien patriarche, l'n franciscain de Jérusalem, Laurent de Saint-Laurent, se rendit au mont Liban au nom de Clément XI et obtint la soumission des schismatiques. *Ibid.,* p. 21, 22. Cf. *Opera,* t. tv, p. 1684, 1866, 1995. Le même moine ramena à l'union le patriarche d'Alexandrie, Samuel Capazalis, venu en pèlerinage à Jérusalem ; Samuel envoya à Rome en 1713 sa soumission, et le pape le confirma dans sa dignité ; le patriarche persévéra jusqu'à la mort dans la communion catholique. *Ibid.,* p. 52 sq. Cf. *Opera,* t. IV, p. 643, 1633. Clément XI confirma en 1711 la règle des Mekhitaristes, ou règle de saint Benoit appliquéeaux Arméniens unis par Pierre Manoug surnommé Mekhitar. Chénon, *L'Église catholique,* p. 275.

C'est en Chine surtout où les missions catholiques étaient alors dans toute leur prospérité, que Clément XI dut intervenir pour régler la grave affaire des rites chinois. Sous Innocent XII, de violentes controverses s'étaient de nouveau élevées entre les jésuites et les franciscains d'une part, les dominicains et les prêtres des Missions étrangères de Paris de l'autre, sur le sens de certaines formules chinoises que les uns considéraient comme idolàtriques. les autres comme orthodoxes, et aussi sur le culte rendu aux ancêtres et à Confucius, toléré par les uns, interdit par les autres. Voir Chinois (Rites), t. n, col. 2364-2375. Clément XI fit continuer l'examen du différend et envoya comme visiteur en Chine, avec les facultés de légat *a latere,* le Piémontais Thomas Maillard de Tournon, qu'il sacra luimême patriarche d'Antioche (1701). Le Saint-Oflice condamna l'opinion des jésuites, et interdit l'emploi des formules chinoises incriminées, et le culte rendu aux ancêtres et a Confucius; Clément XI approuva le décret le 20 novembre 1704, el l'envoya en Chine. *Bullarium,* p. 20-4 sq. Tournon, qui connaissait le sens de cette décision, avait donné â Nanking un mandement dans le même sens (25 janvier 1704); les jésuites et les franciscains en appelèrent du légat au pape, auquel l'empereur Kang-Hi avait envoyé une ambassade pour lui donner des explications sur les usages condamnés. Tournon fut exilé à Macao par Kang-lli, et les Portugais le jetèrent en prison comme ayant, par sa légation, lésé les droits de patronage de leur roi sur les missions de Chine. Clément XI ordonna que le mandement de Tournon sur les cérémonies chinoises fût exactement observé. *Bullarium,* p. 419-434 ; *Opera,* t. iv, p. 125, 359, 367. 2262, 2366. Quand ces actes pontificaux parvinrent à Macao, Tournon était mort (8 juin 1710) des mauvais traitements dont les Portugais l avaient accablé; le pape rendit un éclatant hommage à sa mémoire en consistoire, louant « la fermeté invincible, la force sacerdotale, avec lesquelles, bien qu'on le fit vivre de pain de douleur et d'eau d'affliction, il n'avait jamais cessé de faire son devoir o. *Opera,* t. l, p. 58; t. iv, p. 1500, 1590.

D'assez nombreux missionnaires de divers ordres, trouvant les actes pontificaux insuffisamment promulgués, continuaient leurs anciennes pratiques. Pour couper court à ces désobéissances, Clément XI en 1715, par l> constitution L.r *ilia die, Bullarium,* p. 670, renouvela les condamnations précédentes et imposa à tous les missionnaires présents en Chine, el à ceux qui y aborderaient dans la suite, la signature d'un formulaire contenant le serment de se soumettre aux décisions données par le Saint-Office en 1704. Cette constitution ne rétablit pas l'unité de vues et de pratiques. Le pape envoya en Chine un autre légat, Jean-Ambroise Mezzabarba, référendaire des deux signatures, qu'il créa patriarche d'Alexandrie, avec les pouvoirs de légat *a latere* pour les Indes Orientales. *Opera,* t. i, p. 162. Mezzabarba, débarqué à Canton en octobre 1720, trouva l'empereur Kang-lli décidé à ne rien céder sur la question des cérémonies chinoises, et la plupart des chrétiens résolus à faire schisme si les prescriptions de Rome étaient maintenues; devant celte opposition, le légat concéda le maintien de plusieurs des usages condamnés. Ces permissions donnèrent lieu dans la suite à de nouvelles discussions, qui ne furent terminées que sous Benoit XIV. Voir t. il, col. 2375-2389. Cf. Reboulet, *Histoire,* t. t, p. 144 sq., 196 sq., 272 sq.; t. il, p. 207 su.; Lalilau, *Vie,* t. i, p. 211 sq.; Launay, *Histoire generale,* t. t, p. 381 sq., -466 sq.

V. Actes divers. — En 1703, le *Code Léopold,* promulgué par Léopold-Joseph, duc de Lorraine, fut dénoncé par l'évêque de Tout comme contenant de nombreuses propositions contraires à la doctrine de l'Eglise sur la juridiction ecclésiastique et l'autorité du siège apostolique; Clément XI le lit examiner par une congrégation de cardinaux et de théologiens, et le résultat fut une condamnation qui frappa ce code el les arrêts rendus en vertu de ses lois. *Bullarium,* p.99sq. Après une lutte de plusieurs années, le duc de Lorraine se décida à modifier les articles condamnés. Cf. *Opera,* t. tv, p. 179. 218. 346, 728; E. Martin, *Histoire des diocèses de Tout, de Nancy et de Sainl-Dié,* Nancy, 1901, t. n. p. 398-413. Clément XI a promulgué les canonisations, faites par plusieurs de ses prédécesseurs, de saint Isidore le laboureur, saint André Corsini, saint Philippe Bénili, saint François de Borgia, saint Laurent Justinien, saint Jean de Capistran. Il a canonisé luimême Pie V et André Avellin (22 mai 1712), *Bullarium, p.* 506, 518; béatifié François Régis (8 mai 1716), *ibid.,* p. 704, et composé l'office de saint Joseph inséré au bréviaire romain. Reboulet, t. II, p. 240. Il a statué que la fête de la Conception de la sainte Vierge serait de précepte dans l'Eglise universelle (6dêcembre 1708), *Bullarium,* p. 338, et enrichi d'indulgences la récitation du chapelet dit de sainte Brigitte. *Ibid.,* p. 626.

I. Sources. — *Bullarium romanum,* Turin, 1871, t. xxr; *Clementis XI pontificis maximi opera omnia,* édit, du cardinal Albani, 4 in-fol., Francfort. 1729 : t. l, *Orationes consistoriales,* p. 1-183; t. n, *Homiliæ in Euangelia,* p. 1-75; t. ni, *Bullarium,* p. 1-1283; t. tv, *Epistolæ et brevia selectiora,* p. 1-2423; L. Mention, *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté,* Paris, 1893, p. 163 sq. ; *Procès-verbaux des assemblées du clergé de France,* Paris, 1774, t. vi.

II. Travaux. — Artaud de Montor. *Histoire des souverains pontifes,* t. VI, p. 283 sq.; Audisio, *Histoire des papis,* t. V, p. 138 sq. ; Baudrillart, *Philippe V et la cour de France,* Paris, 1890 sq.; Bliard, *Dubois cardinal et premier ministre,* Paris, 1903, t. n; Bower, *History of the roman popes, t. X b,* p. 233 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates,* t. it, p. 29 sq. ; Chénon, *L'Église catholique au xvur siècle,* dans *VHistoire générale* de Lavisse et Bambaud, t. vn, c. xvn ; de Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État* au *xvur siècle,* Paris. 1893; Guarnacci, *Vitæ et res gestæ,* t. n, p. l sq. ;.Iungmann, *Dissertationes selectæ in hist, eccl.,* Ratisbonne. 1887, t. vn, p.290sq.; Lafllau, *Vie de Clément XI,* Paduue, 1752; Id., *Histoire de la constitution Unigenitus,* Avignon, 1737 ; Le Roy, *Le gallicanisme au xvur siècle, la France et Rome de 1700* à *1715.* Paris, 1892; Muratori, *Annali d'Italia,* Milan, 1749, t. xi, p. 448sq ; Petrucelli delta Gattina, *Histoire diplom. des conclaves,* t. tn, p. 410 sq. ; Polidori (anon.), *Devitael rebus gestis Clementis XI,* Drbin. 1727; Pometti. *Studii sul pontificate di Clem. XI.* dans *Archiv'd) della soc. Romana,* Rome. 1898, t. xxt; Ranke. *Die römischen Piipste,* t. m. p. 120 sq. : Reboulet, *Histoire de Cle-*

ment XT, Avignon, 1752; Rcumont, *Gcschichte der Stadt Hom,* t. ill *b,* p. 642 sq. ; Sainte-Beuve, *Port-Royal,* Paris. 1888, t. VI ; Sentis, *Die Monarchia Sicula,* Fribourg, 1869; Thuillier, *La seconde phase du jansénisme,* Paris. 1901.

J. DE LA SeBVIÈRE.

13. CLÉMENT XII, pape (1730-1740).successeur <!e Benoit XlII. Laurent Corsini, né à Florence le 16 avril 1652, d'une illustre famille, lit ses éludes au collège romain et à l'université de Pise ou il prit son doctorat. Revenu à Rome, il fut régent de la chancellerie, clerc de la Chambre apostolique. Il fut nommé nonce à Vienne, et sacré archevêque de Nicomédie; l'empereur refusa de le recevoir parce que son nom ne lui avait pas été soumis auparavant; il lit donc à Rome toute sa carrière; en 1696, il est trésorier de la Chambre apostolique, en 1706, cardinal-prêtre avec le titre de protrésorier; puis préfet de la signature de justice, et enfin cardinal-évêque de Tusculum. Le 12 juillet 1730, il fut élu pape après un conclave orageux, et prit le nom de Clément en souvenir de Clément XI, son protecteur. Sa famille était fort riche; il n'eut pas de peine à faire comprendre à ses neveux qu'ils n'avaient rien à attendre de lui. CL Fabronius, *De vita,* p. 1 sq. Clément XII commença par réformer certains abus qui s'étaient introduits sous le régne du faible Benoit XlII, voir t. n, col. 705; plusieurs concessions faites à des cardinaux furent abrogées; le fameux cardinal Coscia, tout-puissant sous le dernier régne, dut donner sa démission de l'archevêché de Bénévent, payer une énorme amende, et fut condamné à dix ans de prison au château Saint-Ange, avec privation de voix active et passive dans l'élection du pape.

Malgré son grand âge et le mauvais étal de sa santé, Clément s'occupa activement de l'administration de l'Etat ponlilical; cardinal, il s'était fait remarquer par les intelligentes largesses que lui permettait sa grande fortune envers les savants el les artistes, et sa charité envers les pauvres. Pape, il continua dans la même voie. Très facile à recevoir les indigents, pour lesquels il réservait chaque semaine plusieurs jours d'audience, on le vit distribuer en 1735 jusqu'à 300000 écus d'aumônes pendant une disette. Attentif à encourager le commerce et l'industrie de ses Etats, en particulier à favoriser la production de la soie, il créa de nombreuses routes, améliora les ports de commerce, et prit diverses mesures pour faciliter les échanges entre ses provinces. La police de Rome laissait alors à désirer, si nous en croyons le président de Brosses, *Lettres,* p. 70 sq.; le pape l'améliora par de nouveaux réglements contre le port des armes et le droit d'asile. L'idée d'instituer une loterie mensuelle, qui devint bientôt le jeu favori des Romains, et rapporta un énorme gain au trésor pontifical, fait moins d'honneur à Clément XII. De Brosses, *Lettres,* p. 24 sq.

On lui doit d'importantes constructions; celle en particulier de la façade de Saint-Jean de Latran, sur les plans d'Alexandre Galilei. Il a beaucoup enrichi la Bibliothèque vaticane, à laquelle il donna des règlements nouveaux (24 août 1739). *Bullarium,* t. xxtv, p. 571. Cf. de Brosses, *Lettres,* p. 176 sq. Par son ordre, Assémani fit un second voyage en Orient, et en revint chargé de trésors. Guarnacci, *Vilæ,* t. il. p. 575 sq.; Reumont, *Gcsehwhte,* t. lit, p. 731, 773; Fabronius, *De vita,* p. 20 sq., 60 sq. Sur la Rome de Clément XII on peut consulter les lettres spirituelles et malveillantes du président de Brosses, p. 70 sq.

Comme ses prédécesseurs. Clément XII fut mêlé à la politique de presque tous les États; ces diverses négociations ne lui rapportèrent guère que des déboires; les puissances ne voulaient plus admettre l'intervention du pape. Le dernier Farnése. étant mort le 20 janvier 1731, laissait Parme et Plaisance à l'infant don Carlos qui s'en empara sans même vouloir faire hommage au pape pour ces fiefs apostoliques. La même année, la Corse, révoltée contre Gênes, offrit à Clément de se remettre effectivement sous sa suzeraineté ; il refusa, mais se porta médiateur entre les révoltés et la République; celle-ci repoussa avec hauteur la médiation pontificale. Fabronius, *De vita,* p. 42 sq.

La guerre de la succession de Pologne (1733-1737) fut pour l'État romain la cause de nombreux malheurs. Continuant la politique de ses prédécesseurs, Clément XII s'était efforcé de garder une exacte neutralité, reconnaissant d'abord Stanislas Leczinski. puis après le traité de Vienne, Auguste III. L'infant don Carlos ayant conquis le royaume de Naples sur les Impériaux qui ne conservaient plus que la Sicile, les deux partis demandèrent l'investiture au pape, qui refusa de se prononcer avant la conclusion du traité. Malgré cette réserve, Clément vit souvent ses Etats violés soit par les Impériaux, soit par les Espagnols; en 1735, des troupes allemandes prirent leurs quartiers d'hiver sur les territoires de Bologne, Ferrare et Urbin, et exigerent des paysans de lourdes contributions: en même temps les Espagnols levaient des troupes sans autorisation dans l'Etat pontifical et jusque dans Rome; des émeutes populaires ayant éclaté à ce sujet contre les recruteurs, Philippe V rappela son ambassadeur, et refusa au nonce l'entrée de son royaume; il fallut de longues négociations pour rétablir les bons rapports. Fabronius, *De vita,* p. 104 sq. A la conclusion de la paix, le pape donna l'investiture de Naples à don Carlos, mais essaya vainement de recouvrer Parme et Plaisance qui échurent à l'infant don Philippe, Brosch, *Geschichte,* t. n, p. 77. Une difficulté d'un autre genre s'éleva en Espagne en 1735. Philippe V, poussé par sa seconde femme, Elisabeth Farnèse, nomma à l'archevêché de Tolède son troisième fils, Louis-Antoine, âgé de huit ans, et exigea du pape l'institution canonique; Clément XII consentit à accorder à l'infant l'expectative du siège, avec jouissance des revenus, jusqu'au jour ou il aurait l'âge d'être consacré archevêque; de plus, le 19 décembre 1735, il le faisait cardinal. Saavedra, archevêque de Larisse, était chargé de l'administration spirituelle du diocèse jusqu'à ce que l'infant eût l'âge requis. Guarnarci, Fil®, p. 538, 696. Le 18 octobre 1737, apres de longues négociations dont l'origine remontait au règne de Clément XI, un concordat fut conclu entre le saint-siège et la cour de Madrid, pour régler la collation des bénéfices en Espagne. Picot. *Mémoires,* t. n, p. Il sq.; Fabronius, *De vita,* p. 112 sq.

A Naples, le jeune roi Charles, âgé de 18 ans, donna bien vite des inquiétudes à la cour de Rome. Il avait amené comme conseiller Bernard Tanucci, professeur de Pise, imbu d'idées régaliennes et très hostile aux papes. Sous son inlluence, Charles envoya à Rome en 1/37 un mémoire de 24 articles qui réclamait pour la couronne le droit de nommer à tous les bénéfices du royaume, et de nombreuses restrictions aux immunités ecclésiastiques. De violentes discussions s'élevèrent à ce sujet entre Tanucci et la congrégation chargée par Clément XII de l'examen du mémoire. Elles n'étaient pas terminées quand mourut le pape. Picot, *Mémoires,* t. lit, p. 12 sq.

Les secours envoyés par Clément XII à l'empereur en 1738 pour sa guerre contre les Turcs n'empêchèrent pas qu'après plusieurs défaites Charles Vil ne dut signer le traité de Belgrade qui donnait aux Ottomans Belgrade, tine grande partie de la Serbie et de la Valachie (1739).

Benoit XlII avait fait au roi de Sardaigne des concessions dangereuses en matière d'immunités ecclésiastiques et de nomination aux bénéfices. Voirt. tt, col. 705. Clément XII voulut revenir en 1731 sur ces concessions qui n'étaient pas encore signées ; une rupture diplomatique s'ensuivit, qui ne prit fin que sous Benoit XIV.

Picot, *Mémoires,* t. n, p. 318 sq.; Fabronius, *Di vita,* p. 48 sq. En 1734. le roi de Portugal exigea que le patriarche de Lisbonne fût de droit cardinal, aussitôt après sa promotion à ce siège; le pape accorda simplement qu'il aurait le premier chapeau à la nomination du Portugal qui viendrait à vaquer.

De nombreuses conversions de luthériens en Saxe consolèrent le pape; pour leur faciliter le retour, il leur concéda la propriété des biens d'Église dont leurs ancêtres s'étaient emparés lors de la réforme (janvier 1732). Gunrnacci, *Vitæ,* p. 584.

L'agitation janséniste continuait en France où les folies des convulsionnaires sur la tombe du diacre Paris avaient été signalées dans des mandements de M. de Vintimille, archevêque de Paris. MM. de Colbert, évoque de Montpellier, et de Caylus, évêque d Auxerre, ayant donné des mandements en faveur de certains miracles du diacre Paris, qu'ils disaient avoir canoniquement Constatés, ces mandements furent condamnés par deux brefs de Clément XII (19 janvier et il octobre 1734). Cf. Picot, *Mémoires,* t. n, p. 308, 317 sq.

En 1733, les jansénistes de France ayant pris occasion du bref *Verbo Dei* de Clément XII, qui louait la doctrine de saint Thomas d'Aquin et concédait diverses faveurs aux dominicains, pour soutenir que les opinions de l'école dominicaine devaient être suivies par tous, et qu'elles étaient contraires à la bulle *Unigenitus.* le pape donna, le 2 octobre, le bref *Apostolicæ providentiae,* où il llélrissait ceux qui soutenaient « avec une obstination intolérable que la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur l'efficace de la grâce divine a été frappée de censure par la constitution *Unigenitus ».* Cependant, ajoutait le pape, « connaissant pleinement les intentions de nos prédécesseurs, nous ne voulons pas que les louanges données par eux ou par nous à l'école thomiste, louanges que nous approuvons et conlirmons de nouveau, soient en aucune manière préjudiciables aux autres écoles catholiques, qui ont des sentiments différents de ceux de cette école dans la manière d'expliquer l'eflicace de la grâce divine, et qui ont aussi rendu à ce siège apostolique des services importants. » *Bullarium,* t. xxm, p. 541. Cf. Picot, *Mémoires,* t. Il, p. 359 sq.

L'archevêque d'Utrecht, Barchman, étant mort le 13 mai 1725, les prétendus chanoines de celte Église lui donnèrent pour successeur Théodore Van der Croon (28 octobre 1734); le 27 février 1735, Clément Xll excommunia le nouvel archevêque, Varlet son conservateur, les chanoines électeurs et leurs adhérents. Picot, *ibid.,* p. 374. Les mêmes peines atteignirent en 1739 Mandarlz, successeur de Van der Croon, également consacré par Varlet. *Jbid.,* t. m, p. 33.

La Tour d'Auvergne, archevêque de Vienne, et Guérin de Tencin, archevêque d'Embrun, puis de Lvon, tous deux déclarés contre les jansénistes, reçurent de Clément Xll le chapeau. *Ibid.,* p. 37.

En janvier 1740 furent condamnées *VUistoire du livre des réflexions morales sur le Nouveau testament* et l'édition française de *VUistoire du concile de Trente* de Sarpi par Le Courayer. *Bullarium,* t. xxtv, p. 064, 665. Enlin, le parlement de Paris ayant, le 24 avril 1739, supprimé des lettres épiscopales qui privaient des sacrements les prêtres, ou fidèles mourant sans rétracter leur appel contre la bulle *Unigenitus,* l'arrêt fut condamné par un bref du 26 janvier 1740. *Bullarium,* t. xxtv, p. 667. Cf. Picot, *Mémoires,* t. m, p. 40 sq.

Les missions étrangères attirèrent souvent l'attention du pape. Le patriarche d'Alexandrie et 10 000 coptes revinrent à l'unité romaine pendant son pontificat. Il envoya au Thibet une mission de capucins, fonda des collèges en Calabre pour les jeunes ecclésiastiques du rite grec uni, et â Naples pour les missionnaires des Indes. Fabronius, *Devita,* p, 64 sq.

Des abus s'ôtant produits dans la discipline de l'Eglise maronite, Clément envoya au Liban, en 1736, comme ablégat le savant Assémani ; celui-ci obtint du patriarche Jo«eph Pierre Gazeno la convocation d'un concile où figurèrent, sous la présidence du patriarche et la direclion elfeclive de l'ablégat, quatorze archevêques ou évêques maronites, deux syriens, deux arméniens et plusieurs abbés de monastères; le concile tint huit sessions, du 30 septembre au 13 octobre 1736; ses actes et réglements, rédigés [iar Assémani, furent confirmés en 1741 par Benoit XIV. Voir Maronites. Clément Xll relira les permissions accord 'es par Mezzabarba sons Clément XI au sujet des cérémonies chinoises. Voir t. n, col. 2387.

Le 10 janvier 1731, Clément XII publia la constitution *Pastorale o/'flcium* qui réglait que le cardinal dojen serait le plus ancien des cardinaux présents en cour de Rome lorsque le titre viendrait â vaquer. L'n cardinal, absent de la curie temporairement et pour une mission du souverain ponlifc, pourrait aussi prétendre â cette dignité; il n'en irait pas de même s'il résidait dans une église étrangère dont il aurait gardé le gouvernement en vertu d'un induit; diverses prescriptions relatives â la bonne administration des évêchés suburbicaires terminent cette constitution. *Bullarium,* t. xxm, p. 224.

Le 5 octobre 1732 parut la célèbre constitution *Apostolalus of'fleium* qui établissait plusieurs des règles encore actuellement suivies pour le conclave. Après avoir confirmé les décrets de ses prédécesseurs sur la même matière, le pape limite les pouvoirs des cardinaux pendant la vacance du siège, prescrit au trésorier général de présenter ses comptes au nouveau pape dans l'intervalle d'un mois après son élection, délinit le rôle des cardinaux chefs d'ordres, des gardiens de la clôture, ordonne le secret absolu de toutes les délibéralions, recommande la simplicité et la frugalité dans les repas, fixe le nombre des serviteurs du conclave, les pouvoirs du grand-pénitencier et du cardinal-vicaire, les consignes données au commandant du palais ou se tient le conclave et à ses officiers; diverses charges sont supprimées, d'autres déclarées gratuites. Les cardinaux présents à Rome signèrent celte pièce avec le pape. *Bullarium,* t. xxm, p. 443. Un chirographe rédigé en italien le 24 décembre 1732 donnait de nouveaux détails. *Ibid.,* p. 456.

Le 23 avril 1738, le pape promulgua la première constitution apostolique dirigée conlre la franc-maçonnerie. Elle blâmait « ces hommes de toute religion it de toute secte, qui, sous le spécieux prétexte de l'accomplissement des devoirs de l'honnêteté naturelle, s'unissent par des engagements étroits et occultes, selon les statuts qu'ils se sont donnés eux-mêmes, et, soit par des serments qu'ils prêtent sur les Livres saints, soit par l'exagération de peines rigoureuses qu'ils s'engagent â subir, s'obligent à garder un secret inviolable ». Elle interdisait aux fidèles sous peine d'excommunication, encourue par le fait même, et réservée au souverain pontife. « de s'agréger aux sociétés désignées, de leur donner asile ou de leur prêter concours en aucune façon. » De plus les évêques et les inquisiteurs devaient sévir contre eux comme fortement suspects d'hérésie. *Bullarium,* t. XXTV, p. 366. Cf. Picot, *Mémoires,* t. in, p. 20 sq.

Clément Xll créa en 1731 l'évêché de Dijon, détaché de Langres, et lui donna pour cath drale l'église Saint-Étienne. *Bullarium,* t. xxm, p. 270. On lui doit les béatifications de Catherine de Ricci (1er octobre 1732) et de Joseph de Léonissa (19 juin 1737), *Bullarium,* t. xxm,p. 442;t. xxiv,p.287; les canonisations de saint Vincent de Paul, saint François Régis, sainte Catherine de Fiesque, sainte Julienne Falconieri (16 juin 1737). *Bullarium,* t. xxiv, p. 232 sq. Le parlement de Paris

déclara supprimée la bulle de canonisation de saint Vincent de Paul, parce que le saint y était félicité de son zèle contre le jansénisme naissant; le cardinal de Fleury fit casser par le conseil l'arrêt du parlement. Picot, *Mémoires,* t. m, p. I3 sq.

Clément XII mourut le 8 février 1740, âgé de 88 ans: depuis plusieurs années il était presque complètement aveugle et soutirait de la goutte.

L Sources. — *Bullarium romanum,* Turin, 1872, t. xxin, XXIV.

H. Travaux. — Artaud de Monter, *Histoire des souverains pontifes,* t. vu; Audisio, *Histoire religieuse,* t. v; Bower. *History of the roman popes,* t. x *b;* Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates,* t. n ; de Brosses. *Lettres particulières,* Paris. 4858; Fabronius, *Devita et rebus gestis Clementis XII,* Borne, 1760; Guarnacci, *Vitæ et res gestss pontificum romanorum,* t. n; Moratori, *Annali d'Italia,* Milan, 1749, t. vu, p. 162 sq. ; Petrucelli delta Gattina, *Histoire diplomatique,* t. iv ; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le χvιιΓ siècle,* Paris, 1854. t. ii-ilï; Ranke, *Die rômischen Pàpsle,* l. m ; Reumont, *Geschichte der Stadt Born,* t. m *b,*

J. de là Servière.

14. CLÉMENT XIII, pape (1758-1769), successeur de Benoit XIV. — I. Antécédents et premiers actes. II. Suppression de la Compagnie de Jésus. III. Divers actes.

I. Antécédents et premiers actes. — Charles Rezzonico naquit à Venise le 7 mars 1693, d'une famille patricienne, fit ses premières études chez les jésuites de Bologne, et prit son doctorat en droit à Padoue. En 1716, il entra dans la prékilure, devint référendaire des deux signatures, gouverneur de Rieti et de Fano sous Clément XI. Benoit XllI le lit auditeur de Rote pour Venise, et Clément XII, à la recommandation de la République, le nomma cardinal-diacre; en 1743, il reçut de Benoit XIV l'évéché de Padoue qu'il administra avec beaucoup de zèle et de conscience, s'occupant spécialement de la formation de son clergé, et sans cesse appauvri par ses immenses aumônes ; en 1747, il devint cardinal-prêtre du titre de *Sancta Maria in Ara Cœli.* Benoit XIV l'estimait grandement pour sa vertu et sa science théologique et canonique.

Au conclave qui suivit la mort de ce pontife et s'ouvrit le 15 mai 1758, le cardinal Cavalchini aurait été élu sans l'exclusive de la France, notiliée par le cardinal de Luynes. A son défaut, trente et un électeurs sur quarante-quatre portèrent leurs suffrages sur Rezzonico qui, prévoyant les épreuves réservées à son pontificat par l'hostilité grandissante des cours européennes, n'accepta qu'en fondant en larmes. Il fut couronné le 16 juillet, et obtint de Venise, sa patrie, comme don de joyeux avènement, le retrait d une ordonnance de 1754 qui défendait aux sujets de la République de demander à Rome d'autres grâces que celles délivrées par la Pénitencerie.

Un des premiers actes du nouveau pnpe fut de rappeler aux évêques du monde entier le devoir qui leur incombait de résider dans leurs diocèses et de s'y montrer hommes de prière et de doctrine, pères des pauvres et anges de paix (septembre 1758). *Bullarium,* I. ni, p. 30 sq. Continuant à Rome les œuvres qui lui avaient valu la vénération de son peuple de Padoue, il réforma et favorisa plusieurs corporations d'artisans, *ibid.,* p. 187, 214, 969; rendit de nombreuses ordonnances concernant la bonne administration de l'Etat pontilical, *ibid.,* p. 538 sq. ; adoilcit le régime des prisons de Rome, *ibid.,* p. 669 sq. ; encouragea les monts de pieté·, *ibid.,* p. 1173; recommanda l'enseignement de la doctrine chrétienne au peuple. *Ibid.,* p. 275, 522. On lui doit de nouveaux règlements pour la Bibliothèque et les musées du Vatican. *Ibid.,* p. 657. Cf. Reumont, *Geschichte,* p. 712, 713.

II. Suppression de la Compagnie de Jésus. — 1° *Au Portugal.* — Dès les premiers jours de son pontificat, Clément se trouva aux prises avec l'affaire qui devait en être jusqu'au bout le tourment : la suppression de la Compagnie de Jésus réclamée par presque toutes les cours catholiques. En 1758, le comte d'Œyras, plus tard marquis de Pombal, avait arraché *à* Benoit XIV, vieilli et malade, la nomination d'un visiteur des maisons de la Compagnie au Portugal et dans ses colonies; ce visiteur ne devait, du reste, prendre aucune decision sans en avoir référé au saint-siège; son rôle était purement celui d'un enquêteur. Cf. Cordara, *Mémoires,* p. 19. Le cardinal Saldanha, chargé de cette mission, profita de la vacance du saint-siège pour dépasser de beaucoup ses pouvoirs. Le 15 mai 1758, il rendit, après six semaines d'enquête, un décret qui déclarait les jésuites coupables d'un commerce illicite et scandaleux en Portugal et aux colonies ; ce décret était accompagné d'un mandement arraché par le premier ministre à la faiblesse du patriarche de Lisbonne ; tous les membres de la Compagnie étaient suspendus de leurs pouvoirs de confesser el de prêcher dans toute l'étendue du patriarcat. Quelques jours auparavant, Œyras avait chassé de la cour les jésuites conlesseurs du roi et des princes. P. de Ravignan, *Clément XllI,* t. I, p. 70sq.

Le 3 septembre 1758, un attentat dirigé contre la personne du roi Joseph Ier permit au ministre d'impliquer les jésuites dans le procès fait à ses ennemis, les Tavora ; 221 religieux furent emprisonnés dans les cachots du bord du Tage, el trois d'entre eux condamnes à mort sans qu'on osât les exécuter; tous les jésuites du Portugal et des colonies, ceux des réductions du Maragnon et d'une partie du Paraguay, jetés sur les côtes des États pontilicaux, reçurent du nouveau pnpe et de leurs frères de Rome la plus généreuse hospitalité. Cordara, *Mémoires,* p. 28. En I759, Pombal se résolut à demandera Rome la permission de faire juger en Portugal les clercs séculiers ou réguliers complices de la tentative de régicide. Clément l'accorda le 11 août 1759, mais en même temps adressa au roi Joseph ler un bref par lequel il demandait grâce pour les jésuites persécutés, s'ollrant à punir lui-même des peines les plus sévères ceux d'entre eux qui seraient trouvés coupables. *Bullarium,* p. 237. Ci. Cordara. *Mémoires,* p. 22. Loin de lui donner satisfaction, le roi se déclara offensé et prenant prétexte de certaines difficultés avec le nonce Acciajuoli, le fit conduire à la frontière, entre des soldats; le 7 juillet 1760, l'ambassadeur Almada quitta Rome, et toute communication fut interrompue entre le Portugal et le Saint-Siège jusqu'à la mort de Clément XIII ; le pape essaya vainement en 1763 et en 1767 de renouer les relations par des lettres touchantes, adressées au roi Joseph. Ravignan, *ibid.,* p. 90 sq.; Theiner, *Histoire,* 1.1. p. 62. Le 21 septembre 1761, le P. Malagrida, un des jésuites les plus inlluents de Lisbonne, fut jugé par l'inquisition portugaise, dont le frère de Pombal était le chef, déclaré coupable d'hérésie, abandonné au bras séculier, et brûlé dans un solennel autodafé. Sidney Smith. *The suppression,* dans *'l he Month,* février 1902; Saint-Priest, *Histoire,* p. 28 sq.

2° *En France.* — La France suivit trop vile l'exemple du Portugal. A la suite des regrettables opérations du P. de Lavalette, et de la banqueroute qui y mit fin, le parlement de Parisavaitrendu tous les jésuites français responsables des actes de leur confrère, el commencé l'examen de l'institut de saint Ignace (mai 1761). En juin 1761. Clément XIII, inquiet de la tournure que prenait l'affaire, écrivit à Louis XV pour le prier d'intervenir. De son côté, l'assemblée du clergé de France, réunie en décembre 1761 et composée de 51 évêques, s'occupa du procès intenté â l'ordre ; 45 prélats signèrent le 30 décembre 1'4 ris *des évêques de France ;* ils demandaient que l'institut subsistât sans changements dans le royaume ; cinq opinèrent pour la conservation des jésuites en réclamant quelques modifications dans leurs régies et leur soumission à l'ordinaire; un seul, M. de Fitz-.Iames, évêque de

Soissons. et janséniste notoire, demanda la suppression de l'ordre en France. Ravignan, *Clément XIll,* t. I, p. 508 sq. Impressionné par ces représentations, mais n'osant résister en face aux injustes entreprises du parlement, d'ailleurs mal conseillé par M^'de Pompadour qui ne pardonnait pas aux jésuites de lui avoir refusé l'absolution, Louis XV fit solliciter le pape d'accorder aux jésuites françaisun vicaire général spécial, à peu prés indépendant du général de l'ordre. Cf. inslriiclionsau cardinal de Rocbechouart à Rome, 16 janvier 1762, dans Theiner, *Epistolæ et breria,* p. 336 sq. Le 28 janvier 1762, Clément XIII répondit par un refus très net. C'est dans cette occasion qu'il aurait prononcé le *Sinl ut sunt aul non tint.* Ravignan, *ibid.,* p. 10» sq. En juin I762, le pape s'adressa au clergé de France réuni à Paris et le pria de conjurer la ruine de l'ordre en faisant au roi de nouvelles représentations; lui-même écrivait de nouveau à Louis XV dans le même but ; tout fut inutile. Le 6 août 1762, un arrêt du parlement de Paris supprima la Compagnie dans son ressort ; les parlements de province suivirent bientôt cet exemple. Dans le consistoire du 3 septembre suivant. Clément XIII éleva contre cette iniquité une protestation éloquente; par prudence il consentit à ce qu elle ne fût pas publiée, mais fit part de son contenu à tous les cardinaux français dans des lettres datées du 8 septembre 1762. Ravignan, *ibid.,* p. 145, 520 sq.

Deux épisodes de celle campagne dirigée contre les jésuites contraignirent le pape â une intervention spéciale. Le premier fut la malheureuse déclaration signée par le P. Etienne de la Croix, provincial de Paris, au nom des autres supérieurs et des proies de sa province, le 19 décembre 1761 ; après avoir protesté que la puissance royale en France « pour le temporel ne dépend ni directement ni indirectement d'aucune puissance qui soit sur la terre, et n'a que Dieu seul au-dessus d'elle », et condamné « comme pernicieuse et digne de l'exécration de tous les siècles, la doctrine contraire à la sûreté de la personne des rois non seulement dans les ouvrages de quelques théologiens de notre Compagnie qui ont adopté cette doctrine, mais encore dans quelque autre auteur ou théologien que ce soit », ils ajoutaient : « *Nous enseignerons,* dans nos leçons de théologie publiques et particulières, la doctrine établie par le clergé de France, dans les quatre propositions de l'Assemblée de 1fi82, et nous *n'enseignerons* jamais rien qui y soit contraire. Nous reconnaissons que les évêques de France ont droit d'exercer sur nous toute l'autorité, qui selon les saints canons et la discipline de l'Eglise gallicane leur appartient sur les réguliers; renonçons expressément à tous privilèges à ce contraires qui auraient été accordés â notre Société et même qui pourraient lui être accordés à l'avenir. Si, ce qu'à Dieu ne plaise, il pouvait arriver qu'il nous fût ordonné par notre générai quelque chose de contraire à cette présente déclaration, persuadés que nous ne pourrions y déférer sans péché, nous regarderions ces actes comme illégitimes et nuis de plein droit. » Cet acte fut envoyé par le P. de la Croix au P. Ricci, général de l'ordre, pour avoir son approbation; celui-ci exposa le cas à Clément XIII, qui, au dire de M. de Flesselles, rapporteur de l'affaire des jésuites devant le conseil, « lit la réprimande la plus vive au généra) sur ce qu'il paraissait permettre que les membres de la Société- fissent en France une profession aussi solennelle de sentiments contraires au droit et à l'autorité du Saint-Siège. » En conséquence, Ricci refusa son approbation au document envoyé de Paris, et le procès suivit son cours. Ravignan, *Clément XIll,* t. t. p. 137 sq.. 517 sq.; t. H, p. 188 sq.

La seconde intervention du pape eut lieu à propos de la publication, faite en 1762 par ordre du parlement de Paris, des *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses* que les jésuites étaient censés avoir soutenues dans leurs écrits; tous les évêques de France en reçurent un exemplaire. Cette indigeste compilation, où abondaient les citations tronquées ou falsifiées, où des proposilions universellement admises dans l'Eglise étaient flétries, fut condamnée par la grande majorité des évêques; trois seulement osèrent l'approuver dans des mandements, MM.de Fitz-James, évêque de Soissons, de licauleville, évêque d'Alais. de Grasse, évêque d'Angers. Le pape condamna solennellement le mandement de Soissons (13 avril 1763), et blâma en termes plus doux ceux des deux autres évêques, moins violemment engagés. Ravignan, *Clément XIll,* t. t, p. 129 sq. Au début de 1764, un nouvel arrêt du parlement de Paris frappait d'exil et privait de leur modique pension les jésuites qui refuseraient de renoncer formellement à leur institut et de souscrire aux qualifications injurieuses qui lui étaient infligées par l'arrêt de suppression. Presque tous s'exilèrent. Enfin, en novembre de la même année, Louis XV, par un édite irrévocable » statua « que la Société n'existerait plus en France, qu'il serait seulement permis à ceux qui la composaient de vivre en particulier dans les États du roi, sous l'autorité spirituelle des ordinaires des lieux, en se conformant aux lois du royaume». Cf. Saint-Priest, *Histoire,* p.298. Celte dernière injustice décida le pape à une solennelle intervention. La bulle *Apostolicum pascendi* du 9 janvier 1765 résume tout ce que, dans ses lettres aux rois et aux évêques, Clément XIII avait exposé pour la défense de l'ordre persécuté. Après avoir affirmé que rien ni personne au monde ne saurait empêcher le pontife romain de remplir ses devoirs de pasteur, « et qu'un deces devoirs les plus graves était la défense des ordres réguliers approuvés par le siège apostolique, » il faisait un magnifique éloge de la Compagnie et de ses œuvres ; puis, rappelant les attaques qui l'avaient assaillie dans divers pays, « aucune injure, aucune offense plus sensible ne pouvait être lancée à l'Eglise catholique; elle aurait donc erré honteusement en jugeant solennellement qu'un institut impie et irréligieux était pieux et agréable à Dieu. » Pour rendre justice à l'ordre accusé, pour répondre aux vœux de plus de deux cents évêques qui lui avaient écrit en sa faveur, le pape « décrétait et déclarait, après ses prédécesseurs, que l'institut de la Compagnie de Jésus respirait la piété et la sainteté tant dans son but que dans les moyens qu'il emploie », et approuvait lui-même, en confirmant les approbations de ses prédécesseurs, « cet institut suscité par la divine providence pour faire de grandes choses dans l'Eglise. » Pour qu'aucun doute ne restât sur ses intentions, le pape donnait des louanges spéciales à tous les moyens d'action que lesennemis de l'ordre avaient le plus calomniés, missions étrangères, prédication, enseignement théologique et littéraire, exercices de saint Ignace, congrégations de la sainte Vierge, ouvrages de doctrine et de controverse. *Bullarium,* p. 915 sq. Cette bulle, comme il fallait s'y attendre, fut supprimée et condamnée en Portugal, en France, à Naples ; mais l'adhésion de nombreux évêques de tous les pays, et tout spécialement de l'assemblée du clergé de France en 1765, fut pour le pape une ample consolation. On trouvera les plus belles de ces lettres dans l'ouvrage du P. de Ravignan, t. t, p. 498 sq. ; t. n, p. 300 sq.

3° *En Espagne et dans le royaume de Naples.* — Jusque-là Charles III d'Espagne avait donné au pape pleine satisfaction ; sincèrement chrétien, de mœurs régulières, il avait consenti en 1763 à retirer une pragmatique, qui l'année précédente avait lésé les droits du saint-siège et restreint la liberté des ordres religieux. Theiner, *Histoire,* t. i, p. 63. Malheureusement il avait dans son entourage des hommes très hostiles à la cour romaine et à ses défenseurs, particuliérement le comte d Aranda, Roda. Campomanez. Acharnés à la perte des jésuites, « ils poussèrent Charles 111 dans une voie

qu'il suivit avec la sérénité et la persévérance d'un esprit étroit, entêté de ses préjugés dynastiques. » Rousseau, *Expulsion,* p. 113. Ils parvinrent à lui persuader que les jésuites étaient les auteurs de nombreux pamphlets publiés à cette époque contre son gouvernement, qu'ils avaient excité une dangereuse révolte, causée en mars 1756 par diverses mesures de police du ministre Squillace ; peut-être même crut-il que le général Ricci et ses inférieurs faisaient circuler de mauvais bruits contre la légitimité de sa naissance, et préparaient ainsi sa déposition et l'avènement de son frère don Louis. Rousseau, *ibid.,* p. 126 sq. ; Ravignan, *Clément XlII,* t. i, p. 186, 187. Le roi était d'ailleurs très irrité des obstacles opposés par les jésuites de Rome à la beatification de Juan de Palafox qu'il désirait vivement. Cordara, *Mémoires,* p. 29. Le 27 février 1767, il signa un décret qui bannissait tous les jésuites de l'Espagne et de ses colonies: le 2 avril, les gouverneurs des provinces et les alcades des villes ouvrirent des paquets munis d'un triple sceau qui leur avaient été remis quelques jours auparavant; ils y trouvèrent l'ordre d'envahir les maisons des jésuites, de les en arracher, leur laissant seulement leurs bréviaires et leurs vêlements, et mettant sous scellés tous leurs papiers, enfin de les diriger sur un port indiqué. Les mêmes mesures furent prises dans les colonies. Les vaisseaux chargés de proscrils se dirigèrent vers les côtes de l'Etat ponlilical. Une lettre du roi au pape, datée du 31 mars, annonçait l'expulsion des jésuites et leur prochaine arrivée à Civita-Vecchia. La réponse du pape est navrante: « De tous les coups qui nous ont frappé pendant les neuf malheureuses années de notre pontificat, le plus sensible à notre cœur paternel a été sans contredit celui que Votre Majesté vient de nous porter par sa dernière lettre... Ainsi vous aussi, mon lils. » Et discutant les vagues raisons données par le roi de son abus de pouvoir: « Permettez que celte affaire soit régulièrement discutée; laissez agir la justice, la vérité, alin qu elles puissent dissiper les ombres soulevées par la prévention et les soupçons. » Charles répondit froidement : « Pour épargnerai! monde un grand scandale, je conserverai à jamais dans mon cœur l'abominable trame qui a nécessité ces rigueurs. Sa Sainteté doit m'en croire sur parole; la sûreté de ma vie exige de moi un profond silence sur cette affaire. » Ravignan, *Clement XlII,* t. 1, p. 191 sq.; Theiner, *Histoire,* t. I, p. 77 sq.

Lorsque les vaisseaux espagnols chargés de proscrits se présentèrent devant Civita-Vecchia, le gouverneur de la ville déclara aux officiers qui les conduisaient qu'il avait ordre de s'opposer, même par la force, au débarquement. Après plusieurs jours d'angoisse, les exilés furent jetés sur les côtes de Corse, et leur séjour y fut toléré; dans celte fie en proie à la guerre civile, ils passèrent une année dans les plus dures privations. Dans le courant de 1768, ils furent admis et charitablement traités dans les États pontificaux. Cetie conduite de Clément XIII, qui a donné lieu aux railleries des philosophes de l'époque, était cependant dictée par le souci de sa dignité de souverain et de l'intérêt de son peuple, et le général Ricci fut le premier à la lui conseiller. Rousseau, *Expulsion,* p. 115. « Le pape, écrivait le 16 avril le cardinal Torregiani, est dans ses États un souverain aussi indépendant que tout autre monarque ; et il n'est assurément permis à aucun prince de déporter les exilés de son Etat dans celui d'un autre. En outre, les maisons que possèdent les jésuites dans les États ponlilicaux ne sont pas d'une dimension suffisante pour recevoir tant de personnes, dont le nombre s'élève à plusieurs milliers. Que faire d'une si grande quantité d'hommes, et à quoi les occuper?» Theiner, *Histoire,* t. t, p. 80.

Pendant les mois qui suivirent, le pape écrivait à l'archevêque de Tarragone, au confesseur du roi, le franciscain Osma, pour les prier d'intercéder en faveur des jésuites bannis. *Bullarium,* p. 1150 ; il n'obtint rien et les rudes châtiments qui atleignirent ceux des ecclésiastiques espagnols qui voulurent prendre la défense des proscrits imposèrent vile le silence. Rousseau, *Expulsion,* p. 137, 138; Sidney Smith, *The suppression,* dans *The Month,* juin et juillet 1962. Comme on devait s'y attendre, le jeune roi de Naples, Ferdinand IV, imita l'exemple de son père Charles III. Tanucci triompha de ses répugnances et les jésuites napolitains furent amenés par des troupes jusqu'aux frontières pontificales. Le grand-maître de Malte. Pinto, feudataire de Naples, eut la faiblesse de prendre la même mesure quelques mois plus lard; les protestations du pape ne furent pas plus entendues que son appel à la cour de Vienne pour provoquer une intervention. *Bullarium,* p. 1384, 1389, 1458.

4» *Dans le duché de Parme. — Le* jeune duc de Parme, neveu de Charles III et petit-fils de Louis XV, était sous la tutelle du Français du Tillot, marquis de Felino. Le 14 janvier 1768, il porta un décret interdisant à ses sujets de recourir à des tribunaux étrangers, même romains, et fermant l'entrée de ses Etats à toute bulle, bref, ou autre document pontifical,qui n'auraitpas reçu son *exequatur.* Rien d'autres édits rendus par le duc Philippe, père du jeune prince, sous l'inspiration du même du Tillot, avaient depuis plusieurs années restreint les legs et donations pieuses des fidèles, frappé d'impôts des biens d'Église exempts, soumis à la juridiction des magistrats laïques nombre de cas intéressant le culte et la vie extérieure de l'Eglise. La dernière mesure prise par le duc mil le comble à l'indignation du pape. Le 30 janvier 1768. il lança une constitution qui « abrogeait, cassait et irritait les édits rendus à Parme età Plaisance contre la liberté, l'immunité, la juridiction ecclésiastique ». Dans cette pièce, le pape ne se bornait pas à réclamer contre les atteintes portées à son autorité spirituelle; il invoquait ses droits de suzeraineté sur les duchés de Parme et de Plaisance, et dénonçait le traité d'Aix-la-Chapelle qui les avait assurés à des infants d'Espagne. Sidney Smith, *The suppression, duns The month,* septembre 1902, p. 259 sq. Le duc de Parme répondit le 3 février 1768 par une pragmatique qui chassait de ses Étals tous les jésuites; ils furent conduits à la frontière pontificale. Le parlement de Paris interdit de recevoir en France le bref du pape; surtout les trois cours bourboniennes de France, d'Espagne et de Naples se liguèrent par un traité en règle pour soutenir le duc de Parme. Clément XIII ayant refusé de retirer son acte du 30 janvier, les troupes napolitaines occupèrent Rénovent el Pontecorvo, les troupes françaises Avignon et le Venaissin (juin 1768). Le pape, quoique très aflligé, ne céda pas. Les trois cours, attribuant sa résistance à l'influence des jésuites, et spécialement du P. Ricci, se décidèrent â demander la suppression de l'ordre dans le monde entier par l'autorité pontificale. Charles 111, auquel celte idée semble avoir été inspirée par Pombal, s'y attacha avec la ténacité qui était dans sa nature; Choiseul et Louis XV, beaucoup moins enthousiastes du projet, mais désirant garder leur alliance intime avec l'Espagne, finirent par promettre, à la lin de l'année 1768, de joindre leurs efforts à ceux du roi catholique pour arriver au but désiré par lui. Les 18, 20 et 22 janvier 1769, les trois ambassadeurs d'Espagne, de Naples et de France remirent au pape des mémoires identiques demandant « la destruction totale et irrévocable de la Société des jésuites, et la sécularisation de tous ceux qui la composent ». Theiner, *Histoire,t.* I, p. 142 sq.; Sidney Smith, *The suppression,* p. 266 sq. Clément fut vivement ému de ces démarches. Le cardinal Negroni, chargé de traiter avec les ambassadeurs des trois cours bourboniennes, leur disait dans une conférence le 28 janvier : « La dernière démarche des cours ouvrira la tombe du Saint-Père. » La prédic-

lion se réalisa quelques jours après. Dans la nuit du 2 au 3 février, le pape, qui avait assisté le malin à la longue cérémonie de la Chandeleur, se sentit défaillir; sur les onze heures du soir, il appela au secours et mourut presque aussitôt. Ravignan, *Clément XIII,* t. i, p. 234.

III. Divers actes. — 1° *En France.* — Les douleurs causées à Clément par la suppression de la Compagnie de .lésus ne furent qu'une partie de ses épreuves. Dans tous les pays chrétiens il eut à constater la révolte contre l'Eglise romaine. En France, les jansénistes, soutenus par la plupart des parlements, continuaient leur opposition à la bulle *Unigenitus;* en novembre 4763, Clément Xlll écrivait à des évêques français qu'une des causes de la décadence de la foi et des mœurs dans le royaume lui semblait être la persistance des jansénistes dans leur révolte « poussée à ce point qu'on voit, au mépris du pouvoir de l'Eglise, sur l'ordre de magistrats laïques, la sainte eucharistie sacrilégement administrée â des adversaires notoires de la constitution *Unigenitus », Bullarium,* p. 828, 835 sq.; pour obvier à ces malheurs, il avait expressément recommandé à l'assemblée du clergé, réunie en 1760, de garder les règles établies par Benoit XIV, pour l'administration des sacrements aux mourants. *Ibid.,* p. 227.

A partir de 1765, de graves négociations avaient commencé entre le gouvernement de Louis XV et les évêques français pour la réforme des religieux du royaume. L'assemblée du clergé de 1765 avait justement décrété de recourir pour celte cause au souverain pontife, de lui envoyer un rapport s r l'état des ordres religieux en France, et de lui demander de désigner des commissaires. Prat, *Essai,* appendice, p. vu. Sans tenir compte de ce vote, un arrêt du conseil nomma, le 31 juillet 1766, une commission de réforme, composée d'évêques et de conseillers d'Etat; le pape n'avait même pas été prévenu. Prat, *Essai,* p. 162 sq. Clément Xlll protesta vigoureusement dans une lettre adressée le 24 décembre à l'archevêquede Reims, président de la commission. « Nous n'avons, disait-il, aucun rôle dans une œuvre ou nous aurions dù avoir le premier... Nous craignons cet esprit qui s'est insinué depuis peu dans les âmes des laïques, et leur fait regarder comme conquis par le pouvoir civil tout ce qui est enlevé à l'autorité du siège apostolique, au pouvoir et à la juridiction de l'Eglise. » *Bullarium,* p. 1121. Malgré cette réclamation, la commission continua ses travaux sans contrôle de Rome, et après un rapport de Loménie de Hrienne, alors archevêque de Toulouse, donna le 25 mars 1768 un édit en douze articles qui reculait l'âge des vœux, limitait le nombre des couvents dans les villes, éteignait les monastères ou les sujets élaient trop peu nombreux. Prat, *Essai,* appendice, p. xtv, 190. Cette alfaire se continua sous Clément XIV. Cf. Picot, *Mémoires,* t. iv, p. 218; Prat, *Essai,* p. 192 sq.

2" *En Allemagne.* — Le pape avait concédé à Marie-Thérèse, comme reine de Hongrie, le titre de Majesté apostolique, *Bullarium,* p. 22, et la permission que son nom et ceux de ses successeurs fussent prononcés au canon de la inesse après ceux du pape el de l'évêque, *ibid.,* p. 495; il avait recommandé aux électeurs de l'empire en 1766 le choix de Joseph II, et s'était hâté de confirmer l'élection. *Ibid.,* p. 1078. Ces faveurs n'empêchèrent pas l'impératrice et son fils de lui donner de nombreux sujets de plaintes. Ils soutiennent mollement le landgrave de llesse-Cassel menacé de perdre ses États à cause de sa conversion au catholicisme, *ibid.,* p. 317, et se prêtent trop facilement aux sécularisations des principautés ecclésiastiques, avidement convoitées par les princes protestants. *Ibid.,* p. 60, 62. 107, 504, 712. Malgré les supplications du pape, ils n'interviennent pas efficacement auprès des cours bourboniennes en faveur des jésuites persécutés. Theiner, *Histoire,* t. t, p. 135. Ils laissent le comte de Firmian, gouverneur du Milanais, retirer la censure des livres à l'archevêque e' à l'inquisiteur général, *Bullarium,* p. 1129, et interdire I. publication accoutumée de la bulle *In cœna Domini.* Ravignan, *Clément Xlll,* t. I, p. 226 sq.

En Allemagne encore, le pape dut lutter contre l'usage de cumuler plusieurs évêchés, *Bullarium,* p. 466. et contre l'attribution aux tribunaux laïques des jugements des clercs. *Ibid.,* p. 723, 1054.

3" *En Pologne.* — Clément fit tous ses efforts pour préserver la Pologne des tristes divisions qui devaient aboutir au premier partage de ce noble pays. En 1764. l'impératrice de Russie. Catherine II, avait fait arriverai! trône son favori Stanislas-Auguste Poniatowski. Les protestants et les schismatiques de Pologne sollicitèrent du nouveau roi leur admission à toutes les charges de l'Etat. Le roi était pour eux; mais les diètes polonaises leur étaient défavorables; pour triompher de cette opposition ils formèrent des confédérations dissidentes â Thorn et à Sluck: la tsarine et son ambassadeur le prince Repninc les soutenaient ouvertement. Le pape multiplia ses lettres au roi, aux évêques, aux diètes de Pologne, pour les encouragera réprimer vigoureusement cette révolte; il écrivit également à Marie-Thérèse, aux rois de France et d'Espagne pour obtenir leur appui aux catholiques polonais (1766 cl 1767). *Bullarium,* p. 1107, 1147, 1154 sq., 1289, 1292, 1359. A la diète de 1767, le prince Repnine, ambassadeur de Catherine II, lit arrêter les évêques de Cracovie et de Kiew, qui encourageaient les catholiques â la résistance en s'appuyant sur les brefs du pape; ils furent transportés en Sibérie; à la suite de celle violence, la diète céda, et vota quatre articles qui concédaient aux « dissidents » l'accès à toutes les dignités, sauf à la couronne, el la pleine liberté de leur culte, alors qu'en Courlande, ou les protestants dominaient, les catholiques étaient soumis à toutes les vexations. Clément XIII protesta contre ces concessions, et encouragea de tout son pouvoir la confédération formée à Bar en février 1768, par les principaux évêques et sénateurs catholiques, pour la défense de la religion nationale. *Bullarium,* p. 1390. Cf. Theiner. *Histoire,* t. l, p. 312 sq. ; Picot, *Mémoires,* t. iv, p. 264 sq.

4' *En Hollande.* — Les jansénistes continuaient le schisme d'ülrecht; ils tinrent en septembre 1763 leur premier synode dont les actes parurent en 1764. Clément les condamna le 30 avril 1765, *Bullarium,* p. 950, et excommunia le nouvel archevêque d'Utrecht, élu en 1768. *Ibid.,* p. 1432.

5° *A Venise.* — La patrie du pape ne resta pas longtemps en bon accord avec la cour romaine; Clément XIII eut la douleur de voir, en 1762, l'église Saint-Georges, construite pour les Grecs unis, recevoir un clergéschisinatique, et le conserver malgré lesprotestationsdeRome. *Bullarium,* p. 618. Le gouvernement vénitien interdit la publication du bref pontifical contre le duc de Parme, et supprima la lecture annuelle de la bulle *In cœna Domini.* Surtout, le 10 octobre 1767, parut un décret qui apportait de grandes entraves au recrutement et à la vie commune des ordres religieux; défense leur était faite de recevoir des legs ou dons et d'admettre des novices jusqu'à nouvel ordre, d'envoyer de l'argent hors de l'État vénitien; ils étaient en tout soumis aux évêques. Un des derniers actes du pape fut un ordre au patriarche et aux évêques de sa patrie de résister à ces entreprises de leur gouvernement. *Bullarm,...* p. 1472. Beaucoup ne tinrent pas compte decet ordre; ceux qui lui obéirent furent exilés.

6° *En Corse.* — En 1759, le pape nomma un visiteur en Corse pour étudier les remèdes à apporter aux innombrables abus qui s'étaient introduits dans cette île révoltée contre Gènes. Les Génois virent d'un très mauvais œil la mission et l'entravèrent de toutes façons, *Bullarium,* p. 255, 353; ils en vinrent à promettre une récompense de 6000 écus â qui leur livrerait l'évêque de

Segni désigné comme visiteur; les efforts de celui-ci échouèrent devant cette opposition, malgré le bon accueil que lui firent Paoli et les autres chefs insurgés.

7° *Dans les missions.* — Ces luttes avec presque tous les États catholiques n'empêchèrent pas le pape de travailler au succès des missions orientales. On le voit, en 1761, promettre son concours au grand-maître de Malte menacé d'une attaque des Turcs et signaler ce danger â l'impératrice, aux rois de France, d'Espagne, de Naples et de Sardaigne. *Bullarium,* p. 467 sq. L'intervention de Louis XV à Constantinople détourna de Malte cette menace. En 1759, Clément XIII implore les mêmes puissantes interventions en faveur des catholiques de Jérusalem molestés par les schismastiques. *Ibid.,* p. 231 sq.

Ignace Gioar, neveu du patriarche Cyrille d'Antioche, avait persuadé â son oncle d'abdiquer, et s'était fait lui-même élire à sa place par quelques évêques grecs melchites; d'autres protestèrent contre l'élection et en appelèrent à Home. Le 1·' août 1760, après enquête de la Propagande, le pape cassa l'élection d'Ignace, et nomma patriarche des melchites, Maxime, archevêque d'iliérapolis. Ignace parut se soumettre, et reçut de Clément XIII en récompense l'évêché de Sidon; mais le 5 février 1765, il se fit réélire et fut de nouveau excommunié le 11 septembre. *Bullarium,* p. 381, 875, 1017. Cf. Picot, *Mémoires,* t. vi, p. 157 sq.

Un ablégat fut envoyé au Tonkin en 1761 pour apaiser quelques querelles survenues entre missionnaires. *Bullarium,* p. 447.

8° *En Angleterre.* — Généreux comme ses prédécesseurs envers les Stuarts détrônés, Clément nomma Henri, cardinal d'York, archevêque de Corinthe, à la prière de son père Jacques III, *Bullarium,* p. 49. et maintint à celui-ci le droit de nommer aux évêchés d'Irlande. .*Bullarium,* p. 294, 415.

9° *Condamnations d'ouvrages.* — Plusieurs ont été portées par Clément XIII; celle de la troisième partie de *VUistoire du peuple de Dieu,* du jésuite Berruyer. « qui par la fausseté de ses doctrines, et son interprétation erronée des saintes Lettres a répandu des ténèbres sur ces vérités elles-mêmes, que la foi et la piété du peuple chrétien professent et honorent, et comblé ainsi la mesure du scandale » (2 décembre 1758), *Bullarium,* p. 67; celle du livre de *VEsprit* d'Helvétius ♦ comme subversif non seulement de la doctrine chrétienne, mais de la loi et de l'honnêteté naturelles » (31 janvier 1759), *ibid.,* p. 96; celle de *[’Encyclopédie* éditée par Diderot et d'Alembert « comme contenant des doctrines fausses, pernicieuses, conduisant à l'incrédulité et au mépris de la religion et à la corruption des mœurs » (3 septembre 1759), *ibid.,* p. 243; celle de *VExposition de la doctrine chrétienne* du janséniste Mésenguy, « comme remplie de propositions contraires aux décrets apostoliques, et à la pratique de l'Eglise, identiques à celles que l'Église a déjà condamnées » (14 juin 1761), *ibid.,* p. 520; celle du livre de Fébronius (Nicolas de Hontheim, auxiliaire de Trêves), *De statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani pontificis,* « comme s'efforçant de faire déchoir le souverain pontife de cette éminence de pouvoir et de dignité où il a été placé par le Christ lui-même, en qualité de légitime successeur de Pierre; » des lettres à divers évêques d'Allemagne les exhortèrent à interdire ce livre dans leurs diocèses (1764). *Ibid.,* p. 860, 861, 879, 1028. H approuva la condamnation de *l'Emile* de Rousseau, portée par la Sorbonne (26 octobre 1763). *Ibid.,* p. 827. Enlin, les livres des philosophes se multipliant et devenant de plus en plus agressifs contre l'Église, il lança le 25 novembre 1766 une encyclique à tous les évêques du monde catholique, les invitant à détourner les lidéles de la lecture des ouvrages dangereux; cette pièce très remarquable est un résumé fidèle des principales erreurs en vogue à celte époque contre l'existence et les attributs de Dieu, la nature de l'âme, les mystères, les lois de l'Église en matière morale, les droits du pontife romain, erreurs rendues plus dangereuses encore « par un style brillant, recherché et spirituel qui séduit les âmes ». *Ibid.,* p. 1120 sq.

10« *Canonisations et béatifications.* — Clément XIII a canonisé, le 16 août 1767, sainte Jeanne-Françoise de Chantal, et les saints Jean de Kenty, Joseph Calasanz, Joseph de Cupertino, Jérôme Emiliani, Séraphin de Monte Granario. *Bullarium,* p. 1299 sq. H a béatilié le cardinal Barbadigo, son prédécesseur sur le siège de l'adoue, *ibid.,* p. 594 sq., le Irinilaire Simon de Roxas, *ibid.,* p. 1072, le capucin Bernard de Corleone. *Ibid.,* . 1426. Sur les pressantes demandes de diaries 111 d'Espagne, il accorda â ses Etats, en 1760, d'avoir pour patronne spéciale l'immaculée Conception, *ibid.,* p. 419, et de pouvoir ajouter aux litanies de la sainte Vierge le titre de *Mater immaculata. Ibid.,* p. 1141.

11° *Culte et liturgie.* — On doit â Clément XIII un notable progrès dans le culte du Sacré-Cœur de Jésus; les papes précédents avaient autorisé l'établissement de nombreuses confréries en son honneur; le 26 janvier 1765, l'office et la messe propres lurent concédés au royaume de Pologne et â l'archiconfrérie romaine du Cœur de Jésus, avec ces considérants « que le culte du Cœur de Jésus est aujourd'hui répandu dans toutes les parties du monde catholique, qu‹· les évêques le protègent, que des milliers de brefs d'indulgence lui ont été concédés par le saint-siège..., et que, dans la célébration de cet office et de cette messe, il ne s'agit d'autre chose que de développer un culte déjà existant, et de renouveler symboliquement la mémoire de ce divin amour par lequel le Fils unique de Dieu :. pris la nature humaine, s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et a donné comme exemple aux hommes la douceur et l'humilité de son cœur ». *Bullarium,* p. 933.

C'est Clément XПI qui ordonna de réciter chaque dimanche la préface de la sainte Trinité. *Rubr. Miss. Rom.*

I. Sources. — *Bullarii romani continuatio.* Prato. 1842, t. m; *Clementis XIV epistolx,* edit. Theiiier. Paris, 1852; *Mémoires* du P. Cordara sur la suppression des jésuites, dans Dollinger, *Beitrâge ziir politischen, kirchlichen und Culturgeschichle,* Vienne, 1882, t. ni; *Proces-verbaux du clergé de France,* t. vin.

II. Travaux. — *Annali d'Italia* (continuation), Venise, 1805, t. i; Artaud de Mentor, *Histoire des souverains pontifes,* t. vu; Audisio, *Histoire religieuse,* t. v ; Bower. *History,* t. x *b* ; Brosch, *Geschichte,* t. il, p. 110 sq. ; Chénon, *L'Église catholique de 1715 à 1788,* dans *VUistoire générale* de Lavisse et Kambaud, t. vu, . xvn; Crétineau-Joly, *Clément XIV et les jésuites,* Paris, 1847; Id., *Histoire de la Compagnie de Jésus,* Paris, 1851, t. v; P. de Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État au xvnr siècle,* Paris, 1893; Petruceili delta Gattina, *Histoire diplomatique,* t. iv, p. 139 sq. ; Picot, *Mémoires,* t. ni, IV ; Prat, Essai *historique sur la destruction des ordres religieux en France,* Paris. 1845; tlanke. *Die romischen Piipste,* t. ni. p. 138 sq. ; Kavignan, *Clément XIH et Clément XIV,* Paris, 1854; Beumont,Gesc/ùc/ite, t. ni b .'Rousseau, *Expulsion des jésuites en Espagne,* dans la *Revue des questions historiques.* 1" janvier 1904; Saint-Priest, *Histoire de la chute des jésuites,* Paris, 1814 : Sidney-Smith.S.J., *The suppression of the Society of Jesus,* dans *The month,* 1902,1903; Tlieiner, *Histoire du pontifical de Clément'XIV,* Paris, 1852.

J. DE LA SeRVIÈRE.

15. CLÉMENT XIV, pape (1769-1774), successeur de Clément XIII. — I. Antécédents et élection. H. Premiers rapports avec les cours bourboniennes. III. Suppression de la Compagnie de Jésus. IV. Affaires politico-religieuses. V. Mort et appréciation.

I. Antécédents et élection. — Jean-Vincent-Antoine Ganganelli naquit le 31 octobre 1705, à Sant' Arcangelo près de Rimini, où son père était médecin. Après ses éludes, faites chez les jésuites de Rimini et les piaristes d't'rbin, il entra au noviciat des cordeliers où il lit profession le 18 mai 1724, sous Je nom de Laurent. Ses succès eu théologie, au couvent de Saiut-Bonaventurc à

Rome, le mirent en lumière; en 1731, il prit son doctorat, el professa ensuite dans divers couvents italiens de son ordre. En 1741, il en devint définiteur général; en 1746. Benoit XIV le nomma consulteur du Saint-Ofiice; deux fois, en 1753 et 1759, il refusa le généralat des Cordeliers. Le 24 septembre 1759, Clément XIII le fit cardinal, sur la recommandation, dit-on. -lu P. Ricci, général des jésuites; Ganganelli s'était toujours montré jusque-là un sincère ami de la Compagnie et le pape déclarait honorer en lui « un jésuite sinon d'habit, au moins d'esprit ». Cordara, *Mémoires,* p. 22. Dans les dernières années du régne de Clément XIII, il fut tenu à l'écart, à cause de son opposition à la politique très ferme que le pape avait adoptée à l'égard des cours catholiques. Masson, *Bemis, p.* 140 sq.; Theiner, *Histoire,* t. t. p. 270 sq.

Le conclave qui s'ouvrit le 15 février 1769 fut un des plus agités et des plus tristes dont l'histoire de l'Eglise fasse mention. La liste des cardinaux dont les cours bourboniennes souhaitaient ou permettaient l'élection ne comprenait que douze noms, parmi lesquels trois ou quatre seulement pouvaient être sérieusement considérés comme papables. De plus, les cours avaient nettement déclaré qu elles ne reconnaîtraient qu'un pape décidé â la suppression de la Compagnie de Jésus. Ravignan, *Clément XlII,* t. I, p. 257 sq., 552 sq.; Theiner, *Histoire,* t. i, p. 198 sq. Le secret du conclave était outrageusement violé par les cardinaux du parti des couronnes, et les trois ambassadeurs pouvaient à leur aise suivre et diriger toutes les négociations. Il est à noter cependant, à l'éloge du cardinal de Bernis, qu'il se refusa absolument à exiger, comme l'aurait voulu l'ambassadeur d'Aubeterre, « du sujet qui devroit être élu une promesse par écrit que dans un temps limité il sécalariseroit en entier et par toute la terre la Société des jésuites. » Bernis écrivait noblement le 12 avril : « Ce seroil exposer visiblement l'honneur des couronnes par la violation de toutes les règles canoniques; si un cardinal étoit capable de faire un tel marché, on devroit le croire encore plus capable d'y manquer; un prêtre, un évéque instruits ne peuvent accepter ni proposer de pareilles conditions. » Masson, *Bernis,* p. 99 sq. Choiseul eut le bon goût de lui donner raison. Les cardinaux espagnols, Solis et La Cerda, furent moins scrupuleux, et lirent tous leurs efforts pour arracher à leurs candidats une promesse formelle. Le problème était de trouver un sujet qui donnerait satisfaction aux cours sans effrayer les *zelanti,* partisans de la politique de Clément XlII, qui formaient la grande majorité du conclave. Après quatre mois d'inutiles intrigues, le nom de Laurent Ganganelli parut aux cardinaux espagnols le plus acceptable; les *zelanti* le considéraient comme inclinèrent ou même favorable aux jésuites. Dés 1765, d'Aubeterre disait de lui ; « Il est théologien, et ses principes de modération et de sagesse conviennent fort. » Sur la liste des cardinaux « papables » Choiseul avait écrit à coté de son nom : « Très bon. » Avant de pousser à fond sa candidature, les cardinaux espagnols s'efforcèrent de lui arracher la signature d'une promesse de détruire les jésuites. Si nous en croyons Bernis, ils durent se contenter « d'un écrit nullement obligatoire..., d'un écrit par lequel le cardinal Ganganelli, en qualité de théologien, disoit qu'il pensoit que le souverain pontife pouvoit en conscience éteindre la Société des jésuites, en observant les regies canoniques, et celles de la prudence et de la justice ». Lettres à Choiseul, 28 juillet et 20 novembre 1769; Masson, *Bernis, p.* 107.

Voyant la négocialion des cardinaux espagnols en bon Irain, Bernis, qui n'avait pas voulu y prendre part, mais prétendait bien s'attribuer le succès, envoya le 17 mai au soir son conclaviste l'abbé Deshaises sonder le cardinal Ganganelli au sujet du désir des cours. Le cardinal aurait répondu au messager français « que la destruction des jésuites étoit nécessaire, et qu'il y travailleroit avec les formes indispensables..., qu'il demanderoit le consentement des puissances catholiques el de leur clergé ». Lettre de Bernis à Choiseul, 19 mai 1769; Masson, Bemis, p. 109. Assuré des dispositions du cardinal, el ne pensant pas pouvoir obtenir davantage, Bernis fit activement campagne en sa faveur; dans la nuit du 17 au 18 mai l'accord se réalisa sur le nom de Ganganelli; et le 18 mai 1769, au scrutin du matin, il fut élu par 46 suffrages sur 47 bulletins; luiméine avait donné sa voix au cardinal Rezzonico, neveu de Clément XlII. Il déclara prendre le nom de Clément XIV, en souvenir du pape auquel il avait dû la pourpre. Masson, *Bernis,* p. 109112; Sidney Smith, *The suppression,* dans *The month,* décembre 1902, janvier 1903.

D'après Crétineau-Joly, qui dit avoir eu entre les mains le texte du billet obtenu par Soiis de Ganganelli, le futur pape y aurait déclaré « qu'il reconnaissait au souverain pontife le droit de pouvoir éteindre en conscience la Compagnie de Jésus, en observant les règles canoniques, et qu'il était à souhaiter que le futur pape fasse tous ses efforts pour accomplir le vœu des couronnes ». *Clément XIV,* p. 6, 260. Le texte original du billet étant actuellement introuvable, on peut n'en pas tenir compte. Mais le fait de la déclaration signée par Ganganelli avant son élection semble établi par ailleurs; et si cette déclaration n'était pas, comme le dit Crétineau-Joly, » un marché, un pacte simoniaque, » elle donne du moins une triste idée de sa délicatesse et de son désintéressement; ce fut « une démarche compromettante qui a pesé sur toute sa conduite ». Masson, *Bernis,* p. 297. M. Rousseau, p. 157 sq., est moins affirmatif.

II. Premiers rapports avec les cours bodbboniennes. — Le pape fut consacré évéque le 28 mai el couronné le 4 juin. Son encyclique de prise de possession établissait clairement quelle serait l'idée dominante de son règne : garder la paix avec les cours catholiques pour obtenir leur appui contre l'irréligion toujours grandissante. Theiner, *Epistolæ,* p. 39.

Clément XIV se hâta de régler les affaires qui avaient mis en lutte son prédécesseur avec les cours bourboniennes. Sans retirer le monitoire de Clément XIII contre le duc de Parme, il n'en urgea pas l'exécution, et accorda gracieusement à l'infant les dispenses dont il avait besoin pour son mariage avec sa cousine l'archiduchesse Marie-Amélie, fille de Marie-Thérèse (juillet 1769). Cf. Theiner, *Epistolæ,* p. 15. Charles III d'Espagne, heureux de l'élection du nouveau pape, retira la pragmatique contraire aux droits de l'Eglise qu'il avait lancée l'année précédente en réponse au monitoire contre Parme, rétablit le tribunal de la nonciature, et fit condamner par l'inquisition quelques ouvrages récemment publiés contre la cour de Rome. C'est surtout avec le Portugal, depuis dix ans séparé de l'Eglise, que Clément désirait un rapprochement. Dans sa première promotion de cardinaux il avait compris le frère du premier ministre, Paul de Carvalho; d'actives négociations, engagées dès son avènement, aboutirent le 25 août 1770 à une ordonnance de Joseph Ier qui révoquait solennellement l'édit de 1760, rendait libres les communications avec Rome, et rétablissait le tribunal de la nonciature. La joie de ce succès entraîna le pape à des félicitations exagérées et déplacées qu'il adressa au roi et à Pombal lui-même. Theiner, *Epistolæ,* p. 108, 114; *Bullarium,* p. 222, 256. Pour complaire aux princes. Clément omit, dès le premier carême de son pontificat, la publication de la bulle *In cæna Domini,* que les couronnes repoussaient comme injurieuse à leurs droits. Theiner, *Histoire,* t. t, p. 286, 337, 5C0.

III. Suppression de la Compagnie de Jésus. — Tout

en accueillant avec joie ces actes conciliants du nouveau pape, les cours bourboniennes ne renonçaient nullement à leurs projets contre la Compagnie de Jésus. Clément XIV semble s'être appliqué à gagner du temps, à donner aux puissances des satisfactions de détail en tenant rigueur aux jésuites de ses États. Cordara, *Mémoires,* p. 42 sq. Dés son audience d'avènement il se montra dur pour le P. Ricci, et ne tarda pas à enlever aux jésuites le collège des Grecs à Rome. Theiner, *Histoire,* t. t, p. 381. Ces satisfactions ne suffirent pas. Dès le 22 juillet 1769, un mémoire était dressé par les trois ministres des cours bourboniennes, Bernis, qui venait de succéder à d'Aubeterre, Azpuru et Orsini. Bernis se chargea de le présenter. « Les trois monarques, y était-il dit, persistent à croire la destruction des jésuites utile et nécessaire; c'est à Votre Sainteté seule qu'ils adressent la réquisition déjà faite par les trois cours, et renouvelée aujourd'hui, » Le pape répondit « qu'il avait sa conscience et son honneur à conserver », et demanda à réfléchir; le 30 septembre 1769, il écrivit à Louis XV une lettre pleine de promesses vagues. Theiner, *Epistolœ,* p. 3! ; Masson, *Bernis,* p. 155. Charles 111. furieux que la suppression ne fût pas déjà décidée, pressa tellement son ministre Azpuru que celui-ci parvint à arracher au pape un document des plus compromettants. Le 30 novembre 1769, Clément écrivait au roi d'Espagne : « Nous croyons ne pouvoir nous dispenser de faire savoir à Votre Majesté que nous sommes toujours dans l'intention de lui donner des preuves éclatantes du désir que nous avons de satisfaire à nos obligations. Nous avons fait rassembler tous les documents qui devaient nous servir pour former le *motu proprio* convenu, par lequel nous justifierons aux yeux de toute la terre la sage conduite tenue par Votre Majesté dans l'expulsion des jésuites comme sujets remuants et turbulents... Nous soumettrons aux lumières et à la sagesse de Votre Majesté un plan pour l'extinction absolue de celte Société, et Votre Majesté le recevra avant peu. » Theiner, *Epistolœ,* p. 33. Pour prouver sa sincérilé, le pape enleva peu après aux jésuites le collège et le séminaire de Frascati, et interdit leurs catéchismes de carême pour 1770. Le 26 mai 1771, une congrégation de cardinaux très hostiles à la Compagnie fut nommée pour visiter le collège romain, et commença son inspection avec une extrême rigueur. Theiner, *Histoire,* t. I, p. 361-402; Masson, *Bernis,* p. 150 sq. La chute de Choiseul, survenue le 25 décembre 1770, n'apporla aucun changement dans la politique des trois cours; d'Aiguillon. personnellement indifférent à la suppression des jésuites, tenait à conserver l'alliance de l'Espagne en donnant à Charles III les satisfactions auxquelles il tenait le plus. En mars 1772, le fiscal Joseph Moniùo fut nommé ambassadeur d'Espagne à Rome à la place d'Azpuru qui reçut l'archevêché de Valence; Bernis eut l'ordre de suivre en tout sa direction dans l'allaire des jésuites. Le 4 juillet, Moniùo était à Rome, et dès le principe signifiait au pape que « si ni les insinuations ni les prières, ensuite les instances, ne le décidaient, le roi d'Espagne, et vraisemblablement lous les monarques de la maison de France, prendraient des moyens décisifs pour se faire justice d'un manquement de parole, et pour préserver leurs États et l'Eglise des troubles que les intrigues des jésuites ne manqueraient pas d'y faire naître »; c'était la menace d'un schisme comme celui qui, pendant dix ans, avait séparé le Portugal du saint-siège. Theiner, *Histoire,* t. n, p. 242. Aucun argument ne pouvait mieux décider l'âme bonne, mais faible, du malheureux pape. Moniùo hit moins bien inspiré en laissant entrevoir à Clément XIV, pour prix de sa condescendance, la restilulion d'Avignon et de Bénévent, toujours détenus par la France et Naples. « Le pape, raconte Bernis, lui répondit sans hésiter, qu'il ne trafiquoit pas dans les affaires, et que jamais il ne feroit une chose pour en obtenir une autre. » Theiner, *Histoire,* t. n, p. 241 ; Ravignan, *Clément XllI,* t. t, p. 347. Moniùo, sentant que son triomphe approchait, lit faire d'actives recherches dans les archives de Rome et d'Espagne pour recueillir les principaux griefs soulevés dans les trois derniers siècles contre la Compagnie de Jésus, et prépara un plan de destruction de l'ordre dont les principales dispositions se retrouveront dans le bref *Dominos ae. redemptor.* Cf. Rousseau, *Expulsion,* p. 167 sq.; Theiner, *Histoire,* t. Il, p. 251 sq. Cependant le pape, soit pour satisfaire, sans aller aux dernières extrémités, les exigences des cours, soit pour préparer l'opinion publique à la suppression de la Compagnie, prenait une série de mesures sévères contre les divers établissements des jésuites dans l'État pontifical : suppression du séminaire et du pensionnat rattachés au collège romain, expulsion des jésuites du séminaire irlandais, procès intentés aux divers collèges et suivis de la confiscation de leurs biens, visites dirigées au nom du pape par les ennemis les plus déclarés de l'ordre, dispersion des novices et des jeunes religieux. Cordara, *Mémoires,* p. 49 sq. En peu de mois les jésuites des États romains auraient disparu comme corps sans que la suppression générale de l'ordre eût été décrétée. Bernis se serait contenté de cette solution; mais iMoniùo écrivait implacable : « Notre roi ne prend aucun plaisir à voir couper seulement les branches; il veut qu'on porte à la racine un coup décisif, déjà désigné, déjà promis... C'est en vain que l'on tourmente ces pauvres gens. Une seule parole suffit : l'abolition. » Ravignan, *Clément XllI,* t. I, p. 365 sq.

A la fin de 1772, le seul appui que Clément XIV trouvait encore dans sa résistance aux iniques exigences des cours bourboniennes lui fut retiré. L'impératrice Marie-Thérèse, jusque-là opposée à la suppression des jésuites, se laissa vaincre par les instances de son fils Joseph II, de sa fille la reine de Naples, et de certains théologiens de son entourage; elle cessa d'intercéder en faveurde l'ordre persécuté. Ravignan, *Clément XllI,* 1.1, p. 362, 363. l'eu auparavant, Charles-Emmanuel de Sardaigne, également favorable aux jésuites, était mort. Cordara, *Mémoires,* p. 49. Le pape, privé de tout secours humain, commença en novembre 1772 la rédaction du bref de suppression, .et communiqua à Moniùo la substance du préambule. Six mois s'écoulèrent encore avant que le document ne fut rédigé et signé; Clément XIV, malade et profondément affligé, saisissait tous les prétextes pour gagner du temps; Moniùo le harcelait sans relâche et sans pitié. Le 8 juin 1773, le bref lut signé; en même temps une congrégation de cardinaux était chargée de l'administration des biens de l'ordre supprimé. Le I6 août, au soir, le bref, qui portait la date du 2I juillet, fut signifié, au Gesù, au général Ricci et à ses assistants; le 17, ils furent conduits au collège des Anglais, puis au château Saint-Ange où commença leur procès; il ne devait se terminer que sous Pie VI, après la mort en prison de l'infortuné général qui protesta jusqu'au bout de son innocence et de celle de son ordre; les prisonniers survivants furent alors relâchés sans que la congrégation appelée à les juger eût rien trouvé qui pût motiver une condamnation. Ravignan, *Clément XllI,* t. i, p. 376 sq,; Sidney Smith, *The suppression,* dans *The month,* juin 1903, p. 604 sq. Le bref débute par l'affirmation solennelle que le pape, destiné à assurer en ce monde « l'unité d'esprit dans le lien de la paix », doit être prêt, « le bien d'une charité mutuelle l'exigeant, à arracher et détruire même ce qui lui serait le plus agréable, et dont la privation lui causerait une douleur amère et de vifs regrets. » Souvent les papes ses prédécesseurs ont ainsi usé de leur pouvoir suprême pour

réformer ou même dissoudre des ordres religieux, « devenus pernicieux el plus propres à troubler la tranquillité des peuples qu'à la leur procurer. » Le pape en apporte de nombreux exemples, et continue : « Nos prédécesseurs,rejetant la méthode pénible et embarrassante qu'on a coutume d'employer dans les procédures, avec cette plénitude de puissance dont ils jouissent comme vicaires de Jésus-Christ, ont exécuté toutes ces choses sans permettre aux ordres religieux, dont la suppression était résolue, de faire valoir leurs droits, de détruire les accusations graves intentées contre eux, ni enfin de réfuter les motifs qui les avaient décidés à prendre ce parti. » Le pape se trouve actuellement en présence d'une cause du même genre, celle de la Compagnie de Jésus. Après avoir rappelé les principales faveurs accordées à cet ordre par ses prédécesseurs, il remarque que « la teneur même et les termes deces constitutions apostoliques nous apprennent que la Société, presque encore au berceau, vit naître en son sein différents germes de discordes et de jalousies, qui non seulement déchirèrent ses membres, mais qui les portèrent à s'élever contre les autres ordres religieux, contre le clergé séculier, les académies..., et contre les souverains eux-mêmes qui les avaient accueillis et admis dans leurs États ». Le pape énumère « les troubles, les accusations et les plaintes formées contre celte Société » sous ses prédécesseurs, n'oubliant aucune des célèbres luttes auxquelles elle avait été mêlée, de Sixte V à Benoit XIV. Clément XIII avait espéré, en confirmant de nouveau l'institut, faire taire ses ennemis. « Mais le saint-siège n'a retiré dans la suite aucune consolation, ni la Société aucun secours, ni la chrétienté aucun avantage, des dernières lettres apostoliques de Clément XIII d'heureuse mémoire, notre prédécesseur immédiat, lettres qui lui avaient été extorquées plutôt qu'elles n'en avaient été obtenues, et dans lesquelles il loue infiniment et approuve de nouveau l'institut de la Société de Jésus. » A la fin du régne de ce pape, « les clameurs et les plaintes contre la Société augmentant de jour en jour,... ceux-mèmes dont la piété et la bienfaisance héréditaire envers la Société sont avantageusement connues de toutes les nations, c'est-à-dire nos très chers fils en Jésus-Christ, les rois de France, d'Espagne, de Portugal et des Deux-Siciles, lurent contraints de renvoyer et d'expulser de leurs royaumes, Étals et provinces, tous les religieux de cet ordre, persuadés que ce moyen extrême était le seul remède à tant de maux ». Maintenant les mêmes princes sollicitent l'enlière suppression de l'ordre. Après longue et mûre réflexion, le pape « forcé par le devoir de sa place qui l'oblige essentiellement de procurer, de maintenir, et d'affermir de tout son pouvoir le repos et la tranquillité du peuple chrétien, axant d'ailleurs reconnu que la Société de Jésus ne pouvait plus produire ces fruits abondants et ces avantages considérables pour lesquels elle a été instituée..., et qu'il était impossible que l'Église jouit d'une paix véritable et solide tant que cet ordre subsisterait », se décide à supprimer et abolir » la Compagnie, « anéantir et abroger chacun de ses offices, fonctions et administrations. » L'autorité des supérieurs était transférée aux ordinaires des lieux, des mesures édictées dans le plus grand détail pour l'entretien et l'emploi des anciens religieux. Le bref se terminait par la défense de suspendre ou empêcher l'exécution de celte suppression, par celle aussi d'attaquer ou insulter, à son occasion, • qui que ce soit, et encore moins ceux qui étaient membres dudit ordre, » et par une exhortation à tous les fideles « à vivre en paix avec tous les hommes, et s'aimer réciproquement ». *Bullarium,* p. 619 sq.; trad. de Theiner, *Histoire,* t. n, p. 358 sq. L'histoire des tergiversations de Clément XIV, et de la concession qu'il crut devoir faire aux haines conjurées des cours catholiques, peut se résumer dans celte phrase bien connue de saint Alphonse de Liguori : « Pauvre pape, que pouvait-il faire dans les circonstances difficiles où il se trouvait, tandis que toutes les couronnes demandaient de concert celte suppression ! » Ravignan, *Clément XIll,* t. t, p. 450. Le P. Cordara écrivait peu après la promulgation du bref : « Je ne crois pas qu'on puisse condamner le pontife qui, après tant d'hésitations, a cru devoir supprimer la Compagnie de Jésus. J'aime mon ordre autant que personne; et cependant, placé dans la même situation que le pape, je ne sais si je n'aurais pas agi comme lui. La Compagnie, fondée et entretenue pour le bien de l'Eglise. périssait pour procurer ce bien; elle ne pouvait trouver fin plus glorieuse. » *.Mémoires,* p. 54. 55.

Il est, du reste, à noter que le pape, en frappant pour le bien de la paix une société poursuivie par tant d'ennemis, ne la déshonorait pas. Le bref n'articulait aucun reproche contre les mœurs ou l'orthodoxie de l'ordre; et, s'il énumérait les accusations d'orgueil, d'ambition, de cupidité, élevées contre lui pendant plus de deux siècles, il n'en affirmait pas le bien fondé. Avec une sollicitude vraiment paternelle il réglait le sort des religieux qu'il venait de frapper d'un si terrible coup. Cf. Sidney Smith, *'l he suppression,* dans *The month,* juillet 1903: Cordara, *Mémoires,* p. 54.

La constitution pontificale lut obéie dans tous les États catholiques. Seuls deux souverains hétérodoxes, Frédéric de Prusse et Catherine de Russie, se donnèrent le plaisir de soutenir les jésuites contre le pape. Le bref n'avait pas été promulgué à Rome dans les formes ordinaires; mais d'après les instructions de Clément XIV qui l'accompagnaient, il devait, pour sortir ses effets, être notifié par les évêques aux anciens jésuites. Ravignan, *Clément XIll,* t. I, p. 560. Sur l'ordre de Frédéric et de Catherine, les évêques de Silésie et de Russie Blanche s'abstinrent de cette promulgation, el les jésuites de ces pays continuèrent leur vie en commun et leurs ministères. Frédéric II ne persévéra pas longtemps dans cette résolution, et en 1780 le bref était promulgué dans ses États, Cf. Zalenski, *Les jésuites,* t. i, p. 214 sq. Catherine, au contraire, ne céda pas; sur son ordre, les évêques de Vilna, puis de Mallo, ordinaires de la Russie Blanche, non seulement omirent la promulgation du bref, mais ordonnèrent aux jésuites de garder leur vie commune et leurs œuvres. Pour calmer les derniers scrupules des Pères, la tsarine fit demander secrètement à Clément XIV l'approbation de leur conduite, et semble l'avoir obtenue. Ravignan, *Clément XI11,1.* il, p. 454 sq., Zalenski, *Les jésuites,* t. I, p. 250 sq. Ces négociations secrétes n'empêchèrent pas la Congrégation *De rebus extinclæ Societatis* de blâmer, au nom du pape, dans des lettres publiques obtenues par Bernis et Moniüo. la conduite des jésuites de Silésie et de Russie Blanche. Masson, *Demis,* p. 254 sq.; Zalenski, *Les jésuites,* t. l, p. 219 sq., 280 sq. En France, le parti des « dévots », dirigé par les filles de Louis XV et surtout par Madame Louise; avait élaboré un plan pour reconstituer les jésuites en six provinces sous l'autorité des évêques; Bernis obtint encore un bref, à lui adressé, le priant « d'exiger en son nom que les évêques de France ne soutirent rien dans leurs diocèses respectifs qui ne soit entièrement conforme auxdites lettres (le bref *Dominus ac redemptor) »:* d'Aiguillon empêcha celte tentative de reconstitution de la Compagnie. Masson, *ibid., p.* 258 sq. Cf. Theiner, *Epistolæ,* p. 297.

Peu après la mort de Clément XIV, le bruit se répandit qu'il avait rétracté le bref *Dominas ac redemptor* par une lettre datée du 29 juin 1774, et remise entre les mains de son confesseur pour être communiquée à son successeur. Ce document fut publié pour la première fois en 1789, à Zurich, par Pierre Philippe Wolf, *Allgemeine Geschichte der Jesuiten,* t. ni, p. 295 sq., et assez

souvent reproduit. Pie VI n'éleva aucune protestation contre celle publication. L'authenticité du document n'est pas établie.

IV. Affaires politico-religieuses. — 1° *Avec les cours bourboniennes.* — Pour prix de sa condescendance dans l'affaire des jésuites, Clément XIV put croire un moment qu'il avait assuré la paix de son pontificat. Les cours de France et de Naples se montrèrent aussitôt décidées à la restitution d'Avignon el de Bénévent. Pour que celte restitution ne parût pas le prix de la suppression de la Compagnie de Jésus, le jeune duc de Parme, dont l'affaire avait amené la confiscation des provinces pontificales, s'entremit auprès des rois ses parents el obtint satisfaction pour le pape. La restitution se fit à la lin de 1773, et dans une allocution consistoriale du 17 janvier 1774, Clément XIV combla d éloges qu'on eût voulus plus modérés les princes de la maison de Bourbon. *Bullarium,* p. 678; cf. Theiner, *Epislolæ,* p. 277 sq. Le pape s'aperçut vite que les plus graves difficultés n'étaient pas résolues, et que les principaux pays catholiques tendaient de plus en plus à secouer l'autorité de la cour de Borne. En France, malgré les protestations de Clément XIII, la commission royale pour la réforme des ordres religieux avait continué ses opérations; sans l'aveu du pape, elle avait supprimé en 1770 les congrégations de Grandmonl et des bénédictins exemple, et menacé du même sort les prémontrés, les trinitaires et les minimes; plusieurs lettres de Clément XIV et de son secrétaire d'Élat au nonce protestèrent vainement contre ces abus de pouvoir; les céleslins et les camaldules furent également sécidarisés cette année. Theiner, *Histoire,* t. I, p. 463 sq. Clément XIV obtint du moins de Louis XV qu'il lui soumît, avant de le publier, l'édit général préparé en 1773 pour la réforme des religieux français; et il i n fit modifier plusieurs dispositions. *Ibid.,* t. il, p. 315. Cf. Prat, *Essai,* p. 200 sq.

Le règlement des affaires ecclésiastiques de la Corse, que Gènes avait vendue à la France en 1768, se fit en août 1769 par l'envoi d'un visiteur apostolique; le pape parvint à empêcher l'introduction dans celte lie des usages gallicans en opposition avec la pratique de l'Eglise romaine. Theiner, *Histoire,* t. i, p. 331 sq. En revanche, Louis XV se refusa absolument à reconnaître la suzeraineté du pape sur l'ile.

L'entrée au Carmel de Saint-Denis de Madame Louise de France fut pour Clément une grande joie. Il combla de faveurs la nouvelle religieuse et son monastère. Theiner, *E/islolre,* p. 81, 96, 163, 314; *Bullarium,* p. 511. Cf. L. de la Brière, *Madame* Louise *de France,* Paris, 1899, p. 48 sq., 304, 364. Lorsque mourut Louis XV, il fit en consistoire un éloge cordial de « l'amour profond que le roi portait à l'Eglise, de son ardeur admirable pour la défense de la religion catholique », et exprima l'espoir que la pénitence du prince mourant lui avait obtenu le salut. Theiner, *Epislolæ,* p. 315.

2" *En Allemagne.* — Clément s'efforça en vain de faire interdire par l'impératrice une nouvelle édition de l'ouvrage de Fébronius. Il contribua généreusement à l'érection de la première église catholique construite à Berlin avec l'autorisation de Frédéric H, et chargea ses nonces à Vienne, Cologne et Bruxelles, de faire faire des quêtes en faveur de cette église. Theiner, *Histoire,* t. i, p. 292 sq. Il parvint à empêcher l'exécution d'un édit du comte palatin du Rhin contraire au libre recrutement des ordres religieux, et s'opposa à la sécularisation de nombreux couvents bavarois dont les revenus devaient être consacrés à une nouvelle université fondée à Ebersberg. Enfin, en 1770, les trois électeurs ecclésiastiques, ayant formé le projet d'introduire des innovations malheureuses dans la discipline et la constitution de l'Eglise d'Allemagne, soumirent à l'impératrice Marie-Thérèse, et à Louis XV, un mémoire intitulé : *Gravamina nationis germanicæ,* inspiré des idées de Fébronius. Les efforts du pape et de ses nonces réussirent à leur faire refuser l'appui des princes; et en 1774 ils firent leur soumission. Theiner, *Histoire,* 1.1, p. 420 sq.; t. n, p. 428 sq. Marie-Thérèse fut moins docile aux exhortations du pape lorsqu'à la fin de 1770 il voulut lui faire retirer un édit qui réglementait, sans accord avec Rome, la situation des religieux dans l'empire; elle fit de belles promesses, et laissa intact son édit. *Ibid.,* t. n, p. 9. Sur la demande de l'impératrice, Clément institua en 1770 un évêque ruthène pour les Rutliènes catholiques de Hongrie, le soustrayant à la juridiction de l'évêque latin d'Agram, et le faisant dépendre directement du primat de Hongrie, Theiner, *Epislohe,* p. 128, 129.

3« *En Espagne et en Portugal.* — Charles III d'Espagne, très dévot à l'immaculée Conception, obtint du pape l'approbation de l'ordre de chevalerie qu'il avait fondé sous ce titre en 1771. Theiner, *Epislolæ,* p. 179. Le roi aurait egalement souhaité la définition de ce dogme; l'opposition de la France fit échouer son projet. Theiner, *Histoire,* t. 1, p. 337 sq.

En Portugal, le rétablissement des bons rapports avec Rome, cause d'une si grande joie pour le pape, était plus apparent que réel. Bien que le nonce de Lisbonne eût été reçu avec de grands honneurs, son tribunal ne fonctionnait pas; les magistrats séculiers continuaient à décider des affaires ecclésiastiques, et l'éducation de la jeunesse, et même du clergé, était remise par Pombal aux mains de professeurs amis des philosophes. Ravignan, *Clément XII],* t. I, p. 448. A Naples, Tanucci entravait toujours le recrutement des ordres religieux et le soumettait au bon plaisir de l'État; les actes épiscopaux étaient soumis au *placet* royal; la perception des taxes dues à la cour de Rome interdite, la presse irréligieuse protégée; Clement XIV essaya vainement d'obtenir satisfaction par l'intermédiaire de la France. Theiner, *Histoire,* t. i, p. 532 sq.

4» *En Pologne.* — Les affaires religieuses de Pologne furent pour le pape la source de grandes douleurs. Pendant que les intrigues des ambassadeurs de Russie et de Prusse préparaient le démembrement du pays, les tendances les plus hostiles à Rome se manifestaient dans le clergé; les piaristes enseignaient ouvertement dans leurs écoles les pires doctrines du philosophisme et refusaient de laisser le nonce de Varsovie, délégué par le pape, faire la visite de leurs maisons; Clément XIV essaya vainement d'obtenir l'appui du roi de Pologne pour faire rentrer dans l'ordre ces religieux dévoyés. Theiner, *Histoire,* 1.1, p. 316 sq. Les protestations contre les mesures prises par le roi Stanislas, à l'instigation des Russes, pour détruire les ordres religieux, et contre l'appui donné à la franc-maçonnerie, furent également vaines. *Ibid.,* p.441. Ce malheureux pays, s'abandonnant ainsi lui-même, était voué à la ruine. En 1773, la diète de Varsovie consentit au premier partage de la Pologne; et le roi Stanislas, après quelques velléités de résistance, y adhéra; le pape, par de nombreuses lettres, avait inutilement tenté d'encourager la résistance de la minorité de la diète, et de lui assurer l'appui des cours de Vienne, de Paris et de Madrid. Theiner, *Histoire,* t. Il, p. 291 sq. Ses lettres à Marie-Thérèse, qui avait consenti à prendre sa part des dépouilles de la Pologne, sont particulièrement apostoliques. Theiner, *Epislolæ,* p. 246 sq. Du moins Clément XIV et son nonce à Varsovie obtinrent par leurs énergiques réclamations auprès de la cour de Vienne, que dans les traités de partage du 18 septembre 1773, les articles 5 et 8 stipulassent expressément « que les catholiques romains *utriusque ritus* jouiraient, dans les provinces cédées par le présent traité, de toutes leurs possessions et propriétés quant au civil, et par rapport à la religion, seraient entièrement conservés *in statu quo* ». C'est sur ces articles que s'appuyèrent l'année suivante Frédéric il et Catherine pour mainte-

nir dans leurs Liais les jésuites malgré le *bref Dominus ac redemptor.* Theiner, *Histoire,* t. n, p. 314 sq. L'impératrice de Russie en prenait, du reste, à son aise avec ses engagements quand ils gênaient sa politique; le pape dut protester contre les persécutions qu'elle faisait subir aux Grecs unis de ses nouveaux Etats; surtout il refusa d'approuver les mesures, prises par Catherine le 19 mai 1773 et le 23 mai 1771, qui supprimaient les diocèses existants dans ses nouvelles conquêtes, et les remplaçaient par deux évêchés, l'un pour les Latins, l'autre pour les Grecs unis, desquels dépendraient tous les catholiques de l'empire russe. *Ibid.,* p. 305 sq. La tsarine s'obstina, et le 10 avril 1774, un ukase nomma Stanislas Sieslrzencewicz, chanoine de Vilna, à l'évêché latin nouvellement créé; Clément XIV lui refusa l'institution canonique; l'aflaire ne fut réglée que sous son successeur. *Ibid.* Cf. Zalenski, *Les jésuites,* t. i, p. 256 sq.

5“ *En Angleterre.* — Le pape eut plus de succès dans ses négociations avec l'Angleterre. Il abandonna la politique de ses prédécesseurs à l'égard des Sluarts détrônés, et refusa les honneurs royaux au fils du chevalier de Saint-Georges, pendant qu'il les accordait au duc de Gloucester, frère du roi d'Angleterre, venu à Rome au printemps de 1772. A la suite de ses conférences avec le duc de Gloucester, le nonce de Cologne, Caprara, fut envoyé en Angleterre pour y traiter de l'émancipation des catholiques; Caprara fut bien reçu par le roi, et sa légation prépara les premières mesures qui rendirent tolérable le sort des Anglais fideles à Rome. Theiner, *Histoire,* t. II. p. 157 sq.

6° *Hirers actes.* — En 1771. le patriarche des nestoriens, Marc Siméon. el six de ses évêques sulfragants revinrent à l'unit · romaine. Theiner, *Epislolæ,* p. 155sq.

Le 1er mars 1770, le pape condamna l'abrégé de *il istoire ecclésiastique* de Fleury par l'abbé de Prades, les oeuvres de La Mellrie et plusieurs opuscules de Voltaire. Il approuva en 1769 l'ordre des clercs réguliers de la Sainte Croix et de la Passion de N.-S., fondé par saint Paul de la Croix qui lut toujours son ami. *Bullarium,* p. 73, 105. On lui doit la bêalilication de François Caracciolo, *ibid.,* p. 7, et de Paul de Bura d'Arezzo, archevêque de Naples, *ibid.,* p. 438; il érigea l'université de Munster le 27 mai 1773. *Ibid.,* p. 582.

7° *Hans les Etats pontifleaux.* — Clément XIV a pris de nombreuses mesures pour le développement du commerce et de l'industrie, et la protection des diverses corporations de ses États; les actes de ce genre forment une grande partie de son bullaire. Malgré ses efforts pour procurer le bien de son peuple, il se heurta pendant tout son pontilicat à une très forte opposition dans le collège des cardinaux et le patricial romain; on lui reprochait sa condescendance excessive envers les cours bourboniennes, spécialement au sujet de la suppression des jésuites. Cette hostilité en vint au point que la plupart des cardinaux et des prélats s'absentaient des chapelles et des fonctions pontificales; elle fut très sensible au pape. Masson, *Bernis,* p. 298.

V. Mort et appréciation. — Les derniers mois de la vie de Clément XIV furent tristes; son regret de la suppression des jésuiles, la conscience qu'il avait de l'échec de sa politique conciliante avec les cours catholiques, se manifestèrent par des accès terribles qui firent craindre pour sa raison. Le 25 mars 1774, il prit froid pendant la cavalcade qui le menait à Sainte-Marie sur Minerve, et ne put se remettre de celle indisposition ; le 10 septembre, il s'alita, refusant de déclarer avant de mourir les cardinaux qu'il avait nommés *in petto;* le 21 septembre, il reçut l'extrême-onction, et le 22, il mourut pieusement. Ses derniers moments furent, au dire de nombreux témoins du procès de bêalilication de saint Alphonse de Liguori, consolés par la présence miraculeuse du sainl évêque. Ravignan, *Clément XIII, t.* I, p. 450 sq. ; Angot des Retours, *Saint Alphonse de Liguori,* Paris, 1903, p. 118. Quelque temps après celte mort, un des jésuites dont le bref *Hominus ac redemptor* avait brisé la vie, l'historien .Iules Cordara, donnait sur Clément XIV ce jugement qui semble devoir être conservé : « Clément mena dans l'intérieur des maisons de son ordre une vie telle qu'il fut toujours regardé comme un bon religieux et un homme rempli de la crainte du Seigneur; ses mœurs étaient pures: non seulement sa vie fut sans tache, mais son application aux études sérieuses avait été si grande qu'il se distingua entre tous par l'éminence de son savoir. Elevé sur le Irène pontifical, il ne modifia en rien la simplicité de sa vie et de ses manières. Doux, affable, bon, d'un caractère toujours égal, jamais précipité dans ses conseils, et ne se laissant pas emporter aux ardeurs d'un zèle inconsidéré, il aurait été un pape excellent dans des temps meilleurs. » *Mémoires,* p. 59. Cf. Ravignan, *Clément X1H,* p. 270, 271.

I. Sources. — *Continuatio bullarii romani,* Prato, 1815. t. iv; *Clementis XIV epislolæ el breuia,* édit. Theiner, Paris. 1852. Les prétendues *Lettres intéressantes du pape Clément XIV,* publiées à Paris en 1776 par Caracciolo. n'ont pas d'autorité sultisante, beaucoup d'entre elles étant fausses ou interpolées. Cf. Reumont, *Ganganelli.* préface, p. 40-42: *Mémoires du P. Cordara* sur la suppression de la Compagnie de Jésus, cités à l'article précédent.

II. Travaux. — *Annali d'Italia* (continuation), Venise. 1SCG, t. n; Artaud de Monter, *Histoire,* l. vu: Audisio, *Histoire religieuse,* t. v; Bovver, *History,* I. x (>: Brosch, *Geschichte* ‹/‹‹ *Kirchenstaiite*,* t. iltChénon, *L'Église catholique au xvur siècle* dans *Hist, gén.,* t. vu, c. xvtt ; Crétineau-Joly, *Clément XIV et les jésuiles,* Paris. 1847; Id.. *Le pape Clément XIV ; lettres au P. Theiner,* Paris, 1852; de Crousaz-Crétet, *L'Église el l'Éiot au xvur siècle,* Paris. 1893; Masson, *Le cardinal de Bernis,* Paris, 18-4; Pelrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique,* t. iv; Picot, *Mémoires,* t. iv; Prat, *Essai sur la destruction des ordres religieux en France,* Paris, 1845; Ranke, *Die rôn.ischen Piipste,* t. ut; Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV,* Paris, 1854; Reumont. *Ganganelli, Papst Clemens XIV*, Berlin. 1847; Id., *Geschichte der Stadt Horn,* t. tu *b;* Rousseau, *Expulsion des jésuites en Espagne,* dans la *Revue des questions historiques,* janvier 1904; Sidney Smith, *The suppression of the Society of Jesus,* dans *The Month,* 1902-1903 ; Theiner. *Histoire du pontilicat de Clément XIV,* Paris. 1852; Zalenski, *Les jésuites de la Bussie Blanche,* Paris, 1886, t. I.

.I. DE LA SERVIfenE.

4G. CLÉMENT (SAINT), évêque bulgare du Xe siècle, disciple des saints Cyrille et Méthode. Après la mort de ce dernier, le parti allemand et le clergé latin continuèrent en Moravie leur lutte acharnée contre le rite slave. Clément, suivi de quatre de ses amis et condisciples, Gorazd, Nauru, Angelar et Sava, se rendit en Bulgarie en traversant Belgrade. *G.,* t. cxxvi, col. 1221. Le tzar Boris Michel les reçut avec de grands honneurs. Clément établit le centre de son apostolat en Macédoine. Le tzar Boris l'éleva au siège de Vélitza. On ne sait pas au juste les limites de cette éparchie, Goloubinsky, p. 169, que le biographe grec de Clément appelle Δρεμβίτζα ἤτοι Βε/.ιτζα. *P. G., loc. cit.,* col. 1228. Selon Goloubinsky, p. 63, au lieu de Δρεμόἰτζα il faut lire Στρουμβίτζα, qui répond à l'ancienne éparchie de Tiberiopolis, appelée dans une liste grecque des archevêques bulgares ή ·Αν Στροομνίτζα η Στρώμνιτζα. Gelzer, p. 30. Dans ses ouvrages, Clément s'appelle évêque Slovène *(slovensky).* Pypin, *Histoire des littératures slaves,* p. 55. D'après Schafarik, l'éparchie de Vélitza se trouve dans la Macédoine antérieure dans le pays de Dragovitch, prés du petit lleuve du même nom qui se jette dans la Stroumitza. Le biographe grec affirme que Clément est le premier évêque de langue bulgare dans le monde slave. *P. G.,* t. cxxvi, col. 1228. D'après Ililferding, il eut sous sa juridiction l'Illyrie et la Bulgarie, avec les droits de vicaire apostolique attachés au siège d'Ochrida. Martinov, p. 187. Les documents grecs lui donnent le titre d'archevêque d'Ochrida; il est presque sûr que Clément exerça le pouvoir d'arche-

vêque de Bulgarie sans en porter le titre. Voir t. n, col. 4181. Clément s'adonna avec zele à la conversion des païens. Il bâtit plusieurs églises à Ochrida, entre autres l'église et le monastère de Sainl-Pantéléimon. Aux travaux de l'apostolat, il joignait les éludes littéraires et sacrées. Son biographe l'appelle un homme très savant. *P. G.,* t. cxxvt, col. 1216. Il lui attribue des sermons pour toutes les fêtes de l'année liturgique, rédigés dans un style simple et facile. *Ibid.,* col. 1229. Ces sermons laissent voir l'inlluence exercée sur Clément par les écrivains byzantins, et par les apocryphes. Lavrov, p. xxxv. On lui attribue aussi plusieurs vies de saints, apôtres, prophètes et martyrs, mais selon Goloubinsky·, il serait plutôt le traducteur que l'auteur de ces écrits. *Histoire de l'Église russe,* t. I, p. 902. Undolsky el Pypin pensent qu'il est probablement l'auteur des vies des apôtres slaves, connues sous le nom de biographies pannoniennes, *op. cil.,* p. 55, mais cette hypothèse a été rejetée par Voronov dans les *Troudyde [Académie ecclésiastique de Kiev,* avril 1877, p. 144-150. Il mit la dernière main au triodion slave, dont il traduisit ce qui lui manquait encore. *P. G.,* t. cxxvt, col. 1236. Ihmourut en 916. Ses reliques, déposées dans le monastère qu'il avait fondé, sont conservées actuellement dans une église d'Ochrida du xiv' siècle, et sur sa tombe est gravée une inscription en caractères cyrilliques. Schafarik, p. 44. Les Bulgares le vénérèrent de bonne heure comme un saint. On trouve déjà son nom dans les synaxaires slaves du xt« siècle, Schafarik, p. 46, et plusieurs églises en son honneur ont été « levées en Bulgarie. Assémani l'accuse d'avoir pactisé avec le schisme, et exprime le vœu que son nom soit elfacé du catalogue des saints. Le P. Martinov défend sa mémoire, et déclare que son orthodoxie n'a rien de suspect. *Annus ecclesiasticus græcus slavieus,* p. 187. On célèbre sa fête dans l'Eglise slave le 27 juillet. Delehaye, *Syna.earium Ecclesiæ Constantinopolitanæ,* Bruxelles, 1902, p. 255. Schafarik le croit aussi l'auteur de l'alphabet cyrillique, tandis qu'il considère Cyrille comme l'inventeur de l'écriture glagolitique. Son hypothèse est rejetée par llilferding. Porphiriev, *Istoria russkoi slovesnosli,* part. I, 6' édit., Kazan, 1897, p. 185-186.

Les œuvres de Clément, conservées dans plusieurs manuscrits slaves, étaient presque inconnues avant 1840. Le mérite d'avoir attiré l'attention des érudits sur ces prémices de la littérature slave, et sur leur auteur, revient â M. Undolsky qui le premier, en 1840, découvrit trois discours du saint évêque bulgare. Bodiansky en trouva d'autres dans le recueil 362 de la collection Tzarsky (1843) et Schafarik, en 1842, avait eu le même bonheur en étudiant les manuscrits du musée Roumiantzov. Le 16 octobre 1843, à une des séances de la Société d'histoire et d'antiquités russes, M. Undolsky présenta sur saint Clément et ses œuvres un mémoire dont on ne rendit compte que dans les procès-verbaux de l'année suivante. Le 24 novembre 1845, à la suite de la découverte du panégyrique de saint Cyrille par l'évêque Clément, contenu dans un recueil du xvn· siècle, il lut à la même Société sa dissertation sur *La découverte et l'édition des œuvres de Clément, évêque Slovène.* Cette dissertation parut seulement après la mort de l'auteur (1864) dans les *Besiedy Obchlchestva liubitelei rossiiskei slovesnosli,* Moscou, 1867, p. 131-138. A la séance du 26 janvier 1846, il fut décidé que la Société ferait les frais d'une édition complète des œuvres de Clément, et confia ce soin à M. Undolsky. L'édition devait être tirée à 600 exemplaires. Lavrov, p. v. M. Undolsky entreprit dans ce but des recherches dans les bibliothèques du saint-synode de Moscou, de la typographie ecclésiastique, de la cathédrale de l'Assomption (Moscou), du monastère de Tchoodov, mais il mourut avant de mener à bonne fin son entreprise.

Il a dressé la liste des ouvrages de Clément qu'on rencontre dans les manuscrits slaves, *ibid.,* 1848, t. vn, p. x-xt, et Goloubinsky, *Histoire de l'Eglise* russe, I. t, p. 902, donne les titres et les *incipit* de douze sermons. Plusieurs sermons de saint Clément ont paru dans divers recueils tels que le *Pravoslavnyi Sobesiednik,* les *Grandes Menées* de Macaire, le *Sbornik*de la section de langue et de littérature russe de l'Acadêmie des sciences, etc.

I. Vie. — La vie grecque de saint Clément, attribuée autrefois â Théophylacte, archevêque d'Ochrida (1078-1092). n'est pas de lui d'après les recherches de Schafarik et de Miklosich. Krumbaclier, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* p. 134, 199. Allatius en avait publié des fragments. *In Roberti Creightoni apparatum,* etc., Rome, 1605, p. 259-262; elle a été éditée, Moschopoli, 1741 ; Vienne. 1802, el d'une façon critique par Miklosicb. Vienne. 1847. On la U'ouve. *P. G.,* t. c.xxvi. col. 1193-1240. L'auteur est probablement un disciple du saint, du x* siècle, et à en juger par ses affirmations, il adhérait au parti de Photius. C'est ce qui a porté Assémani à supposer que Clément lui-même s'était déclaré contre Rome. *Kalendaria Ecclesiæ universe,* Rome. 1755, t. m, p. 143-158; t. VI, p. 595; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ,* Würzbourg. 1896, t. t, p. 457. Dans l'i'lgtise gréco-slave on célèbre sa mémoire les 17 et 27 juillet et le 22 novembre. Serge, *Polnyi Miesialzsluv Vostoka,* Vladimir, 1901, t. U, p. 226, 862; part. II. p. 285. A l'édition de son office à Moschopoli il faut ajouter celte de Venise, 1784.

II. Sources bioorapuiques. — Kalaïdovitch, *lohan ekzarkh Bolgarsky,* Moscou, 1824, p. 191; Schafarik, *Razlviet slavianskoi pismennosti v Bulgarii (L'épanouissement de la littérature slave en Bulgarie),* dans les *Lectures de la Société d'histoire et d'antiquités russes,* 1848, t. ut, n. 7, p. 44-47 ; Hilferding, *Istoriia Serbov i Bolgar, Œuvres,* Saint-Pétersbourg, 1868, t. t, p. 80-84; Id., *Kirill i Methodii, ibid.,* p. 320-323; Palauzov, *Viek bolgarskoi tzariia Simeona (Le siècle du tzar bulgare Simeon),* Saint-Pétersbourg, 1852, p. 86; laghitch, *Istoriia serbsko-khorbatskoi litteratury,* Kazan, 1871, p. 81; Martinov, Annus *ecclesiasticus græco-slavicus, Acta sanctorum,* t. xi octobris. p. 187-188, Goloubinsky, *Essai d'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine (en russe),* Moscou. 1871, p. 169-170; Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe,* Saint-Pétersbourg, 1884, p. 4-5; Id., *Istoritcheskæ tutchenieob otzakh tzerkvi (L'enseignement historique des Pères de l'Église),* Tchemigov, 1859, p. 292; Pypin et Spasovitch. *Istoria slavianskykh litteratur,* Saint-Pétersbourg. 1879, t. l, p. 55; Undolsky, *Kliment episcop Sloviensky,* avec préface de P. A. Lavrov, dans les *Lectures de la Société d'histoire et de littérature russe,* 1895, t. t, p. xlvi-72; Hermogène (évéque de Pskov), *Otcherk istorii slavianskikh tzerkvei (Essai d'histoire des Églises slaves),* Saint-Pétersbourg. 1899, p. 168 ; Balaclicv, *Climcnt, episcop Sloviensky, i slujbate po star slovienski prerievod (Clément, évêque Slovène, et son office d'après une ancienne traduction slave),* Sophia, 1898; Goloubinsky, *Istoria russkoi tze>kvi,* Moscou, 1901, t. I, p. 902-903: Gelzer, *Der Patriarkhat von Akltrida, Geschichte und Urkunden,* Leipzig, 1902, p. 6.

III. Découverte et édition des Œuvres. — Undolsky, *Obotkrytii,* i *izdanii tvorenii Khmenta,* dans *Besiedy liubitrlei slovesnosli,* Moscou, 1867, t. I, p. 131-138; *Pamialniki drevnebolgarskoi propoviednitcheskoi pismennosti (Monuments de l'ancienne prédication bulgare),* dans *Pravoslavnyi Sobesiednik,* Kazan, 1881, t. n, p.216-236, 347-361; Sreznevsky, *Seiedieniia i zamietki o maloizviestnikh i neizviestnijk pamiutnikakh (Notices et notes sur quelques monuments ignorés ou peu connus),* dans le *Sbornik* de la section de langue et de littérature russe de l'Acadêmie des sciences, Saint-Pétersbourg, 1867, t. ni, p. 58-60 ; Piétoukhov, *Bolgarskie litératumye dieiateti drevniéi chtcheepukhi na russkoi potchvie,* dans le *Journal du ministère de l'instruction publique,* Saint-Pétersbourg, avril 1893, t. CCI.xxxvi, p. 298-322; Popov, *Bibliographilchcskie materiaty, ibid.,* 1880, t. m, p. 1-316 ; 1889, t. Ill : *Kirilto-Methodiskg Sbornik, en mémoire du millénaire du christianisme et de la littérature slave, en Russie,* dans la *Société moscovite des amis de la littérature russe,* Moscou, 1865, p. 309-313; Macaire, *Ve/ikiia Minei Tchetii,* édit, de la Commission arehéographique, Saint-Pétersbourg, 1868, t. I, p. 271-283. Lavrov donne une liste presque complète des écrits de Clément dispersés dans plusieurs recueils. Cf. P. A. Lavrov. *Die neueren Forschungen über den slavischen Klemens,* dans *Archiu furslavische Philologie,* 1905, p.350-372; Id., *F.ivei Lolireden, viell"iclit von Klemens geschrioben, ibid.,* p. 373-314: V. .lagic, *Meine Zuslitze zum Studium des slavisehen Klemens, ibid.,* p. 384-412; Stoïanovitch, *Novyia*

Slova Klintenta Slovrnskago. Saint-Pétersbourg, 1905 (extrait du *Sburnik* de la scclkn de langue et de littérature russe de l'Académie imp'riale des sciences de Saint-Pétersbourg): Subo-Icvsky, dans le *Journal du. ministère de l'instruction publique,* décembre 1CC5. p. 432-415. Pour l'élude critique de sa biographie, voir Voroni v. */.es sources principales pour l'histoire des saints Cyrille el Méthode,* dans *Troudy de l'Académie ecclésiastique de Kiev.* 1816, t. iv, p. 118-225; 1877, t. 1, p. 76114.

A. Palmieri.

17. CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — J. Vie et caractère. II. Manuscrits et éditions. III. Activité littéraire. IV. Trilogie. V. Dogmatique. VI. Doctrines anthropologiques, morales et ascétiques.

I. Vie et caractère. — */. biographie.* — Titus Flavius Clemens naquit probablement à Athènes. D'après saint Epiphane, *User.,* xxxn, n. 6, JL *G.,* t. xi.i. col. 552, les uns le disaient natif d'Alexandrie, les autres d'Athènes. Cl. Lumper, *Hist. Patrum,* t. iv, p. 58-61. Son genre de culture, sa manière d'écrire rendent vraisemblable l'hypothèse d'Athènes. Harnack, *Die Chronologie,* t. il, p. 12, avait fixé la naissance de Clément vers 145; G. Ivrüger, *Krilische Ilemerkungen Adolf flaniacks Chronologie tier allchrist. Lit.,* dans *Gôllingische gelehrle Anzeigen,* janvier 1905. la reporte à l'an 150 environ. D'après le témoignage d'Eusébe et le sien propre, ses parents étaient païens: son éducation parait avoir été l'éducation très soignée d'un païen grec. Comme son nom l'indique, il descendait probablement de quelque allranchi du consul chrétien son homonyme. Il fit de longs voyages en Italie, en Syrie, en Palestine, enfin en Egypte. Sur son initiation aux mystères de la religion grecque, ci. Eusèbe. *Prtvp. ev.,* I. H, c. n, *P. G.,* t. xxi, col. 121 ; C. Houloir, *Comment Clément d'Alexandrie a connu les mystères d'Eleusis?* dans le *Musée belge* du 15août 1:)05. Il nous dit lui-même, *Strom.,* 1,c. i, *P. G.,*\. vm, col. 700, comment il trouva le repos en Egypte, près de Pantène, apres avoir suivi les leçons de divers maîtres, qu'il énumère sans les nommer: un Grec d'Ionie, un autre de la Grande-Grèce, un troisième de Célésyrie (peut-être d'Antioche),'un Egyptien, un Assyrien (fatten?), et un Palestinien converti du judaïsme. Vers 190, il lut attaché par Pantène à l'enseignement dans l'école caléchélique. Peut-être à ce moment reçut-il la préirise, qu'il s'attribue expressément. *Pied.,* I. I, c. vt, *P. G.,* t. vm, col. 293. A la mort de Pantène (vers 200), Clément lui succéda comme chef de l'école caléchétique. Urigène y fut son élève. Sous Septime Sévère, en 202 ou 203, la perséculion, qui sévit jusque dans Alexandrie, détermina Clément à prendre la fuite.

Deux documents jettent encore quelque iour sur son existence subséquente. Ce sont deux lettres d'Alexandre, son ancien élève, d'abord évêque de Césarée en Cappadoce. puis évêque de Jérusalem, vers 212, 213. Jeté en prison, vers 203, il y était resté jusque vers 212. Voir t. I, col. 763-764. L'ne leltre écrite de sa prison, l'an 211 ou 212, Eusèbe, *//. E.,* 1. VI, c. xi, *P. G.,* t. xx, col. 544, nous atteste que Clément vit encore : Alexandre le charge de porter cette lettre aux habitants d'Antioche; dans la lettre même, il parle du bienheureux prêtre Clément, μακάριον πρεσβυτέραν, loue Je zèle qu'il a déployé en laveur de l'Eglise de Césarée, lui ayant donné force et accroissement durant la captivité de son pasteur. Ce témoignage suppose un assez long séjour à Césarée. L'autre lettre, adressée à Origène, Eusèbe, *//. E.,* I. VI, c. xiv, *P. G.,* t. xx, col. 552-553, parle de Clément comme déjà mort. Sur la dale précise de cet écrit nous ne pouvons avoir que des vraisemblances : comme il est antérieur, d'après Eusèbe, à un voyage qu'Origéne fit â Home sous Commode, il ne peut guère avoir été composé avant 217. H faut donc placer vers 215 ou 216 la mort de Clément.

Cf. Bardenhewer. *Gesrhirhtr der altkirehl. Literatur,* Fritourg-en-Brisgau, 11'l)3, t. n, p. 15-17 ; Harnack, *Die Chronologie,* t. n, p. 3-9. Ebrhard, *Die allchristliche Litteratur,* Fribourg-en-Brisgau. 1900; età sa suite Harnack, *Die Chronologie.* t. il. p. 12, avaient signalé les recherches à taire au sujet d'un manuscrit de ta Bibliothèque nationale, supplément grec, n. 1030, faussement catalogué comme *Pars vitæ S. Clementis Alexandrini. A.* d'Alôs, *Un fragment pseudo-clémentin.* dans la *neuve des éludes grecques. ADC5.* p. 211-214, a montré que le document n'avait rien de commun avec Clément d'Alexandrie.

II. LE MILIEU ALEXANDRIN ET LA CULTURE DE CLÉMENT. — Alexandrie était alors la ville cosmopolite, la mêlée universelle où venaient se heurter ou se fondre le judaïsme, la philosophie hellénique et les diverses formes du paganisme, les tendances panthéistes ou mystiquesde l'Orient,l'anlbropomorpliismede la Grèce. Voir Alexandrie *(École chrétienne d'),* t. i, col. 805-810, 824.

Pour l'apostolat dans un tel milieu. Clément se trouvait providentiellement préparé, par une vaste information philosophique et religieuse, par une connaissance fort étendue des littératures païenne, juive et chrétienne. A. Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte,* in-4«, Paris, 1905. En ce qui concerne la littérature judéo-chrétienne de l'Ancien Testament, il connaît tous les livres protocanoniques,etau témoignaged'Eusébe, *II. E-,* L VI, c. XIll, *P. G.,* t. xx, col. 548, « les livres non univereellement reconnus, tels que la Sagesse de Salomon et le livre de Jésus, fils de Sirach ; » parmi les livres du Nouveau Testament, il passe seulement sous silence l'Epitre de saint Jacques, la H" de saint Pierre, la 111· de saintJean; il connaît encore l'Evangileaux Égyptiens, *Slrom.,* III, c. ix. xm, *P. G.,* t. vm, col. 465, 1193; l'Evangile aux Hébreux, *Slrom.,* II, c. ix, col. 981, l'Apocalypse de Pierre, le Κήρυγμα, la Didachè, la lettre de Barnabe, la lettre de Clément de Borne, le Pasteur d'ilermas. Cf. Dausch, *Der ueutestametiHiche Schriflcanon und Clemens von Alexandrie»,* Fribourg-en-lirisgau, 1894; Kutler, *Clemens Alexandrinus und das Keue Testament,* Giessen. 1897.

Depuis quelques années, on a beaucoup recherché les sources de son érudition littéraire. Que Clément ait fait usage d'anthologies, compilations alors très nombreuses à Alexandrie, Bigg, *7he chrislianplalonistsof Alexandria,* Oxford, 1886. p. 46, note 2, c'est l'opinion généralement admise par les ciitiques actuels.

De ce chef, on s'est attaché à le déprécier, à le représenter comme un plagiaire. Il ne faudrait pas oublier, d'abord, que la notion de propriété littéraire n'était pas alors ce qu'elle est aujourd'hui, que les documents de celle nature étaient habituellement réputés domaine publicet traités comme tels; cn outre, si étendue que soit la somme de cette érudition de seconde main, il n'en reste pas moins à Clément un vaste ensemble de connaissances directement acquises.

Harnack, *Die Chronologie,* l.i ipzig, 1904. t. il, p. 16. conclut ainsi : « La chasse aux sources, la mode de substituer aux sources originales des documents pêchés où l'on a pu, ont conduit à d'injustes jugements sur l'érudition de Clément. Autant que nous pouvons voir clair, en particulier dans ses rapports avec l'antique littérature chrétienne, il se montre homme d'inlormation solide, qui va aux sources originales. Son érudition est extraordinaire. Les écrits des Pères dits apostoliques, la Didachè. les lointaines perspectives de la littérature gnoslique lui sont familières; il a lu Tatien. Méliton, Irénée; les traditions relatives aux apôtres, autant qu'elles étaient déjà fixées, et les précédentes tentatives de chronologie lui sont connues; sa connaissance de la Bible est de bon aloi, de première main. Il n'en va pas autrement de la littérature païenne: naturellement il a dû aussi utiliser un certain nombre de compendiums; mais qui pourra lui dénier la lecture des principales œuvres philosophiques de l'antiquité! ›

Sur les sources de Clément. Diels. *Doxographi Grseci.* Pcrén. 1879, un des premiers à émettre l'hypothèse des anthuk g.es, a

signale" des concordances entre les listesde philosophesdu *Protrepticus,* d une part, et du *De natura deorum,* l. I, c. x-xn, d'autre part; Maas, *De biographis græcis quxstiones selectx,* dans *Phitotott. Untersuchungen* de Kiessling et Willamowitz-Mœllendorf, fasc. 3. Berlin. 1880; C. Merk, *Clemens Alex,* tn *seiner Abhlingiglieit vender griechischcn Philosophie,* Leipzig, 1879, cherche à prouver, comme l'ont fait beaucoup d'autres, que Clément est superficiellement chrétien, foncièrement stoïcien; P. Wendland, *Quiestiones Musionanæ, dissertatio,* Berlin,1886, a voulu montrer que Clément a mis à contribution un écrit stoïcien, contenant la doctrine de Musonius, maître d'Épictéte; depuis lors. Wendland a dû modifier essentiellement son hypothèse. cf. Bardenhewer, *op. cit.,* p. 41:Scheck, *De fontibus Clementis Alex.,* 1889. d'après lequel l'érudition de Clément, toute d'emprunt, n'aurait aucune valeur; Kremmer, *De catalogis heuremutum,* Leipzig, 1890; A. Wendling. *De peplo aristotelico guxstiones selecta*·,Strasbourg, 1891. Pour plus amples indications, Bardenhewer, *Geschichte der attfc. LUI.,* t. il, p. 44, 45, qui souscrit â la très juste observation de Kœtschau : que ces recherches « par les contradictions qu'elles provoquent, auront pour résultat de stimuler les chercheurs plutôt que de fournir sur lel ou tel problème des résultats assurés ». Voir P. Kœtschau, *Theol. Litteraturzeitung,* 1901, p. 415-421, et de Paye, *op.cit.*. p. 312-316: *Appendice: Les sources de Clément,* bon résumé bibliographique et critique.

tir. ATTITUDE APOSTOLIQUE ET PttÉOCCÜPATIONS MOEai.es. — Dans sa préoccupation de plaire aux Grecs et aux chrétiens cultivés, de s'assimiler tout ce qu'il y avait d'assimilable dans leur philosophie, Clément sut pourtant ne s'inféoder â aucune école : ce qu'il appelle la philosophie, ce n'est ni le stoïcisme, ni le platonisme, ni l'épicurisme, ni l'aristotélisme. *Strom.,* I, c. vu, *P. G.,* t. vin. col. 732; cf. VI, c. vu, *P. G.,* t. ix, col. 277. Il ne fut point non plus un éclectique, au sens habituel du mol, quoiqu'on en aitdit. Winter, *Die Ethik des Clemens vonAlexandrien,* Leipzig, 1882, p. 48 sq. Il fut surtout un *moraliste,* un *pédagogue,* voulant faire l'éducation de ses contemporains, et pour cela, leur parler une langue familière; il fut surtout un *apôtre,* soucieux de prosélytisme, autant et plus que d'exactitude théologique. Il ne nous a d'ailleurs laissé aucun traité de théologie dogmatique proprement dite. Même dans les Stromales, il est visible que sa préoccupation est tout autre : propédeulique, apologétique, surtout morale; ce qui ne l'empêche pas de rattacher habituellement au dogme toute cetle théologie morale.

Il fut surtout un apôtre, soucieux de se faire tout à tous, un *missionnaire,* c'est l'expression de Bigg, *op. cil.,* p. 47, reproduite par de Faye, un missionnaire parfois emporté bien loin par son zèle. Et précisément ce zèle apostolique, ce souci de se faire tout à tous, suivant I Cor., IX, 22, lui dicte sa méthode, lui inspire son habitude d'envelopper sa pensée chrétienne d'expressions familières à l'esprit grec. *Strom.,* V, c. Ht, *P. G.,* t. ix, col. 37.

S'il va plus loin que le simple usage d'une terminologie, s'il essaie de traduire la conception chrétienne en conception grecque équivalente, c'est qu'il croit toujours possible de découvrir des points de contact; il pense que la sagesse humaine, si imparfaite qu'elle soit, peut toujours servir à traduire la pensée divine ; que même là où elle déraisonne, on peut s'accommoder à ses égarements, *arguer ad hominem.* A l'insensé il faut répondre suivant sa folie, ἈποχρίΟ τι, φ-,σ'ιν !, Σαϊ.ομών, τω μωρῷ ἐχ τῇ μωρία αὐτοῦ; avec référence à I Cor., ix, 22; Rom., in, 29, 30. *Ibid.*

Il est vrai, de pareilles condescendances sont périlleuses; ces transpositions, ces traductions de la pensée divine en pensée humaine exposent à des contre-sens; à force de rapprocher des choses lointaines.on s'expose à des assemblages disparates, incohérents. Cela est arrivé plus d'une fois à Clément : il juxtapose l'élément rationnel et l'élément divin plus souvent qu'il ne les systématise dans un tout cohérent.

C'est d'ailleurs le moins systématique des hommes. L'enthousiasme du missionnaire est bien sa caractéristique morale. Il éclate dans des pages admirables, telles que la péroraison du *Prolreptique :* « Les historiens de la pensée de Clément n'exploitent guère des passages comme ceux-là. On peut passer rapidement. Et cependant a-t-on raison?... Est-il plus chrétien que philosophe ou plus philosophe que chrétien, voilà la question que l'on se pose, et l'on ne tiendrait pas compte de ces passages... » De Faye, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1898. p. 61,62.

/v. *piirsiONOMIE intellectuelle.* — A foules les circonstances sociales et à toutes les particularités individuelles qui expliquent le caractère de Clément, il convient d'en ajouter une importante pour rendre compte de son œuvre ; *la forme même de son intelligence.* Cf. de Faye, *op. cil.,* c. vu. *La physionomie intellectuelle de Clément,* p. 112-115. Pour expliquer l'allégorisme outrancier de notre écrivain, on a beaucoup parlé de l'intluence de Philon. A côté de celte raison, partiellement explicative, il convient de faire une part, encore peut-être plus grande, à l'originale mentalité de l'écrivain chrétien. De là. sans doute, les *bizarreries et le désordre des Stromales,* lout autant que leur beauté et puissance; de là encore, le *procédé* habituellement *allégorique ou analogique.* Il suffit de lire quelques pages des Stromales pour voir combien Clément a l'esprit synthétique, comme il voit *tout au concret,* combien grande est sa difficulté d'abstraire pour analyser, de dégager nettement les éléments essentiels : « C'est la moins simpliste des intelligences... Son imagination n'évoque jamais que des objets complexes, multiples, chargés d'accessoires... Ses idées sont très précises... Mais, encore une fois, il les voit toutes ensemble et d'un seul coup. Cela lui suffit. » De Faye, *loc. cit.,* p. 113.

L'habitude du procédé analogique est en rapport étroit avec ce tempérament intellectuel : non seulement l'analogie au sens précis et rigoureux, fondée sur des rapports intimes et naturels, montant du monde visible au monde invisible par les voies normales, en vertu de connexions logiques, mais analogies lointaines et imparfaites, le plus souvent superficielles, et donnant lieu à des spéculations fantaisistes.

Tout cela, du reste, était compris sous le terme général *d'allégorie.* Ainsi entendue, *l'allégorie était depuis longtemps à l'ordre du jour.* Cf. Siegfried, *Philo von Alexandria,* Leipzig, 1875, p. 9-27. A son aide, les philosophes grecs, stoïciens, péripatéticiens et autres, à l'envi, s'efforçaient de trouier dans Homère le germe de leurs théories favorites. Les Juifs alexandrins appliquèrent à la Bible les mêmes procédés : ce fut un Juif péripatéticien, Aristobule, qui le premier crut à la possibilité de montrer la philosophie grecque dépendante de Moïse et des prophètes. *Strom., V,* c. xiv, *P. G.,* t. ix, col. 145. Cf. Shield, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* Mayence, 1888, t. I, p. 184; Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, 1881, t. ni *b,* p. 259. Il utilisa l'allégorie stoïcienne. Siegfried, *loc. cit.,* p. 25. Vint ensuite Philon qui poussa si loin l'abus de l'allégorisme, faussa le sens de la révélation, dénatura l'esprit de la religion juive, exerça de profondes influences sur la littérature judéo-biblique, Siegfried, *loc. cil.,* p. 278-302, sur le monde alexandrin, Richter, *Netiplatonische Sludien,* Halle, 1867, fasc. 1, p. 34-43, sur la morale de Plolin et jusque sur la pensée chrétienne.

Clément devait difficilement se garder de pareilles influences, d'un fieritage transmis par des prédécesseurs si illustres, d'un ensemble de procédés, d'une méthode qui s'identifiait avec toute la culture intellectuelle de ce temps.

v. *eéputa Ttotr posthume : ηοι τηιχE et sainteté.* — Des les ni", IV" et v» siècles, de nombreux et imposants témoignages sont rendus en faveur de la science, de

l'orthodoxie, de la vertu et parfois de la sainteté de Clément. Zahn signale, avec références à l'appui, que « des auteurs appartenant à des courants de doctrines opposées, tels que Cyrille et Théodoret, s'accordent à le louer ». *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons,* t. ut, *Supplementum Clementinum,* Erlangen, 1881, p. 141. Sans parler des louanges d'Eusèbe, que l'on pourrait, à la suite de Benoit XIV, considérer comme suspectes, voir notamment les témoignages de saint Alexandre de .Jérusalem, de saint Epiphane, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Jérôme, de saint Jean Damascene, etc., *P. G.,* t. vm, col. 33-49; Preuschen, dans Harnack, *Ueberlieferung,* t. i, p. 296; Stahlin, *Die Griechischen chrisllichen Scliriflsteller der ersten drei Jahrhunderle, Clemens Alexandrinus,* Leipzig, 1S05, p. ix-xvi, moins complet.

Photius le premier éleva une voix discordante. Il dit avoir relevé, dans les Ilypotyposes principalement, cinq erreurs : l'éternité de la matière; le Fils considéré comme une créature (sur ce point, le témoignage de Photius est confirmé par Rufin; cf. S. Jérôme, *Apologia adversus libros Ihifiui,* l. Π, '17, *P. L.,* t. xm, col. 439); une théorie de l'incarnation entachée de docétisme, el s'appuyant sur le λόγο προφορικό à l'exclusion du λ.όγο ἐν8:ά0ε:ο ; la métempsycose et la pluralité des mondes. *Bibliotheca,* cod. 109, *P. G.,* t. cm, col. 384.

Sur l'appréciation de ces griefs, les critiques postérieurs sont loin de s'entendre. A partir du xvn» siècle, ils sont en désaccord. Voir Benoit XIV, *loc. cit.* La discussion concerne, d'une part, le sens très obscur du décret du pape Gélase, Thiel, *Epistolæ pont. rom. genuine,* p. 461, d'autre part, la valeur des accusations portées par Photius. Gélase condamne *opuscula alterius Clementis Alexandrini apocrypha.* Les bollandistes, t. iv julii, p. 12, n. 27, pensent qu'il s'agit d'un autre Clément. Benoit XIV juge néanmoins que ce décret autorise de graves soupçons : *Cum non levem de Clementis operibus ingerat suspicionem censura decreti Gelasiani,* et il rejette, comme moins vraisemblable, l'interprétation donnée par quelques auteurs, au mot *apocrypha :* ouvrages interdits *à la lecture publique, ne devant être lus qu'avec réserve.*

Sur la valeur des accusations portées par Photius, la controverse était déjà vive au xvttl· siècle. Voir dans Benoit XIV, *loc, cit.,* les opinions respectives des divers historiens ou théologiens.

Voir Benoit XIV, bief *Postquam intelleximus,* du !" juillet 1748, adressé au rai de Portugal, et inséré en liste de son édition du martyrologe romain, Rome, 1749; Alban Butler, *Vie des Pires et des martyrs* (au 4 décembre); Zahn, *Supplementum Clementinum,* p. 1411 sq. ; Ch. Bigg. *The Christian platonists of Alexandria,* Oxford. 1886, p. 269 sq.; W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien,* Paderborn. 1903, p. 26, 58 sq.; Ilort, *Clement of Alexandria, Miscellanies,* Londres, 1202, t. vit, Introduction, c. iv, p. lx-lxl

La valeur et la signification des termes qui attestent sa sainteté peuvent être contestées. Cf. Benoit XIV, *loc. cil.,* p. xiv. Quoi qu'il en soit, divers martyrologes, à la suite d'Usuard, admettaient en sa faveur cette tradition, et indiquaient sa fête au 4 décembre; l'Eglise de Paris la célébrait à celte date. Sur l'avis de Baronius, Clément ne fut point admis au martyrologe romain, révisé par Clément VIII, et Benoit XIV maintint celle décision, sans trancher absolument la question de doctrine et de vertu, *non ut Clementis Alexandrini laudibus quidquam detrahamus... quidquid sit de ejus doctrina ac probitate,* p. xn, mais pour des raisons d'opportunité, qui sont les suivantes, p. xil-xv: sa vie trop peu connue, aucune trace de culte public rendu dans l'Eglise, doctrine pour le moins douteuse et suspectée par divers historiens ou théologiens.

Vue d'ensemble et résumé. — Bardenhewer. *Geschichte der althirchlichen Literatur,* Fiibourg-en-Brisgau, 19j3, t. u, p. 1-13, les Alexandrins; p. 13-15, Pantène; p. 15-40, biographie de Clément, sa culture, sources qu'il a utilisées ; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten Jahrhunderten,* 2·édit., Frlbourg-en-Brisgau et Leipzig, 1895, p. 100-107; *Clemens of Alexandria,* dans *The Church quarterly review,* Londres, 1904. t. LVilL p. 848-371; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Éylise,* Paris, 1906, t. I. p. 332-340,

Discussions chronologiques — Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur,* t. il, p. 2-7, réunit et compare les données sur lesquelles s'appuie la chronologie des faits principaux de la vie de Clément: témoignages de Jules Africain, Hippolyte. Alexandre de Jérusalem, Eusèbe, Épiphane, ceux de Clément lui-méine dans le Pédagogue et les Stromates ; p. 9-16, discussion très serrée sur la chronologie de ses œuvres.

Pour les détails. — Winter, *Die Elhilc des Clemens von Alexandrien,* Leipzig, 1882, Introduction, p. 1-10; Zahn. *Forschungen zur Geschichte des neutest. Fanons und der oltkirchl. Literatur,* Erlangen, 1884, t. ut, *Supplementum Clementinum,* p. 156-176; Bigg, *The Christian platonists of Alexandria,* Oxford, 1886, p. 45-52, sa vie, son caractire, son amour des lettres et de la philosophie, sa position moitié rationaliste, moitié mystique; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au n* siècle,* Paris, 1898, Introduction, p. 1-35, l'Égltse chrétienne à la fin du u· siècle, biographie de Clément; p. 117-161, les *simpliciores,* ce que Clément entend par *philosophie;* Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien,* Paderborn, 1903, Introduction, p. 1-65, civilisation alexandrine, les Juifs, l'aliégorisme, l'influence de la philosophie, biographie de Clément, son érudition, sa réputation d'orthodoxie et de sainteté; Hort et Mayor, *Clement of Alexandria, Miscellanies,* Londres, 1902, t. vu, Introduction, p. xxn-xi.ix, influence de la philosophie grecque sur la théologie et la morale de Clément; p. l-lx, Clément et les mystères; p. lxi-i.xiv, la réputation de Clément; fixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1905, p. 46-60, le judaïsme alexandrin et la Diaspora. Voir Alexandrie *{École chrétienne dj,* t. l, col. 805-824.

IL Manuscrits et éditions, — z. *manuscrits.* — L'histoire des manuscrits et autres sources fragmentaires a été établie par Harnack, von Gebhardt, Zahn et surtout par Slâhlin, dans *Beilrâge zur Kenntniss der llandschriflen des Klemens Alexandrinus,* Nuremberg, 1895; et dans *Cnlersuchungen über die Scholien :u Klemens Alexandrinus,Nuremberg,* 1897. Cf. E. de Faye, *op. cit.,* les manuscrits, p. 303-305; le texte, p. 308-310. Il est maintenant acquis que lous les manuscrits connus dépendent du célèbre *codex* d'Aréthas, évêque de Césarée en Cappadoce, manuscrit ordinairement désigné par la lettre P. Bibliothèque nationale, n. 451. Cf. Barnard, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur,* Cambridge, 1897, Introduction, p. ix-xxvm, où on trouvera une élude complète et neuve de la tradition du texte de Clément.

il. ÉDITIONS. — P. Victorius, Florence, 1555; F. Sylburg, Heidelberg, 1592; D. Heinsius, Leyde, 16'14, contenant une traduction latine d'Hervet antérieurement parue à Florence, 1551 ; réimpressions de l'édit. Heinsius à Paris, 1629, 1641, et à Cologne, 1688. La meilleure des anciennes éditions est celle de l'évêque anglican, J. Potier, Oxford, 1715, enrichie de notes précieuses; réimpressions par Fr. Oberlhûr, SS. *Patrum opera polemica, opera Patrum græcorum,* Wurzbourg, 1778-1779, t. iv-vi; Klotz, *Bibl. sacra Patrum Ecclesiæ græcæ,* Leipzig, 1831-1834; Aligne, Paris, 1857, *P. G.,* t. vm, ix. L'édition Dindorf, 1869, Oxford, très défectueuse, a été sévèrement critiquée. Slâhlin vient de donner le Ier volume, comprenant le Protreptique elle Pédagogue, de l'édition comprise dans la collection : *Die Griechischen chrisllichen Schriftstellerder erstendrei Jahrhunderle,* Leipzig, 1905. Ce volume comprend une introduction relative aux manuscrits, à la tradition littéraire indirecte, aux éditions et traductions; le texte, el les scolies du scribe Baanes et de l'évêque Aréthas.

111. Activité littéraire, — Outre le Protreptique, le Pédagogue et les VII Stromates (voir plus loin leur analyse' et les problèmes que soulève leur trilogie), on a de Clément quelques autres ouvrages ou compilations :

t. DES HYPOTYPOSES ou Esquisses, υποτυπώσει. C’était, en huit livres, une suite de remarques sur divers passages de l’Écriture sainte. Eusèbe, *II. E.,}.* VI, c. xiii, xiv, *P. G.,* t. xx, col. 548, 549; Photius, *Bibl.* cod. 109, *P. G.,* t. cm, col. 384.

On en trouve de nombreux fragments dans Eusèbe, *11. E.,* l. I, c. xii; l. II, c. i, ιχ. xv; l. VI, c. χιv, *P. G.,* t. xx, col. 117, 136, 157, 17'2, 549; dans Œcumenius, *Commentarii in Acta apostolorum, in omnes Pauli epistolas, in epistolas catholicas omnes,* Paris, 1631 : *P. G.,* t. ix, col. 745 sq. En outre, il existe un fragment considérable, traduction latine d’origine inconnue, mentionné par Cassiodore, *De institutione,* 1.1, c. vin, *P. L.,* t. lxx, col. 1120, et intitulé : *Ex opere Clementis A lexandrini, cujus titulus est* περὶ υποτυπώσεων, *de scriptionibus adumbratis.* Zahn en a donné une nouvelle édition dans *Forschungen,* t. ni, p. 79 sq.

Ce fragment contient des commentaires sur quatre Épilres : l Pet., Jud., I et II .loa. Mais d'après le témoignage d’Eusébe et de Photius, le texte original devait s’étendre â la Genèse, l’Exode, les Psaumes, l’Ecclésiastique, les Actes des apôtres, les Èpîtres de saint Paul et toutes les Epîtres catholiques, et en outre, l’Epitre de Barnabé et l’Apocalypse de Pierre. M. l'abbé Mercati a découvert dans le manuscrit Vaticanus 354 un fragment des Hypotyposes. cité comme scholie marginale de Matth., vin, 2, dans lequel Clément parle d’un apocryphe inconnu, peut-être l’Évangile des Ébionites. *L'n frammenlo delle Ipoliposi di Clemente Alessandrine,* dans *Sludi e testi,* t. xn, p. 3-15. A. Harnack a conjecturé que Clément y utilise un renseignement tiré de Papias. *Ein nettes Fragment aus den Hypotyposen des Clemens,* dans *Site. Ber. der K. preuss. Akademie der Wissenschaft,* 1904, p. 901-908. Dom Chapman a prétendu que le canon de Muratori était un extrait du Ier livre des Hypotyposes. *L'auteur du canon muralorien,* dans la *Bevue bénédictine,* t. xxi, p. 240-264, 369-374. Photius a sévèrement apprécié les Hypotyposes, voir col. 141.

Éditions. — M. de la Bigne. Paris. 1575; Migne, *P. G.,* t. ix, col. 729-740; Dindorf, *Clem.* «ter. *opera,* Oxford, 18C9, p. 479-489; Zahn,dans *Forschungen,* t. ni, p.79-92. Voir aussi dans Zahn, *op. cit.,* p. 93-103, des remarques sur les *Adumbrationes;* p. 64-78. la collection des fragments grecs: p 130-156, une tentative de reconstitution de l’ouvrage. Cf. E. de Paye, *op. cit-,* p. 35-38; Bardenhewer, *Gesch. der allkirch. LU.,* t. n, p. 49.

ff. *QUIS dives salvetur.* — C’est une homélie sur Marc., x, 17-31, destinée surtout à expliquer ces paroles du Sauveur : *Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'enlrer au royaume des deux. — Exorde. P. G.,* t. ix, col. 604-609. — Nécessité d'une doctrine sûre. Les paroles du Christ : *Facilius est...,* sont en général mal comprises. Clément va prouver que nulle situation n’est à craindre pour ceux qui observent les commandements.

Jn partie, P. G., t. ix, col. 609-632. *Sens des paroles du Christ.* — Ne pas prendre ces paroles charnellement, σαρκιζiκ, mais selon l’esprit. Convenance de la question et de celui à qui on la fait; la connaissance du Dieu bon par Jésus-Christ, son Fils, est capitale pour le salut. Sens de ces paroles : *Vade, vende...;* pauvreté spirituelle. Conclusion : Les richesses ne sont, de leur nature, ni bonnes, ni mauvaises, mais selon l’usage qu'on en fait; comme le corps humain, elles sont un moyen.

JB partie. A quelles conditions les richesses sont un moyen de salut. — Le véritable amour du prochain, d'après la parabole du Samaritain; peinture de la charité chrétienne, éloquentes exhortations à la pratiquer. Le Christ est mort pour nous, nous devons nous dépouiller pour nos frères. Par la véritable pénitence, le riche peut entrer dans le ciel.

En guise de *péroraison,* émouvante histoire du jeune homme, devenu bandit, que saint Jean poursuit jusqu'à ce qu’il l’ait ramené à l’Église.

Éditions et traductions. — Cette homélie fut éditée pour la première fois par Ghisleri, *In Jeremiam prophetam commentarii lit,* Lyon. 1623, p. 262-282. Autres éditions a Utrecht, 1816: Kœnigsberg, 1831 : Leipzig, 1861 : Frihourg-en-Brisgau. 1893, dans *Sammlung ausgeivühlter Kirchen und Uogmengeschichtl. Qucllenschriftcn,* fasc. 6; P. M. Barnard, *Texts and Studies,* Cambridge, 1897, t. v, fasc. 2, résume dans son introduction les travaux de Stahlin et les siens propres, relativement aux manuscrits de Clément; cette édition est faite d'après un manuscrit de l’Eseurial. prototype du *Vaticanus.*

Les auteurs subséquents, les anthologies citent fréquemment te *Guis dives.* Sur ces citations, cf. Zahn, Fur.se/iiiugen, t. m, p. 30: Preuschcn dans Harnack, *op. cit.,t.* I, p. 315; Holl, *Fragmente vornicünischen Kirchenvüter aus den Sacra Parallela,* Leipzig, 1899, p. 112-117; E. Schwartz, *Zu Clemens,* Ϊ‹; i σωζόριvv; ζλνὐσ,ο;, dans */termes,* 1903, t. xxxviti. p. 75-100 (tradition du texte). Trad, française : de Genoude, 1846: trad, alternande: Hopfenmüller, Kempten, 1875; trad, anglaise : Barnard, Londres, 1901.

m. le viiF stromate; les excerpta et les eclog.e, voir plus loin la trilogie, problèmes relatifs à sa composition.

IV. AUTRES ÉCRITS QUI NB NOUS SONT POINT PARVENUS. — Bardenhewer, *Geschichle,* t. n, p. 51-56, en a dressé un inventaire succinct et complet.

Un Περὶ τοὺ πάσχα, sur la Pâque, plusieurs fois cité par Eusèbe, *II. E.,* l. IV, c. xxvi; l. VI, c. xm, *P. G.,* t. xx, col. 323, 548, 549, composé â l’occasion des controverses des quartodécimans. et de l'écrit de Mélilon de Sardes. Un fragment du *De paschale* a été publié dans *Texte und Untersuchungen* de Harnack et de von Gebhardt, t. xvn, fasc. 4, p. 48 sq. Voir Zahn, *op. cil.,* I. m, p. 32 35 ; Preuschen, *op. cit.,* t. I, p. 299.

Un Κανὼν ἐκκλησιαστικὸ η προ τοὺ ἰουδαΐζοντα. On ne sait pas précisément les points de doctrine qui y étaient visés. H était dédié à Alexandre, et â en juger par son litre, il semble se rattacher à la controverse pascale. Voir Zahn, *op. cil.,* t. ut, p. 35; Preuschen, *op. cit.,* t. I,p. 300; Kattenbusch, *Das aposlolicheSymbol* Leipzig, 1897, t. n *a,* p. 175.

Des Διάλεξε:; περὶ νηστεία καὶ περὶ καταλαλιά. Eusèbe, *H. E.,* l. VI, c. xm, *P. G.,* t. xx, col. 548. Probablement Eusèbe en cet endroit mentionne deux écrits distincts.

Une exhortation à la persévérance, adressée à de nouveaux baptisés, Ὁ προτρεπτικὸ προ υπομονὴν ἤ προ τοὺ νεωστὶ βεβαπτισμένου, mentionnée par Eusèbe, *B.E.,* I. VI, c. xm, P. G., t. xx, col. 548, etsignaléepar Barnard dans le manuscrit de l’Eseurial. Cf. P. M. Barnard, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur, p.* 47, 50.

Un écrit sur le prophète Amos, Eι τον προφήτην Ἀμώ, mentionné par Palladius, *P. G.,* t. xxxiv, coi. 1236; et un autre sur la providence, Περὶ πρoνoια, cité par quelques écrivains à partirdu vit'siècle. Sur ces deux écrits d’authenticité douteuse, voir Bardenhewer, *loc. cil.;* Zahn, *loc. cit.,* p. 39-44; Barnard, *loc. cit.,* p. 50.

Sur la très problématique existence d’un Λόγο περὶ ἐγκρατεiα et d’un γαμιζ'ο Λόγο, cf. Bardenhewer, Zahn, Preuschen, *loc. cit.,* et Wendland, dans *Theolog. Lileraturzeilung,* 1898, p. 653.

Sur divers écrits que Clément annonce, ou bien auxquels il fait allusion dans ses ouvrages, Stromates futurs ou ouvrages indépendants, Ἀρχαί, Θεολογία, Περὶ ἀναστάσεω, Περὶ πρoηteiα, Περὶ ψυχή, Περὶ τή ανθρώπου γενέσεω, Περὶ γενέσεω κόσμου, cf. Zahn. *Forschungen,* t. m. p. 38, 45-47; Preuschen dans Harnack, *op. cit.,* p. 301-308; de Faye, *op. cit.,* p. 79-84, 110; at le résumé deces auteurs dans Bardenhewer, *op. cil.,* p. 54-56.

III. La Trilogie. — *t. problèmes que soulève l’étude de sa composition.* — 1° *L'existence du* Διδάσκαλο ; *le rapport chronologique du Protreptique el des Stromales; les hypothèses de Faye et Ileussi.* — Au premier abord, il est assez naturel de considérer le

Protreptique, le Pédagogue et les Stromates comme les trois parties d'un ensimble, comme la réalisation d'un plan plusieurs fois indiqué ou formellement annoncé par Clément : conduiregraduellementson disciple du paganisme au christianisme, voir *Peed.,* 1.1, c. i, *P. G.,* t. vin, col. 2i9, qui rappelle le Protreptique et résume la mission du Logos : προτρέπω-/, παιδαγωγών, ἐκδιδάσκων, *P. G.,* t. vin, col. 252; *Strom.,* VL c. i, *P. G.,* t. ix, col. 208, qui se réfère expressément aux trois livres du Pédagogue. E. de Faye, *Clement d'Alexandrie,* p. 78-86 : *Le maître* ou la troisième partie de l'ouvrage de Clément; p. 87-98 : les *Stromates;* p. £9-111 : *bu véritable caractère des Stromales,* a émis cette hypothèse que les Stromates ne seraient point la troisiime partie projetée et annoncée, mais une préparation à cette troisième partie. D'après divers passages, de Faye, p. 49, note 2, Clément avait l'intention de donner à celle-là le litre de Διδάσκαλο . Les Stromates ne seraient alors qu'une digression, destinée à préparer les esprits. en justifiant les nouveautés de sa méthode et de son exposition dogmatique. L'auteur de celle hypothèse s'appuie encore, d'une part, sur l'allure générale de la rédaction des Stromates, et d'autre part, sur l'interprétalion d'un passage important. — I. *Rédaction des Stromales :* pour le */and,* ce n'est pas l'enseignement dogmatique el didactique du maître, c'est encore un traité propédeutique, apologétique, c'est surtout une discipline morale; pour la *forme :* défaut de cohésion intentionnel et systématique; l'auteur, mis en suspicion par les *simpliciores,* attaqué sans doute aussi par les philosophes, a senti le besoin de justifier sa méthode, et pourtant de n'écrire que pour un nombre restreint de lecteurs. — 2. *Interprétation d'an passage important:* préface du IV· livre, *P. G.,* t. VIII, col. 1213, 1216. A la fin de cette préface, Clément annonce uu autre ouvrage, qui serait, d'après de Faye, le Διδάσκαλο . Pour la critique de celte hypothèse et des raisons données à l'appui, voir P. Lejay, *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1900, t. V. p. 170; lleussi, *Zeitschrift für icissensch. Théologie,* 1902, t. xi.v, p. 465 sq.

Ce dernier critique est arrivé par ses études à une conclusion très divergente, d'une part, des conclusions de M. de Faye, d'autre part, de l'opinion jusqu'alors indiscutée, relativement au plan de la Trilogie, et à l'ordre chronologique de ses parties. Tout en n'admettant pas que Clément eut projeté et désigné sous le nom de Διδάσκαλο , autre chose que les Stromates — ni que les Stromates fussent une digression hors d'œuvre, il conclut néanmoins que les quatre premiers livres des Stromates ont été composés avant le Pédagogue, suivi lui-mèine des Stromates V-VII. Il parvient à cette conclusion. en discutant les passages de Clément, allégués par de Faye, et en montrant que pour le *fond,* les Stromales répondent bien au programme que devait remplir le Διδάσκαλο — que pour la *forme,* la diversité de composition entre Stromates I-1V et Stromates V-VII s'explique précisément par l'intervalle de temps écoulé, par la publication, dans cet intervalle, du Pédagogue : celui-ci facilitait la tâche assumée, de présenter le Λόγο comme maître. Cf. A. Harnack, *Die Chronologie,* Leipzig, 1904, t. n, p. 9-16; Bardenhewer, *Geschichte der allkirchlichen* Lit., 1903, t. it, p. 27-29.

2° *Le VIII· Stromale; les Excerpta, et les Eelogæ.* — Eusèbe, *II. E.,* I. VI, c. xin, *P. G.,* t. xx, col. 545; et Photius, *bibliotheca,* cod. 11 I, *P. G.,* t. cm, col. 385, attribuent à Clément un VIII' Iivre des Stromates; en fait, le *Florentinus,* base du texte des Stromates, contient un livre VIII", petit traité de dialectique relatif à la méthode logique, aux définitions et aux preuves, aux genres et aux espèces, etc. Aucune entrée en matière, ni conclusion; pas de référence aux autres Stromates. Il est suivi, dans le *Florentinus,* de deux autres textes: Ἐκ των Θεοδότου και τῇ ανατολικῄ καλούμενη διδασκαλία κατὰ τοὐ Οὐαλεντίνου χρόνου ἐπιτουαι, Extraits des écrits de Théodote et de l'école orientale du temps de Valentin, et Ἐκ τών προφητικών ἐκλογαι, Morceaux choisis des prophètes. Zabn, *Supplementum Clemenlinum,* p. 104-130, a étudié ces trois textes et émis l'hypothèse qu'ils étaient des extraits tirés du véritable VIII*Stromate par un compilateur subséquent. Celte hypothèse n'a pas trouvé crédit. P. Ruben, *Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto,* pense que les *Excerpia* sont une compilation faite par Clément lui-même, en vue d'un ouvrage dogmatique. .l. von Arnim, *De octavo Clem. Strc.matorum libro,* Rostock, 1894, adoptant celte manière de voir, l'étend aux *Eelogæ,* et au VIII' Stromale lui-même; ces trois textes ne seraient qu'un ensemble de matériaux, préparés par Clément. Celle vue est adoptée par Ma" Duchesne. *Histoire ancienne de l'Eglise,* Paris, 1906, t. i, p. 337, note. Voir Ch. de Wedel, *Symbola ad Clementis Alexandrini Stromatum librum Vlll interpretandum,* Berlin, 1905.

it. sOMJJ.tinES;A.v.iLrsES. — 1» *Sommaires succincls du Prolreptique et du Pédagogue.* — I. *Protreptique.* — Tirant son exorde d'une gracieuse légende grecque, Clément proclame la nécessité de prêter l'oreille à un chant nouveau, celui du Verbe, c. I. — Critique du paganisme : oracles et mystères; les dieux, leur immoralité, leur origine humaine; le culte, les sacrifices, les images, c. n-iv. — Les philosophes et poètes; leurs idées très diverses sur la divinité, pourtant des lueurs de vérité, c. v-vn. — Il est temps d'écouter les prophètes hébreux inspirés du Saint-Esprit, c. VIII. — Motifs de conversion : justice et bonté de Dieu, c. ix. — Transcendance du christianisme comparé aux criminelles coutumes el aux absurdes croyances qu'on voudrait défendre au nom de la tradition, c. x. — Morale et institutions bienfaisantes apportées par le Christ, c. XI.

Exhortation à écouler le Christ, à fuir la vie païenne, à vivre dans le culte el la familiarité de Dieu, c. XII.

2. *Pédagogue. — Livre I.* — Explication du litre : Après l'exhortation, doit venir la pédagogie, ou correction des mœurs, guérison de l'âme, c. I. — Le vrai pédagogue est le Christ, Dieu fait homme, très doux, très puissant pour nous guérir, c. n. — Vraiment Dieu, il remet les péchés, secourable à tous, aux femmes aussi bien qu'aux hommes, c. ni, iv. — Ce que sont les enfants que le Christ vient élever; il ne s'agit point de l'âge, mais de la simplicité des mœurs; l'Ecriture leur donne ce nom, qu'il ne faut point prendre en mauvaise part ; le baptême constitue un état de perfection. Pourquoi et comment l'apôtre parle du lait des enfants; diverses considérations mystiques et allégoriques, c. v, vi. — Notion plus complète du pédagogue et de la pédagogie, c. vu. — Identité de la justice et de la bonté; c'est le même Dieu, le même pédagogue, qui menace et qui sauve, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, c. vin-xii. — Est moral ce qui est conforme à la raison droite; est péché le contraire, c. XIll.

Livres II el III. — Préceptes minutieux, relatifs aux aliments, au mobilier, au repos, au rire, aux paroles déshonnêtes, aux parfums et aux couronnes, au sommeil, aux rapports conjugaux, à la mise trop recherchée, aux bains, etc.

Hymne au Sauveur composée par Clément; et hymne au Pédagogue, attribuée par Slâhlin, *Vntersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus,* 1897. p. 48, à l'évêque Aréthas de Césarée.

2' *Stromates 1-VII. Exposition analytique du mouvement des idées.* — « Les Stromates passent encore maintenant pour des miscellanées. On verra par l'analyse qu'il y a beaucoup d'exagération dans cette opinion. Il y a un plan, ou plus exactement un enchainem, n' des matières dans les Stromates. » De Faye, *op. cit.,* p. 90. Les grandes lignes sont les suivantes : Le I'r Stromale est une *introduction* relative surtout à la *méthode*

apostolique, doctrinale, apologétique. Les Stromates II-IV concernent la *foi,* les *vertus* et la *morale* chrétiennes. Les StromatesV et VI traitent de la *connaissance religieuse,* chez les Grecs et chez les barbares. Le Stromate VII dépeint le gnostique comme *ideal de l'homme religieux.*

Le *litre,* d'après Eusèbe, *II. E.,* I. VI, c. xm, *P. G.,* t. xx, col. 548, d'après Photius, *Bibliotheca,* cod. Ill, *P. G.,* t. cm, col. 386, et d'après la conclusion des Ier, IIe, III»et V» Stromates,serait le suivant: Τίτου Φλαυίου Κλήμεντο τῶν κατά την αληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν υπομνημάτων στρωματεῖ , Tapisseries de commentaires gnosliques, selon la vraie philosophie, de Titus Flavius Clemens.

Ir Stromate. — a) Droit d'écrire, apostolat doctrinal. — Au prédicateur de la vérité on ne peut dénier le droit d'écrire accordé à des écrivains mauvaisou futiles; la doctrine est une paternité, le vrai, un bien que l'on communique volontiers. *P. G.,* t. vin, col. 688. La gnose doit être propagée, telle est l'intention du Christ, col. 689; mais il faut prudence et discernement: conditions exigées chez le maître et le disciple, col. 692; louanges de l'apostolat exercé par la parole et par la plume, col. 693, 696. Éloge des maîtres de Clément; il plaide pour ses écrits, trop faibles si on les compare aux leurs, col. 700, 701.

6) *La méthode et les adversaires.* — Sa méthode est traditionnelle, en partie ésotérique; pour gagner les intelligences, il usera des meilleures données de la philosophie grecque, col. 705. — Procédé légitime en soi, bon contre les sophistes; raisons en faveur d'une certaine obscurité, col. 709-713. — Fausse et vraie sagesse; l'hellénisme prépare au christianisme; ce qu'est la philosophie, col. 716-733. — Nécessité et possibilité de la foi, col. 733. — Réfutation des sophistes, des ennemis de la philosophie, qui la disent mauvaise ou simplement inutile, col. 736-741. — Simplicité et pureté d'intention de l'apologiste; pas de nouveautés, pas d'arlilices de style, col. 744, 749. — Doctrine de la providence, critérium d'une vraie doctrine, col. 749. — Suivant l'ordre du Christ, Clément enseignera la vraie gnose, cachée seulement aux indignes, col. 753.

c) Hébreux et païens : doctrines communes, origine unique, secours providentiel. — La vérité est une, dispersée dans les sectes; histoire de la philosophie grecque, col. 753-765; origine hébraïque de la philosophie et des arts : les « voleurs », Joa., x, 8, venus avant le Sauveur, col. 768-801. — Parcelle de vérité qu'on trouve dans la philosophie, secours providentiel, col. 885-812. — Dans quelles limites la philosophie est l'auxiliaire de la révélation, col. 813-817.

d) Chronologies et parallèles. — Antiquité de Moïse; chronologie des chefs et des prophètes Israélites comparée à celle des rois et philosophes étrangers, col. 820-869. — Les sages du paganisme étaient sous l'influence de causes naturelles, les prophètes hébreux sous l'influence divine, col. 869-872. — Dissertations chronologiques, col. 872-889. — Version des Seplante, col. 892, 893. — Histoire de Moïse, sagesse de ses lois, apologie de leur sévérité, col. 896-291. — Une étude rationnelle peut en donner l'intelligence; fables puériles des Grecs, col. 924-928.

11" Stromale. — a) Préambule. — La tâche qui s'impose à Clément : montrer les plagiats des Grecs, ce qui l'amènera à parler de la foi et des autres vertus, de l'usage des symboles, col. 932-933.

b) La foi. — La sagesse a divers chemins pour conduire à la foi; elle-même, la foi conduit â la vérité. Programme de la vraie sagesse : la θεωρία φυσική, puis la contemplation des νοητά. On arrive ainsi à la connaissance du Maître de l'univers, très lointain et très proche ; grandeur des mystères, dont la connaissance est chose réservée. —Que la foi est volontaire, principe d'activité morale et de connaissance stable, non soumise au déterminisme des causes naturelles, soutenu par Basilide, col.933-941. — Diversinodes de connaissance,supériorité de la foi qui atteint les principes, la région spirituelle, col.944,945. — Elle est une anticipation, πρόληψ:;, nécessaire avant toute science, une obéissance, ὑπακοή, nécessaire à foute discipline : *Nisi credideritis, non inlelligelis,* col. 948, 949, sagesse royale dont parlait Platon, et que possèdent les chrétiens. (Toutes ces notions de la sagesse et du législateur venues aux Grecs des écrivains sacrés, col. 951-959.) — *Fides exauditu :* combien nécessaire cet assentiment de docilité; quels grands biens il procure: pénitence, espérance, observation des commandements, charité et gnose, col. 960-968.

c) *L'édifice des vertus, connexion, fermeté du fondement, slabilitédel'ensemble.*— Légitimité de la crainte et de la loi; la crainte est principe de sagesse, non pas au sens de Basilide et de Valentin, col. 968-976.

La crainte conduit à la pénitence, â l'espérance, à la charité. Les Juifs ont ignoré la vraie justice, esclaves de la lettre, à cause de leurs mauvaises dispositions. En leur place les Gentils sont appelés, et le sceau, σφραγί , et la régénération ont été donnés dans les enfers aux justes, gentils ou juifs, observateurs de la loi naturelle, col. 976-979. — En résumé, toutes les vertus sont connexes, couronnées par la charité dont la gnose est le parlait achèvement. Dans l'amoureuse poursuite de la sagesse et de la gnose, le philosophe travaille à acquérir toute science, y compris celle des actions extérieures; par celle-ci même, il devient semblable à Dieu, col. 979-983. — Au point de vue de la certitude, deux sortes de foi. Seule notre divine foi possède une inébranlable immutabilité. Elle embrasse tous les temps passés et à venir; elle est un assentiment libre, une vertu qui fait la solidité des vertus dont elle est le fondement, col. 983-993.

Digression : Dans cet édilice, la pénitence, qui n'admet pas de rechute; en un sens, elle est unique. C'est la doctrine d'Hermas. Faites en plus grande connaissance de cause, les rechutes indiquent plus de malice et font douter de la sincérité de la pénitence, col. 993-1011. — Examen du volontaire, de ses espèces, des péchés qui en découlent. Fermeté de la volonté fondée sur la science; la volonté domine toutes les facultés.

Les autres vertus décrites par Moïse ont été placées par les Grecs à la base de la science morale. Un rapide examen suffit à montrer leurs intimes connexions. Clément s'attache plus spécialement à quelques-unes : continence et force, libéralité et charité, et fait voir comment la loi mosaïque lésa recommandées, col. 1016-1040.

d) But de l'ascétisme : similitude divine, souverain bien. — Portrait du véritable gnostique, image et similitude de Dieu, véritablement noble par la liberté, véritable roi. Cette assimilation à la perfection divine, commandée par l'Écriture et par Platon, n'est pas incompatible avec la conformité à la nature que voulaient les stoïciens, col. 1040-1045.

La similitude divine se réalise dans le gnostique, crucifié au monde, col. 1048-1049. — Donc, mortifier les passions, perdre son âme, revêtir l'armure divine; sur ce point, l'enseignement et le symbolisme légal s'accordent avec la sagesse païenne, col. 1049-1052, à l'encontre de Basilide, des nicolaïtes, d'Épicure, etc., col. 1056-1065. — Le culte et l'amour de la Loi sont possibles; comme le montrent les exemples des justes anciens et des martyrs actuels, col. 1068-1869. — Conclusion : combattre la volupté pour arriver au souverain bien. Digression : théories relatives à ce souverain bien, col. 1072-1085.

La répression des passions charnelles amène Clément à parler du mariage; définitions et notions préliminaires, col. 1085-1097.

111" Stromate. — a) *De quelques doctrines hérétiques.* — Les Valentiniens et les basilidiens, col. 1100-

1101 ; sentiments orthodoxes relatifs aux secondes noces, col.1104. — Abominable communion ties carpocratiens; sentiment de Platon,col. 1105-1112.— Les marcionites; si la matière et la génération sont choses mauvaises? col. 1113-1128. — Infamies des carpocratiens, prodicions, etc. Comment ils abusent des Ecritures, col. 1129-1141.

6) *Essai tie classi/ical ion et de refutation méthodique.* — Deux catégories principales : ceux qui enseignent l'indifférence objective de toute action, ἀδιαφόρω ζτ,ν; ceux qui enseignent une continence impie. Contre les indifférents, considération philosophique des actions intrinsèquement mauvaises, et considération des motifs théologiques, assimilation à Dieu, vie éternelle; vraie nature de la liberté chrétienne, col. 1141–1148. — Contre les encratites, blasphémateurs de l'œuvre divine, Clément fait voir la doctrine scripturaire, l'exemple et les enseignements du Christ, col. 1149-1160.— Supériorité, caractère surnaturel de la continence chrétienne, comparée à celle des hérétiques, gyrnnosophisles..., col. 1161-1164. — *Controverses exégéliques :* contre les indifférents, explication de Rom., vt, 14, 15 : *Peccatum vestri non dominabitur,* col. 1164; — contre les encratites, explication d'une parole attribuée au Sauveur par l'Évangile aux Egyptiens : *Veni ad dissolvendum opera feminæ,* dont application à la destruction de l'intempérance et de ses suites criminelles, col. 1165; — explication mystique de Matlh., xvm, 29 : *Duo et 1res qui congregantur in nomine Domini,* col. 1169.

c) *Véritable doctrine; exégèse de divers textes.* — Légitimité des noces, surtout des premières, d'après saint Paul; pas d'opposition entre sa doctrine et celle de l'Ancien Testament; indissolubilité du lien conjugal; mariage et célibat sont bons tous deux; que chacun persévère où il a été appelé, col. 1172-1180. — Polémique contre Tatien et d'autres qui attribuent au diable la génération ; unité doctrinale et pratique des deux Testaments, col. 1184. — Sens de divers textes; sévérité de saint Paul contre les secondes noces, col. 1189. — Parabole des invités, figure de ceux que la volupté rend infidèles à la vocation, col. 1192. — Polémique contre Cassien et les docètes, partisans des mêmes erreurs, col. 1192. — Texte de l'Evangile aux Egyptiens : *Quando conculcaveritis indumentum pudoris;* réfutation d'une idée platonicienne, chute de l'âme. malice de la génération, col. 1193. — De la corruption de nos sens comparée au péché d'Adam, II Cor., xi, 3, col. 1193. — Du nouvel homme, Eph., tv, 24, et de notre vie céleste, Phil., in, 20, col. 1196. — Sens de divers textes : I Cor., vit, 1 : *Bonum est homini...; Luc., χιν,* 20 : *Qui non oderit ;* Is., ι.vι, 23; .1er., xx, 14; .Job, xtv, 3 : *Nullus est a sorde mundus;* Ps. I, 7 : *In peccatis conceptus sum.*

d) Contre tous les hérétiques : idée transcendante llhéologiqne et philosophique) de la γένεσι . — La génération n'est point mauvaise; autrement seraient mauvaises la création et la constitution du κόσμο , des êtres invisibles et spirituels, l'ordre des préceptes et de la Loi, l'Evangile et la gnose, l'union de l'âme et du corps, en dehors de laquelle sont inintelligibles et la nature de l'homme et l'économie providentielle de l'Église et de son chef, col. 1205-1208. — Que l'arbre de vie est l'arbre des bons désirs; en quel sens la science est péché; que la grâce médicinale est donnée pour le corps lui-même.

IV· Stromale. — a) Clément formule à nouveau son programme : le martyre, l'homme parfait, la κίστι et la ζήτησι , le συμβολικόν εἰδο et diverses questions morales. etc. Il ne procède pas méthodiquement, il use d'une rédaction propre à dérouter le lecteur malveillant : il fait des tapisseries, στρώματα, col. 1217.

b) Vraie grandeur de l'homme; le chrétien supérieur à toutes les épreuves par la vertu de lone et par le martyre. — La vraie grandeur de l'homme consiste à libérer l'âme, à lui donner la vraie vie exempte de maux et de crainte. (La souffrance et la crainte ne sont pourtant pas nécessairement des maux; et la Loi a sa raison d'être : en quel sens elle n'est pas pour le juste? col. 1224.) Le philosophe chrétien, mort au inonde, libéré de son corps, souffre courageusement un véritable martyre, col. 1228, 1229. — Louanges et apologie du martyre; considérations sur la pauvreté et les richesses, sur les béatitudes évangéliques, col. 1232-1252. —De la vertu de force, au sein des épreuves. L'Eglise est pleine de chrétiens et chrétiennes qui s'y sont illustrés; par là on comprend bien l'unité de la foi, la perfection chrétienne, col. 1253-1277.

c) Doctrine et objections; idéal accessible à tous? — Enseignement du Christ, nécessité de confesser la foi, col. 1281-1285. — Comment la providence permet les souffrances des martyrs; ce qu'il faut répondre à la métempsycose de Basiiide et aux erreurs de Valentin, col. 1288-1300. — Diverses considérations morales sur les devoirset la perfection du « martyr gnostique », col. 1301-1325. — L'homme et la femme peuvent tendre à cette perfection, leur destinée étant commune, col. 1328-1310. — En dehors du Christ quelqu'un a-t-il réalisé cet idéal? Le christianisme, du moins, est le parfait achèvement de la Loi ; par le martyre on peut atteindre le sommet de l'idéal chrétien, col. 1340. — Par quels actes 1res variés, par quels genres de vie atteindre la plénitude du Christ? Réponse d'après saint Paul, qui fait voir l'étroite connexion de l'Évangile et de la Loi, col, 1341-1344. — Avant tout, la fuite du mal, et sur ce fondement, la gnose, contemplation totalement désintéressée; par suite Γἀπὰ Θεια, et l'assimilation parfaite, qui se poursuit jusque dans le sommeil. Que le sommeil comme la mort est l'affranchissement du corps; aussi la nuit est le temps de la prière et de la pureté. Cette pureté s'obtient par une pénitence parfaite et durable, stabilité du juste supérieur à toute tentation, à toute cause de trouble, même à foute vie intéressée, col. 1352.

d) Usage des créatures; en les dominant, le gnostique parvient à *l'unité.* — La juste estime des créatures les fait regarder comme des biens relatifs, subordonnés à la gnose; le gnostique sait en user avec discrétion, pour s'unir plus étroitement à Dieu; il sait concilier les indications de la nature et les exigences de la doctrine, double manifestation de l'intention divine; il parvient à dominer toute cause de trouble et de mu ll iplici lé : il devient *un* en Dieu, par Dieu, qu'il attire en lui, col. 1356-1362. (Digression relative au péché et à ses châtiments.) — Bienheureuse l'âme pure, qui contemple sans se lasser la nature divine, accessible par l'intermédiaire du Fils,col. 1364-1365. — La croyanceau Logos nous rend uniques, et nous introduit au sanctuaire; cette admission est le privilège des croyants et des purifiés; ligures de l'Ancien Testament. Ce qu'il faut penser du corps? col. 1376; le regarder comme moyen et comme demeure provisoire, 11 Cor., v; il n'est pas chose essentiellement mauvaise, col. 1377; il n'est point une prison, la terre point un lieu d'exil au sens platonicien. Le ciel, c'est l'âme juste; la terre, l'âme pécheresse. Comparaison des pécheurs endurcis, rejetés de Dieu, et des justes, toujours exaucés dans leurs prières.

Conclusion: l'assimilation gnostique et la prière pour obtenir la céleste Jérusalem.

Γ* *Stromale. — a) De la foi et de l'espérance; de la recherche,* ζήτησι . — De nouveau, Clément va parler de la foi. Il faut croire au Fils, croire à sa venue, en croire les causes et les circonstances. Foi et gnose sont dans une intime corrélation comme le sont la connaissance du Fils et celle du Père. La foi n'est point soumise à un déterminisme fatal, comme le prétendaient Basiiide et Valentin. *P. G.,* t. IX, col. 9, 12. Vanité de toutes ces recherches hérétiques; mais nous savons qu'il y a une excellente ζήτησι , celle qui construit sur le fondement

de la vérité, celle qui écarte tout doute, col. 13. — Car il y a des vérités évidentes, et pour les connaître aisément, Dieu nous fait participants de son Logos; il faut aussi notre effort personnel et nos bonnes dispositions, col. 16, 17. — D'ailleurs. au secours de notre faiblesse est envoyé le Maître, col. 17. — Cherchez et vous trouverez, mais cherchez avec sagesse et pureté de cœur, col. 20-28.

L'espérance, comme la foi, a pour objet lesvorvà, les choses futures. Logos et vérité sont choses suprasensibles; le juste cherche avec persévérance et vertu; soigneuse préparation des âmes prudentes, col. 30-36.

6) *De la méthode symbolique,* συμβολικὸν ε·?ο;. — Le vulgaire veut des preuves: Clément en donnera aux Grecs, s'adaptant à leur mentalité, se faisant tout à tous, col. 37. Clément montre donc que la méthode symbolique, enseignement et occultation tout ensemble, est d'un usage universel, et motivée par la nécessité d'écarter les profanes; hiéroglyphes, proverbes, col. 40-41 ; témoignages de l'Écrilure, col. 44-45; symbolisme pythagoricien, sa dépendance du symbolisme judaïque; symbolisme scripturaire; symbolisme des Égyptiens et de divers autres peuples, col. 46-85.

lia isons de convenance: l'obscurité du symbole entraîne certains avantages; nécessité d'un enseignement réservé â une élite, col. 88. 89, 92. — La tradition apostolique s'exprime de même : Eph., ni. 3-5; Col.,i,9, 11, 25-28; I Cor., ni. 10; vin, 7; lleb., v, 12-I4; vi, 1, etc. Distinction du lait des enfants, la catéchèse, et de la nourriture des hommes faits, la θεωρία ἐποπτική, col. 100,101, — Nécessité du sacrifice préparatoire, col. 101.

c) *La transcendance de Dieu.* — Donc, avant toute recherche de Dieu, nécessité de la mortification et du renoncement à toute vie charnelle; l'homme charnel se fait un Dieu à son image; il faut proscrire tout cet anthropomorphisme, col. 101-104. — D'ailleurs, les Grecs eux-mêmes ont compris ce que devait être cette préparation du gnoslique, bien qu'ils aient ignoré la gnose elle-n.cme, col. 1(5. — Pour nous, nous avons un sacrifice rare, qui est le Christ, col. 108. — Et notre préparation peut être comparée à celle qu'employaient les Grecs avant les grands mystères : à leurs bains purificatoires correspond notre Χοντρὸν; à leurs petits mystères, sorte de méthode didactique et préparatoire, correspond notre méthode. Γἀνάλυσι . conduisant à l'ἐποπτεία. — Description de la méthode de théologie négative : de l'essence divine il faut nier d'abord les propriétés corporelles, puis les propriétés spirituelles elles-mêmes, col. 1C9.

Car Dieu est ineffable et incirconscrit ; aucune formule ne peut l'exprimer, il n'est contenu dans aucun lieu. Il est, au contraire, la cause qui contient tout être et toute vie. Act., xvil, 24,25, col. 109-113. —L'Ecriture nous donne à entendre cet être invisible et inexprimable, quand elle nous parle de la nuée ou il se tenait el où Moïse dut entrer, col. 116. Saint Paul parle également des *arcana verba,* col. 117. Il n'y a donc en Lieu aucune dimension, aucune composition logique, aucune diversité de perfections : les noms multiples que nous lui donnons, s'équivalent entre eux. Aucune définition, aucune démonstration *a prion ne* nous le fait connaître, col. 120, 121, 124; seuls, la grâce divine et le Λόγο; peuvent nous le révéler, col. 124-428.

d) Les Grecs se sont approprié les vérités révélées, relativement â la nature de Dieu, col. 129. 132; la matière, le hasard, la providence, les châtiments de l'autre vie, col. 132, 133; les anges, la création, le double monde, la similitude divine, col. 140; la vertu et le bonheur, col. 144. — Aristobule a montré que ta philosophie péripatéticienne vient de Moïse; emprunts de Platon, Pythagore, Socrate, Homère, Hésiode, etc., col. 145-152. — Dans Platon, la Irinité, la résurrection, chez Empedocle, Heraclite et les stoïciens, la conflagration ultime,col. 156, 157. —A bon droit, Platon excitait les natures d'élite à la connaissance de celui qui est, de ce Dieu que tous les peuples connaissent, qu'ils ne peuvent pourtant connaître parfaitement sans son secours : nous le connaissons comme Père et Fils; ils le connaissent comme auteur du monde. Θεὸ; ποιητή;, col. 196-260. — Responsabilité el malheur des incroyants, col. 20I : bonheur futur des croyants, col. 204.

17» *Stromate.* — o) *Dut et programme sont rappelés.* — Clément avait annoncé, au début du Ile Stromate et au début du IV», son intention de réfuter, au moyen de l'Écriture. les philosophes grecs et du même coup les juifs. Au début du VI», il rappelle ce dessein. Ayant précédemment exposé la doctrine morale et le genre de vie gnostique, il fera voir apologêtiquemenl. dans les VI» et VU» Stromates, que le gnostique n'est pas un athée, mais bien au contraire le seul vraiment religieux. Immédiatement, en guise d'introduction et aussi de complément au V» livre, il reviendra sur les emprunts des Grecs, col. 201-212.

b) Emprunts de la philosophie grecque; sa part de vérité; possibilité de salut pour tous. — Chez les auteurs grecs, le plagiat est chose courante; ils ont imité le récit de ces événements miraculeux, par ou le Tout-Puissant a pris soin de convertir les hommes. Pourquoi ces faits seraient-ils incroyables? on croit bien au pouvoir des esprits, aux mages, aux prévisions scientifiques! col. 212-252.

D'ailleurs, les philosophes grecs eux-mêmes se vantent de leurs emprunts, faits non seulement â nos traditions, mais à celles d'autres barbares. Egyptiens, gymnosophistes, col. 253-257. — Toutefois leur connaissance de Dieu, bien que véritable, est une connaissance inférieure à la nôtre,col.257-260. —Ce Dieu, imparfaitement connu et adoré par les juifs et par les païens, appelle les uns et les autres à embrasser la foi du Christ, col.261-265. — L'Evangile a été porté parle Christ et par scs apôtres, jusque dans les régions inférieures, ou le salut est rendu possible aux gentils qui ont vécu selon la loi naturelle, col. 265-276.

c) *La vraie sagesse.* — Maigre tous ces facteurs communs, la véritable sagesse est celle qui vient, non des maîtres humains, mais du Fils de Dieu, de la Sagesse auteur des choses, col.275-281.— A cette divine sagesse parviennent ceux qui font effort pour se purifier, ayant reçu du Christ par les apôtres la tradition gnostique, col. 281-284. — La philosophie païenne est d'ordre naturel, absolument inférieure, un chrétien ne saurait y revenir, Col., n, 8, quelles que soient d'ailleurs ses utilités incontestables. La sagesse chrétienne est la gnose qui atteint les réalités spirituelles, inconnues avant la révélation du Christ, col. 284-292.

d) Le gnostique. — Portrait de son idéale perfection; son affranchissement de toute passion et son union à Dieu, ses vertus et son savoir encyclopédique, si utile pour comprendre l'Ecriture et pour éviter toute erreur, pour s'éleverjusqu'à la contemplation des choses divines, col. 292-301. — La science n'est pas chose oiseuse; par le bon usage qu'il en fait librement, le gnoslique peut la sanctifier, col. 301-807. — Comment le gnostique s'élève progressivement à la gnose par la foi ; quel est son détachement universel, son pouvoir par la prière faite en état de grâce, sa gloire future dans le ciel et son assimilation à Dieu, col. 317-337.

e) *Usage de la philosophie ; usage des Écritures.* — Imparfaite, la philosophie grecque doit être entée sur la gnose chrétienne, alors elle portera de bons fruits, col. 340-344. — Parses propres ressources, elle n'atteint pas les vérités essentielles, enseignées par le Fils de Dieu et contenues dans les seules Ecritures, col. 345-348. — Celles-ci,d'ailleurs, doivent être interprétées selon certaines régies, méconnues des hérétiques; leur sens est allégorique, leur intelligence est le privilège d'un

petit nombre, col. 348. 319. Explication mystique du decalogue, col. 357-380. — Et pourtant la philosophie est un don de Dieu, une préparation providentielle à la venue du Christ, col. 380-389; il faut philosopher avec discernement, col. 393-396. —I Et ainsi les Grecs reconnaîtront quel est le véritable culte, par ou l'on arrive à la gnose, à l'héritage éternel, col. 397. — Impuissance de la raison païenne, merveilleuse propagation du christianisme en dépit des persécutions; signe de sa divinité, col. 400.

V7/« *Stromale. — a) Préambule.* — Clément rappelle son dessein : montrer aux Grecs la piété et la religion dti chrétien parfait, et par suite l'intimité d'affection entre Dieu et lui. Il le fera voir par des considérations rationnelles, non par autorité scripturaire, bien qu'il se conforme aux doctrines de ('Écriture, col. 404.

6) *Religion du gnostique.* — Le gnoslique exerce le veritable culte, celui qui perfectionne lame en même temps qu'il sert Dieu et l'humanité, col. 406; il connaît la vraie nature de Dieu, il suit docilement les inspirations du Λίγο ; pour l'interprétation des mystères cachés, il suit une tradition conforme à la majesté divine. Comment l'appellerait-on un athée? col. 408. — Excellence du Fils de Dieu; il est le principe du gouvernement providentiel; intimement uni au Père, il accomplit sa volonté, il est sa sagesse, il est le sauveur et le seigneur de tous, la vertu toute-puissante d'où dépend toute activité; il dispose toutes choses en vue du salut de tous, opéré librement dans un ordre providentiel, col. 408-416. — Le gnoslique travaille à se rendre parfaitement semblable à Dieu et à son Fils, en devenant un homme nouveau, c'est là le véritable sacrilice. Il est ainsi maître de soi. juste envers tous, il acquiert la science des choses divines et humaines, col. 416-428. L'anthropomorphisme grec est ridicule et immoral : b llescroyances, telscultes, col. 428-436. — Notre culte est digne d'un Dieu infini : pour temple, l'àme de l'homme et l'Eglise ; pour sacrilice, la prière, col. 437-449.

c) *Prière du gnoslique.* — Elle est fondée sur la croyance à un Dieu omniprésent et omniscient; donc continuelle, col. 449-457. Elle est une incessante correspondance entre la providence et l'âme : libre don de Dieu, libre coopération de l'àme, col. 457-460. — La prière mentale suffit, col. 460-461. Le gnoslique prie pour la stabilité de ses biens surnaturels, et fait effort dans ce but; il demande et obtient l'éternelle récompense, col. 464-470. — Digression : de la véracité, du jurement, de la fonction d'enseigner, col. 472-477.

d) Portrait du gnoslique, sa perfection morale surnaturelle. — La gnose est bâtie sur la foi et se développe en charité; sa plénitude est obtenue dans la vision béatilique, col. 477-481. — Les actions des non gnostiques sont simplement droites, ὀρΟῶ ; supériorité de l'action gnostique κατὰ λόγον, par motil de charité, par l'eflicacilédе la gnose ; donc, deux ordres de vertu, col. 483. — La bonne volonté du gnostique, les réalités supérieures qu'il envisage, col. 485; sa force d'âme, il est le temple de l'Esprit-Saint; son courage et sa tempérance supérieurs, en tant que fondés sur la charité, col. 495-496. — Comment il use des biens de ce monde el pardonne les injures, col. 497-512. — Le gnoslique d'après 1 Cor., VI.

Sur le Protreptique en particulier, voir Δραγο^ο; Δημη^ΐαχο , Κλήμιντο; Ἀλι α,δ^ίω; ὁ ιπ,ιχλ; κρδ; "Ελληνα; λόγο; (tllèSO de Leipzig), Bucharest, 1890; pour la critique du texte, J.-B. Mayor, .Volute *criticæ in Clementis Alexandrini Prolreplicum,* dans *Philologus,* t. l v iii(1899), p. 266-280.

Sur le Pédagogue, voir B. Taverni, *Sopra il* Παιδαγωγό; *di Tito Flavio Clemente Alessandrino, Discorso,* Honte, 1885.

Sur les Stroinates, voir E. de Paye. *Les « Stromales » de Clément d'Alexandrie,* Paris, 1898, avant l'apparition de son livre, dans la *Revue de l'hist. des religions,* t. XXXVI (1897), p. 399-320. Pour la critique du texte. J.-B. Mayor, d'abord une étude sur le passage *Strum.,* IV, vm, 62, dans *The Journal uf Philology,* t. xv (1887). p. 180-185, et ensuite sous divers titres des notes critiques, sur les sept livres des Stroinates, dans *The Classical Review,* t. vm (1894), p. 233-239, 281-288. 385-391 (sur *Strom.,* I -III); t. IX (1895). p. 97-105, 202-206. 297-302. 327-342, 334-399, 433-439 (sur *Slrom.,* IV-Vlt): et. P. Tannery, *iliscellanées,* t. *Clem. Alex. Strom.,* I, 104, dans la *Revue de philologie,* nouv. série, t. xm (188)). p. 66-69; H. Jackson, .Votes on *Clement of Alexandria,* dans *The Journal of Philology,* t. xxvm (1901), p. 131-135. Sur les chronologies de *Strom.,* I. c. XXI, cf. P. de Lagarde. *Septuayinlasludien,* dans les *Abhandlungen der K. Gesellschaft der* IFiss., Gœttingue, 1891. t. xx.xvn, . 73 sq.; V. Ilozakovvski, *De chronologia Clementis Alex.,* t, *De chronologia Novi Testamenti a Clemente Alex, proposita, Dissert, inaug.,* Munster, 1896.

V. Dogmatique. — *i. dieu et ses rapports avec le MONDE.* — 1» *Existence de Dieu.* — Dans toutes les intelligences humaines, surtout chez les lettrés, agit une inlluence divine, ἐνέστακταϊ ἀπορροϊα -π; θεϊκή, par où ils sont contraints d'avouer qu'il existe un Dieu unique, inengendré, immortel. *Prol.,* c. VI, *P. G.,* t. vm, col. 173. Voir tout le c. vi. que les philosophes, avec le secours de Dieu, ont parfois en cette question entrevu la véritable doctrine. Cf. *Slrom.,* V, c. xm, *P. G.,* t. ix, col. 128, 129. La connaissance, εμφασ;;, d'un Dieu puissant était naturelle chez toutes les intelligences droites. *Prol.,* c. xiv, *P. G.,* t. vm. col. 197. Tous les peuples ont une seule et même intuition, πρόληψι , ou anticipation, au sujet de celui qui est le fondateur de ce vaste royaume; en tous lieux se fait sentir son action. Toutefois cette connaissance de la sagesse païenne est incomplète, approximative, κατὰ περίφασιν. Voir la note 31, *loc. cit.* Cf. *ibid.,* col. 193, 196. Celte connaissance est donc *a posteriori;* Dieu ne peut être connu démonstrativement *a priori, it.* προτέρων καὶ γνωριμωτέρων. *Ibid.,* . xii, col. 124.

2» *Nature et attributs de Dieu.* — Dieu est inexprimable, au-dessus de tout nom et de toute conception. Clément a fortement insisté sur cette thèse de théologie négative. Voir sommaire du I. V. comment après avoir cherché à justifier la méthode analogique et symbolique, il en donne la raison foncière : le caractère absolument transcendant de la divinité, c. xi-xill. Voir surtout c. xi, col. 108, 109, la description de la méthode d'analyse conduisant à l'εποπτεία. De l'essence divine, il faut nier les propriétés corporelles, puis les propriétés spirituelles, on parvient ainsi à l'être absolument simple; l'imagination peut seule le représenter en le comparant au point géometrique, auquel on parvient par abstraction des dimensions spatiales. Ainsi nous connaissons non point ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Cette doctrine de *l'indétermination logique* revient en bon nombre de passages sous des formes diverses. Tantôt l'essence divine nous est décrite comme chose transcendante : Dieu est un; il est au-dessus de l'un, audessus de l'unité elle-même, εν ci ὁ Θεό , καὶ ἐπεκεῖνα τοῦ ἑνό , καὶ ὑπέρ αὐτήν μονάδα, *Pæd.,* l. I, c. vm, *P. G.,* t. vm, col. 336; tantôt Clément fait ressortir l'absence de toute catégorie logique : ni genre, ni différence, ni espèce, *Slrom.,* V, c. xn, *P. G.,* t. ix. col. 122; tantôt les notions que nous pouvons avoir de lui sont déclarées informes, ἀειδεΐ ἔννοια . *Strom.,* II, c. it, *P. G.,* t. vin, col. 936-937. Voir *loc. cil.,* à la note 23, le rapprochement avec un passage de Philon. Cf. *Slrom.,* V, c. x, *P. G.,* t. ix, col. 100, 116.

Nombre de critiques ont reproché â Clément non seulement l'abus, mais l'usage même de la théologie négative. H est aisé de leur répondre au triple point de vue de l'orthodoxie de la théologie négative, de son actualité, du correctif apporté par Clément lui-même. Voir Alexandrie *(École chrétienne d'),* la transcendance divine, t. I, col. 812.

Le correctif apporté par Clément et par tous les théologiens n'est autre que la théologie positive, c'est-à-dire l'affirmation d'attributs divins, connaissables en partant

<le la connaissance des créatures. Voir surtout *Simm.,* 1, c. xix, P. *G.,* t. vin, col. 808, 809, 812, l'exposition du triple mode de connaissance *a posteriori.Cf. Strom.,VI,* c. XVII, *P. G.,* t. ix, col. 380, ce qui est dit de l'utilité providentielle de la philosophie grecque, moyen de parvenir à une certaine connaissance de Dieu.

Deux des attributs de la divinité sont spécialement le thème des considéra lions de Clément, ceux-là mêmes que le dualisme hérétique déclarait incompatibles et qu'il attribuait à deux principes inconciliables : la justice et la bonté.

3» *Dieu est tout ensemble juste et bon.* — Cette synthèse des deux attributs, où revient souvent Clément, constitue pour lui *un motif de conversion, une thèse apologétique,* un fondement de sa doctrine sur la *providence.* — 1. *Motif de conversion :* voir particulièrement *Prot.,* c. ix, gravité du péché de ceux qui méprisent l'appel divin, si miséricordieux; surtout, col. 196: voilà les menaces! voilà l'exhortation ! voilà le châtiment! τὴν τιμὴν, pourquoi changeons-nous la grâce en colère? col. 260, combien le Verbe désire le salut de tous les hommes : le Seigneur lui-même qui a tant aimé le genre humain..., écoutez, vous qui êtes loin, écoutez, vous qui êtes prés. Le Verbe est-il caché à qui que ce soit? il est une lumière pour tous, il brille pour tous. — 2. *Thèse apologétique* contre les marcionites, qui présentaient la bonté et la justice comme inconciliables : c'est la même puissance providentielle qui se manifeste dans la bonté et dans les châtiments. *Pæd.,* I. 1, c. ix, *P. G.,* t. vin, col. 353. Dieu est bon en lui-même, c'est à cause de nous qu'il est juste, et cette justice a précisément pour cause sa bonté, αγαθὸ μὲν ὁ Θεὸ δε' εαυτὸν, δίκαιο δε ἤδη δι' ημὰ · καὶ τοὺτο ὸτι αγαθὸ . *Ibid.,* col. 356. Ainsi la pédagogie du Sauveur est à la foi douce et sévère, par intimidation et par persuasion ; ainsi se manifeste l'unité de plan dans le gouvernement providentiel. Voir plus loin, *Unité de la Loi et de l'Évangile.*

La création. — 1. *Notions générales.* — La création est l'œuvre du Λόγο , instrument du Père, dont il est l'image; prototype universel,a et ω, ce Λόγο a toulcréé, ou plutôt Dieu a créé toute chose par lui. *Prot.,* c. x, *P. G.,* t. vin, col. 212, 213; *Strom.,* IV, c. xxy, *ibid.* col. 1365; c. vi, *P. G.,* t. ix, col. 280. Ni l'esprit ni la matière ne sont éternels. *Strom.,* V, c. xiv, *P. G.,* t. ix. col. 136, 140. La doctrine de Clément sur la création est généralement correcte en dépit de quelques réminiscences ou imitations platoniciennes ou philoniennes. Clément veut trouver dans Platon la doctrine de la création ἐζ μὴ ὸντο . *Ibid.,* col. 136. A la suite de Platon et de Philon, il adopte la conception d'un double monde, κόσμο νοητὸ , κόσμο αισθητὸ , et veut le trouver dans la révélation ou philosophie des barbares. *Ibid.,* col. 137. La création n'est pas nécessaire; Dieu n'est pas bon par nécessité, à la façon du feu qui brûle nécessairement. *Strom.,* VII, c. vu, *P. G.,* t. ix, col. 057. Le seul vouloir de Dieu suflit à l'acte créateur; il veut et les êtres viennent à l'existence, ψίλω τὼ βούλεσ0αι δημιουργεί καὶ τὼ μόνον ἐοελῆσαι αυτὸν επεται τὸ γεγενῆσ0αι. *Prot.,* c. v, *P. G.,* t. vm, col. 164. Donc, quoi qu'en disent les gnostiques, la matière n'est pas mauvaise, *Strom.,* IV, c. x.xvr, *P. G.,* t. vm, col. 1372; la matière, la γένεσι ne sont point choses essentiellement viciées. *Strom.,* III, col. 1113, cf. la conclusion du *Strom.,* III, sainteté de la γένεσι , voir le sommaire, plus haut, col. 149. Donc, dans la nature humaine, pas de contradiction dualistique, le corps n'est pas disqualifié, foncièrement mauvais, dignité et beauté du composé humain. Cf. Winter, *op. cil.,* p. 55.

2. *L'acte créateur n'est point de nature successive.* — La différence des jours est pour marquer l'ordre d'origine et l'inégalité des êtres, créés par un seul acte de volonté : ἅμα νοἠματι κτισὸέντων, ἀλλ' οὐζ επίση ὸντων τίμιων. *Strom.,* VI, c. χνι, *P. G.,* t. ιχ, col. 369. La génération des divers êtres est multiple : il fallait que cela fût manifesté par la voix divine; il ne fallait donc pas présenter la démiurgie comme simultanée et confuse : Οὐδ' αν φωνὴ δεδὴλωτο ἡ ἑκαστου γένεσι , ἀOρόω ποιῆσαι λεζ0είση τὴ δημιουργία . *Ibid.* Il y a donc eu succession d'origine dans les êtres, πρῶτα, ἐξ ων τὰ δεὺτερα, et pourtant un seul créateur, une seule opération, πὰντων ὁμοϋ ἐζ μια ουσία μια δυνὰμει γενομένων. *Ibid.*

Le temps lui-même est une créature; et par conséquent, comment la création a-t-elle pu être faite dans le temps? ΙΙώ δ' ἀν ἐν χρόνο» γένοιτο κτίσι , συγγενομένου τοί οὐσι ζαι του χρὸνου; *Ibid.* Cetle vérité (que l'acte créateur n'est point de nature successive) est encore marquée par l'expression biblique : *quando facta sont,* ΐτε ἐγενετο. Gen., il, 4. Quant à l'expression *quo die fecit Deus,-fj* ἐποίησεν ὁ Θεὸ , elle sert seulement à marquer l'opération du Verbe. C'est le Verbe qui est désigné par le mot jour, col. 376.

5"*Les anges.* — 1. *Créaiion, élévation,chute.— a) L'ange a été créé supérieur à l'homme,* allusion au Ps. vm, 6; c'est le gnoslique qui est ainsi représenté; cette infériorité est caractérisée par le revêtement corporel, et par le mode d'existence temporel : il s'agit sans doute du temps necessaire à l'acquisition de la perfection, -.G χρὸνω καὶ ἐνδὺμα-ι. *Strom.,* IV, c. Ill, *P. G.,* t. vm, col. 1221. L'homme est le point culminant de la création terrestre ; l'ange est le chef-d'œuvre du ciel, le plus proche et le plus pur participant de la lumière éternelle, τὸ πλησιαίτερον ζατα τὸπον ζαι ἤδη ζαβαρώτερον τὴ αιωνίου και μακαρία ζωὴ μεταλαγχὰνων. *Strom.,* VII, c. n, *P. G.,* t. ιχ , col. 408. — *b) Pourtant nécessité de la grâce,* obtenue par la prière, pour eux, comme pour nous, toutefois d'une façon différente. Car autre chose est prier pour obtenir la grâce iniliale, autre chose prier pour la persévérance du don, οὗ γὰρ ἐστι ταυτὸν αἰτεἰσOαι παραμεῖναι τὴν δὸσιν, ἡ τὴν αρχὴν σπουδὰζειν λαβεὶν. *lbid.,c.* VH, col. 456. — c) *La chute des anges* est attribuée à leur faiblesse de volonté, ραθυμίαν, n'ayant pas su sortir de cette flexible indétermination du libre arbitre, pour se fixer dans la stable unité de leur constitution, ει την μίαν εκείνην εξιν ἐζ τὴ ει τὴν διπλὸην ἐπιτηδειὸτητο . La chute des anges est attribuée à la concupiscence, *Pæd.,* 1. Ill, c. n, *P. G.,* t. vm, col. *576; Strom.,* 111, c. vu, col. 1162; à cetle occasion ils trahirent le secret des mystères. Pour le supplice réservé aux mauvais anges, voir plus loin, *Châtiments du péché.*

2. *Fondions, hiérarchie, catégories.* — Il y a sept archontes premiers-nés, πρωτὸγονοι αγγέλων αρχοντι . ils présidentaux mouvements de l'uni vers, Siro»!., VI.c. xvi, *P. G.,* t. ix, col. 369; les anges forment une armée, soumise au Λο'γο pour le gouvernement du monde, allusion à I Cor., xv, 27, 28, anges inférieurs qui ont communiqué aux Grecs la philosophie, anges des nations, allusion à Deut., xxxn, 8, 9. *Slrom.,* Vil, c. II. *P. G.,* t. ix, col. 410; cf. c. VI, col. 389. Les anges sont les instruments des inspirations divines, *Strom.,* VI, c. xvm, col. 389, 391, à propos de l'origine de la philosophie; par leur intermédiaire s'exercent les motions auxquelles obéit le libre arbitre des natures d'élite. C'est ainsi que par eux Dieu gouverne les nations. *Ibid.* Les anges gardiens gouvernent aussi les individus. *Ibid.* Cf. V,c. xtv, col. 133, citation de Matth., xvm, 10, et témoignage de Platon.

6° *Dieu est tout-puissant,* παντοκρὰτωρ, *intensivement et ea-lensirement.* — L'activité de cette puissance n'est déterminée ou limitée dans son action par aucune réaction contraire, τὼ Θεὼ οὐδὲν ἀντικεῖται, οὐδε ἐναντιοῦται τι αὐτὼ, Κυρίω καὶ παντοκρὰτορι ὁ'ντι. *Strom.,* I, c. χνιι, *P. G.,* t. vm, col. 801. Parce qu'il est toutpuissant, Dieu peut, en l'absence de toute matière subjacente, engendrer dans notre organe le son et son image auditive, indices du souverain domaine qu'il

exerce sur la nature, en dehors de son cours habituel, pour la conversion de l'âme qui n'est pas encore croyante et pour l'acceptation du précepte imposé, θεῶ τῶ παντοκράτορι καϊ μηδεκο οντο ὑποκειμήνου, φωνήν και φαντασίαν έγγεννήσαι ακοή δυνατόν, ένδεικνυμένω τήν εαυτού μεγαλειότητα παρά τά εϊωθότα φυσικήν εχειν τήν ἀκολοΟίαν, ει ἐπισιροφήν τή μηδέπω πιστευούση ψυχή , και παραδοχήν τή διδομένκ εντολή . *Strom.,* VI, c. ni, *P. G.,* t. tx, col. 252. Parce que rien ne s'oppose â lui, il peut ramener le mal au bien; les conseils et les activités des volontés perverses, τών ἀποστατησάντων, appartenant à un ordre partiel, μερικά: οὐσαι, naissent d'une disposition malsaine, ainsi que les maladies corporelles; mais la providence générale les dirige vers un but sanitaire, même si la cause est morbide, κυβερνώνται δέ ὑπό τή καθόλου προνοία ἐπί τέλο υγιεινόν, καν νοσοποιό ή ή αἰτια. *Strom.,* I, C. XVII, *P. G.,* t. νπι, coi. εοι.

7° *bien est omnipresent.* — Λ propos des miracles du Sinaï, il est dit que les manifestations locales de la toute-puissance ne prouvent rien contre son immensité. *Slrom.,* VI, c. iv, *P. G.,* t. ix, col. 219, 252. L'omniprésence est d'ailleurs enseignée sous diverses formes. La première cause est au-dessus du temps et du lieu, *Strom.,* V. c. xi, *P. G.,* t. ix, col. 109; cf. col. 112; d'après le Κήρυγμα Πέτρου, en dehors de tout lieu, il contient tout lieu, αχώρητο , ὀ τά πάντα χωρεῖ. *Slrom.,* VI, c. v, col. 257. Ct. VII, c. vu, col. 452. D'autres passages ont prêté à discussion. D'après *Slrom.,* II, c. il, *G.,* t. vin, col. 936, Dieu serait omniprésent seulement par sa puissance, non par sa substance; dans *Strom., V, c. xiv, P. G.,* t. ix, col. 129, réfutant les stoïciens, il dit : Ceux-ci prétendent que Dieu compénèlre toute substance, nous affirmons seulement qu'il est créateur par son Verbe; il ajoute que le texte : *attingit ubii/ue propter suam munditiam,* sa pureté pénètre partout, Sap., vu, 24, doit s'entendre non de la sagesse incréée, mais de son effet, la sagesse empreinte dans la créature. Ce sont contradictions apparentes, aisément conciliables avec la doctrine clairement professée ailleurs. Cf. de San, S. .1., *Tractatus de beo uno,* Louvain, 1874, t. i, p. 297-299.

8° *Existence de la providence.* — Elle apparait à Clément une chose si certaine, si clairement prouvée par scs manifestations, ἐν αἰώνιοι εργοι καὶ λο'γοι , qua ses yeux les négateurs de la providence méritent le châtiment et non la discussion. *P. G.,* t. IX, col. '16, 345. Cf. col. 377, la négation de la providence rangée au nombre des blasphèmes très pernicieux. La croyance à la providence est un point de départ pour toute recherche fruclueuse de la vérité. *Strom.,* I, c. xvi, *P. G.,* t. vin, col. 796. D'ailleurs, il la déduit ainsi de l'omniperfeclion divine : si de l'aveu de tous, Dieu est *le bon,* αγαθό ὑ Θεό ὁμολογεῖται, et s'il n'y a rien de plus parfait que *le bon,* il est essentiel au bon, il est essentiel à Dieu d'être utile, ωφελεί ὁ Θεό ; bien plus, il est utile par une expresse intention, ωφελεί κατά γνώμην, il a de nous une réelle sollicitude, επιμελεῖται. *P. G.,* t. vlll, col. 325-328. Clément parvient ainsi à une conception absolument différente du fatalisme stoïcien, qu'il combat d'ailleurs avec insistance et précision. Voir col. 158. L'affirmation de la providence revient sans cesse sous la plume de Clément. Voir spécialement *P. G.,* t. ix, col. 408-413, important passage où l'activité providentielle est attribuée au Fils, voir col. 158ci-dessous : *Le Fils, et P. G.,* t. IX, col. 465 : le gnostique est soutenu dans la pratique de la vertu par la croyance à une providence spéciale.

9» *Nature de la providence : tout à la fois providence générale et spéciale; elle est essentiellement un pouvoir personnel et une activité libre.* — La science de Dieu est universelle dans le temps et dans l'espace. *P. G.,* t. IX, col. 388. Elle connaît les individus d'une manière parfaite, etsanspréjudicedes libertés humaines; elle les meut; elle les dirige comme elle veut tout en usant des causes secondes et du ministère des anges. *Ibid.,* col. 389. Voir tout ce chapitre, fort important, *Slrom.,* VI, c. xvn, relatif au rôle providentiel de la philosophie. Cf. *Slrom.,* Vil, c. tr, col. 412,413, 416. Mais tout en atteignant la changeante multiplicité des individus, l'acte providentiel est, du côté de Dieu, une opération unique et immuable; c'est cette unique opération qui se manifeste sous les formes multiples de la divine pédagogie, dans l'unité des deux Testaments : Ενό γάρ Κυρίου ενέργεια ὁ ἐστι « δόναμι καί σοφία τοῦ Θεού » 5 τε νόμο , τό τε Εὐαγγέλιον. *P. G.,* t. VIII, col. 921. Cf. *Strom.,* VII, c. II, t. ix, col. 416. L'universalité de la providence embrasse le monde physique et le monde moral dans un même plan; en vue du salut de tous est organisé l'ensemble total aussi bien que les parties : ordre qui a pour objet le développement de tout être vers sa perfection plus complètement réalisée, ἐπι τὸ ἀμεινον, *P. G.,* t. ix, col. 384, 385, 413, 416, ordre qui met l'inférieur au service du supérieur, et se réalise soit par le progrès libre des âmes vertueuses, soit par la contrainte et le châtiment des pécheurs. *P. G.,* t. ix, col. 416.

La liberté de la providence et la liberté de l'homme sont mises en corrélation. *P. G.,* t. ix, col. 457, 460. « La sainteté du gnostique consiste en quelque sorte dans le soin de répondre à la providence; et l'amitié de Dieu s'exerce par une bienveillance réciproque. Car la bonté divine n'est point chose fatale..., ses dons sont libres..., l'homme n'est point sauvé sans son propre vouloir, ἄκων; car il n'est pas ἀψυχο ; c'est volontairement et librement qu'il va au salut...; la bienfaisance de Dieu est libre. » Donc la providence n'est point la finalité aveugle, υπηρετική δύναμι , imaginée par les stoïciens. *Ibid.,* voir la note 56. Voir encore *P. G-,* t. vin, col. 256. Dans le plan providentiel, le mal est ramené au bien, *P. G.,* t. vm, col. 797, ou Clément fait une longue digression sur la différence entre le vouloir providentiel et la simple permission.

Voir au sommaire amlytique, *Strom ,* V : la transcendance divine et la méthode de théologie négative; *Strom.,* Vit, la providence; J. Denis, *La philosophie d'Origène,* Paris, 1884, p. 69-72. la théologie négative; p. 138-148, la création : Bigg, *The Christian platonists* uf *Alexandria,* Oxford, 1886, p. 62-66, la méthode négative ; p. 76, l'allégorisme des six jours ; E. de Paye, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1898, p. 214-231, l'idée do Dieu; Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, Paris, 1903, t. 1, p. 139-142, la connaissance de Dieu. Voir Agnosticisme, t. i, col. 597-598; Alexandrie *(École chrétienne d'), 1.*1. col. 812-814.

II. LES PERSONNES DIVINES ET L'tEUVnE SALVIFIQUE. — I» *Le Fils.* — 1. *Appropriation des effets d'ordre intellectuel; apparence de subordinalianisme.* — Passage capital : *Strom..,* VII, c. n, *P.* G., t.ix, col. 408-416; voir le sommaire,col. 153. Ce chapitre fait connaître l'excellence du Fils de Dieu, manifestée par son rang au-dessus de toutes les créatures, et aussi par l'activité providentielle qui lui est attribuée; car, suivant un point de vue très fréquent chez Clément, toutes les opérations intellectuelles sont attribuées au Fils. Le Fils est sagesse, science, vérité et toutes choses de même ordre. *Slrom.,* IV, c. xxv, *P. G.,* t. vm, col. 1365. C'est le Λόγο qui prophétise, c'est lui qui juge, et qui discerne toutes choses. *Strom.,* V, c. vi, *P. G.,* t. ix, col. 65. Cette attribution ou appropriation était chose naturelle dans un milieu platonicien; elle permettait d'utiliser largement toutes les analogies entre le Verbe chrétien et le Verbe philosophique. Mais elle semble introduire *une sorte de partage dans l'activité divine extérieure.* Clément la corrige, quand il insiste continuellement sur *l'unité de celte opération extérieure,* ou le Fils agit conjointement à la volonté du Père, à la toute-puissance créatrice du Père : d'abord dans le premier passage cité, *Slrom..* VII,

c. n. le Fils nous apparaît comme une activité sur.'minenle, principe excellent, τελειωτάττ...ή υιού φύσι ; mais ce principe est étroitement conjoint à l'activité toute puissante, ή τώ μόνω παντοκράτορι προσεχεστάτη. Ce pouvoir organisateur est en accord avec la volonté du Père, κατὰ το θέλημα τού |Ιατρό , parce qu'il contemple les mystérieuses notions de l'intellect divin, τὰ ἀποκούφου έννοια; ἐπιόλέπουσα. G'., t. ix, col. 408. Plus loin, le Fils est la puissance même du Père, δζζαμι πατρική ὑπὰργων, col. 412; cf. *Paid.*, I. Ill, c. XII, *P. G.*, t. vin, col. 677, αγαθού Ιιατρὸ αγαθόν βούλημα; c'est cette même identification à la volonté du Père qu'il oppose, dans un passage important, à la notion, catégoriquement rejetée, du Λόγο; προφορικό , Strom., V, c. I, *P. G.*, t. ix, col. 16 : il est la puissance sans limites, il est la volonté toute-puissante, δνναιει τε αὐ πανκρατή , θέλημα παντοκρατορικόν. En résumé, l'activité intellectuelle est appropriée au Fils, Λόγο;; la production créatrice au Père, παντοκράτωρ; mais l'unité d'opération extérieure est affirmée avec insistance.

Assurément, du fait de ces appropriations, il subsistera toujours quelque obscurité sur la véritable pensée de Clément; elles apparaissent le plus souvent comme des images symboliques, des tâtonnements d une langue théologique en voie de formation. Aussi, beaucoup de critiques ont-ils voulu voir le subordinalianisme chez Clément; mais après de nombreux travaux, l'opinion semble définitivement fixée : sur ce point capital, la pensée de Clément fut orthodoxe.

2. *Des passades très explicites en font foi.* — Aucun être n'est objet de haine ni pour Dieu, ni pour le Verbe, car ils sont un. Dieu lui-même, εν γὰρ ἀμφω, ὁ Θεὸ , puisqu'il esldit : *Dans le principe était le Verbe,* .ïoa., l, î. *Pæd.,* l. 1, c. vin, G., t. vin, col. 325. Aussi le Verbe est-il proclamé vraiment et évidemment Dieu : ὁ φκνερώτατο ὀντω θεό , ὁ τω δεσπότη τών όλων εξισωθει;, *Prat., c.* X, *P. G.,* t. vm, col. 228; il est dans le Père el le Père est en lui, *Pæd.,* l. l, c. vn, *ibid.,* col. 312; on les invoque el on les honore avec l'Espril, *ibid.,* l. Ill, c. xii, col. 680, 681; il prend soin de l'homme qu'il a créé, *ibid.,* l. I, c. in, col. 256; il remédie à tous les maux de sa créature, âme et corps, et comme Dieu il remet les péchés. *Ibid.*

La génération du Fils est éternelle, point important, où les écrivains apologistes laissaient à désirer : sa génération n'a pas eu de commencement, ἀνὰρχω γενόμενο;, *Strom.,* Vil, c. il, *P. G.,* I. ix, col. 409; le Père ne peut être sans le Fils, dés qu'il est Père, il a un Fils. *Strom.,* V, c. I, col. 9. Surtout Clément allègue la connaissance intime du Père, qui est le privilège du Fils, Γ. troile union et la conformité qui en résulte : le Fils connaît le Père, il voit le Père agir, sans quoi il ne pourrait rien faire par lui-même. *P. G.,* t. ix, col. 65, 408. Autant d'allusions à Joa., v, 19, et à Matlh., xi, 27.

Tout ceci implique évidemment la vie et la distinction des personnes divines. D'ailleurs, le caractère abstrait du Verbe platonicien disparait totalement dans les très nombreux passages où le Verbe est dépeint comme le pédagogue, le Seigneur et le chef d'Israël; voir notamment *Pæd.,* 1.1, c. vu, surtout t. vm, col. 317, attribution au pédagogue, des apparitions de Dieu à Abraham, à Moïse; c'est le pédagogue qui se dit Dieu et Seigneur, ὁ θεὸ , ὁ Κύριο ; avant d'être homme, il est vraiment le Dieu innommé, col. 317, 320. En un mot, c'est lui qui est Dieu, lui le Logos, le Pédagogue : Οντὸ ἐστ; ὁ θεὸ , ὁ Λόγο , ὁ Ιιαιδαγωγὸ , col. 320.

2" Le *Saint-Esprit.* — Il est associé au Père et au Fils; on leur doit le même honneur. *Pæd.,* I. I. c. vi, *P. G.,* t. vm, col. 300; L III, c. xn, col. 681 ; *Quis dives,* c. xi.ii, *P. G.,* t. ix, col. 652. Clément nomme expressément la sainte Trinité, τὴν ἁγιὰν τριὰδα, â l'occasion d'un texte de Platon où il croit la retrouver. *Shorn.,* V, c. xiv, *P. G.,* t. ix, col. 156. Le Saint-Esprit est partout. *Pæd.,* l. I, c. vt, *P. G.,* t. vm, col. 300. Il habite particulièrement les âmes justes, les sanctifiant par sa présence, leur donnant son onction. *Pæd.,* I. 11. c. vm, *P. G.,* t. vm, col. 472; *Strom.,* VII, c. xi, *P. G.,* t. ix, col. 489. II y vient par la foi, il s'implante en quelque sorte dans la créature limitée, illimité lui-même, ἀπεριγραφώ . *Simm.,* VI, c. xv, *P. G.,* t. ix, col. 344.

A la croyance philosophique qui attribue au νοῦ humain une origine divine, il oppose ou compare la croyance chrétienne : venue du Saint-Esprit dans Pâme fidèle, τώ π:-·.στευκότι προσεπιπνεϊσΟαι το ἁγιον πνεύμα, *Strom.,* V, c. xlll, col. 129: citation de loel. n, 28: mais le πνεύμα n'est pas en nous comme une émanation de Dieu, ώ; μέρο Θεού. *Ibid.*

Dans les *Adumbrationes, P. G.,* t. IX, col. 735. passage singulier, où le Fils et le Saint-Esprit sont dépeints comme vertus primitives, premières productions, substantiellement immuables, *primitives virtutes ac primo creatæ, immobiles existantes secundum substantiam.*

3° Le Λόγο *intermédiaire de Dieu et du monde; le* Λόγο *illuminateur et révélateur ; sa participation dans les créatures intelligentes.* — Toute œuvre d'intelligence est appropriée au Fils; en conséquence, c'est par son intermédiaire, δι* Υιού, c'est par le Λόγο; que s'opère la *création,* voir plus haut. col. 158: *la providence, le Fils,* le passage signalé, *Strom.,* VII, c. II, P.G., t. ix,col. 389, où lui est attribuée l'activité providentielle, exercée par le ministère des anges. Sans doute, le Λόγο; est représenté comme s'avançant, προελιιών, au moment de la création, *Strom.,* V, c. m, col. 33; mais celte image est corrigée plus loin : le Fils de Dieu ne s'éloigne jamais de son poste élevé, τή; αὐτού περιωπή ; il ne se partage, ne se divise point, ne passe point d'un lieu à un antre; il est partout et n'est contenu nulle part. *Strom.,* VII, c. il, col. 408.

C'est par l'intermédiaire du Λόγο; que le monde reçoit la révélation naturelle ou surnaturelle. Conformément à Matlh., xi, 27, parce que le Fils seul connaît le Père, il lui appartient de le révéler. Il est le soleil, l'illuminaleur de l'âme humaine, *Prol.,* c. vt, *P. G.,* t. vm, col. 173; il est surtout le pédagogue remédiant à notre faiblesse, fortifiant notre vue, qui nous conduit du monde sensible au monde intellectuel : son secours est indispensable pour connaître la vérité. *Strom.,* I, c. xx, *P. G.,* t. vm, col. 813, 816, 817; VI, c. xv, *P. G.,* l. ix, col. 346 ; *Pæd.,* I. Ill, c. xn. *P. G.,* t. vm, col. 665. Activité providentielle et illmninatrice, connaissant et gouvernant jusqu'aux moindres choses, faisant briller partout la connaissance de Dieu, éducateur de l'humanité, le Λόγο est universellement répandu sur la face de la terre, πὰντη κεχυμένο , *Strom.,* VII, c. m, *P. G.,* t. ix, col. 428; c. ti, col. 408; *Prol.,* c. x. *P. G.,* t. vm, col. 228; c'est ainsi que se fait la première production de la vraie lumière, en qui et par qui nous est donnée toute possession de béatitude; c'est ainsi que toute sagesse créée est une participation, μέΟεξι , de cette sagesse primitive, vrai soleil de vérité, esprit du Seigneur, qui se distribue sans se partager à ceux qui sont sanctifiés par la foi, sagesse engendrée par le Tout-Puissant avant le ciel et la terre, *Strom.,* VI, c. xvt, *P. G.,* t. ix, col. 364 ; cette participation d'ailleurs est une participation de vertu, et non d'essence, ἡ μέΟεξι ἡ κατὰ δύ,αμιν οὐ κατ' ουσίαν λέγω. *Ibid.* Cette illumination, dill'usion, participation, est gén râlement présentée comme une création continuée, création de lumière et d'intelligence dont le Fils, le Λόγο , la Σοφία est l'intermédiaire, ou mieux l'agent ministériel. Mais cet intermédiaire est l'énergie toute-puissante, contenant tout effet, véritablement divine, intelligible à ceux mêmes qui ne veulent point la reconnaître, vouloir créateur, βύναμι τε αὐ παγκρατή και τώ ον:ιθεία· οὐδέ τοῖ μὴ ὁμολογούστν

ακατανόητο , θέλημα παντοκρατορικόν. *Strum.,* V, c. I, *P. G.,* t. ix, col. 16.

L'ensemble des conceptions précédentes, et plus particuliérement le dernier passage cité, rapproché des *Adumbrationes in I Joa.,* c. it, I, *P. G.,* t. ix, col. 735, 736, et de divers autres textes, cf. Zahn, *Forschungen,* t. in, p. 144·, ont donné lieu aux critiques de Photius et des antres écrivains qui adoptent ses interprétations. D'après Photius, *Bibliotheca,* cod. 109, *P. G.,* t. cm, col. 383, Clément aurait, dans les Hypotyposes, admis un double Λόγο ; le Λόγο inférieur, appelé le Fils, par synonymie avec le Verbe paternel. Υιό λόγο ὁμωνύμω τώ πατρικω Λόγω, ne serait pas le Verbe fait chair, mais une certaine énergie divine, quelque chose comme une émanation du Verbe lui-même, vου créé, répandu dans les cœurs des hommes, νοὑ γενόμενο τὰ τῶν ανθρώπων καοδία διαπεφοίτηκε. On avait pensé que le passage allégué par Photius était interpolé. Zahn. *op. cil.,* le regarde comme authentique, et tout en reconnaissant la difficulté d'interprétation, s'efforce de donner partiellement raison à Photius. Il insiste sur la façon dont Clément conçoit la participation du Λόγο , raison universelle, présentée comme l'effet d'une vertu illuminalrice ou créatrice et souvent confondue avec cette vertu même. Zahn parait avoir abusé des passages ci-dessus résumés, ou Clément rassemble sous un même terme, comprend dans une même conception l'effet et la cause, la raison créée et la raison créatrice, tout en distinguant soigneusement la participation κατὰ δύναμιν, et la participation κατ' ουσίαν.

4° *L incarnation et l'œuvre salvifigue du Fils de Dieu.* — I. *But et réalité de l'incarnation.* — Le Christ s'est incarné pour nous d livrer de nos péchés. *Prot.,* c. tx, *P. G.,* t. vin, col. 258, 259. Il a pris une chair sensible, il a été conçu dans le sein de la Vierge Marie, et en conséquence de cette génération, ακολούθω δε καθὸ γέγονε, il est mort et ressuscité. *Strom.,* VI, c. xv, col. 319, 352. Cf. *Prot.,* c. I, col. 60, 61 ; c. xi, col. 228, 229 ; *Pied.,* L 1, c. vt, col. 300 ; l. III, c. I, col. 556; *Strom.,* V, c. ut, /< *G.,* t. ix, col. 33. L'accusation de docétisme, intentée à Clément par Photius, *Bibliotheca,* cod. 109, a été le point de départ de nombreuses controverses.

a) *Baisons qui militent en faveur de Clément:* il admet en Jésus Christ tous les éléments constitutifs de l'humanité passible, et par suite, ακολούθω , suivant le texte précédemment cité, la puissance de souffrir et mourir. Cf. *Strom.,* III, c. χvιι, *P. G.,* t. vin, col. 1205. Il donne certainement au Christ une âme véritable : c'est ce que Bigg, *op. cil.,* p. 71, soutient contre Redepenning, *op. cil.,* p. 401. Il combat fréquemment les docètes.

fc) Baisons adverses: Clément pense que chez le Sauveur la vie du corps se maintient par une force supérieure, indépendante de tout aliment, *Strom.,* VI, c. IX, *P. G.,* t. ix, col. 292; cf. *Strom.,* III, c. vu, *P. G.,* t. vin, col. 1161, 1164·, où il rapporte sans la désapprouver une affirmation de Valentin; *Adumbrationes ini Joa.,* I, 1, *P. G.,* t. tx, col. 735, où il rapporte de même une tradition docète. On allègue encore l'affranchissement des passions humaines, *Strom.,* VI, *c.* ιχ,*P. G.,* t. ix, col. 292; *Pæd.,* L I, c. n, col. 252 ; mais il s'agit sans doute uniquement de l'absence de mouvements désordonnés. Bigg, *loc. cil.,* conclut que, sans tomber dans le docétisme proprement dit, Clément l'a dangereusement côtoyé.

2. *La conception de l'œuvre salei/ique accomplie par le Verbe incarné.* — L'œuvre salvilique est généralement considérée comme *le fruit de l'union au Christ* qui, étant mort pour nous, nous ayant rachetés et *régénérés, continue son œuvre en nous purifiant et nous améliorant par un ensemble de moyens providentiels, en nous sanctifiant par sa doctrine et sa grâce.* Cette *union* se présente sous un triple aspect, que synthétise bien le passage suivant : régénérés dans le Christ, nous recevons de lui son lait, le Λόγο ; car il est dans l'ordre que celui qui engendre nourrisse sa progéniture. Comme la régénération, ainsi la nourriture vient à l'homme d'une façon spirituelle. C'est donc de toutes façons que nous sommes intimement unis au Christ, union qui tend â l'affinité de nature: son sang est notre rançon: à l'union effective : son Λόγο est notre aliment ; à l'incorruption : il nous y conduit lui-méme, εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν ει Χριστὸν ὁ ἀναγεννήσα ημὰ εκτρέφει τὼ ἰδίω γαλακτι, τὼ λόγω, παν γὰρ γεννήσάν ἑοικεν εὔθυ παρέχειν τὼ γεννωμένω τροφήν. Καθαπερ δε ή αναγέννησε ἀναλόγω οὔτω καὶ ἡ τροφὴ γέγονε τὼ ἀνθρο'ιπω πνευματική. Πάντη τοίνυν ημεί τα πάν-.α Χριστὼ προσωκειώμεθα, και ει συγγένειαν δια τδ αἱμα αὐτοῦ ὠ λυτρούμεθα* καὶ ει συμπάθειαν, δια την ανατροφήν τὴν εκ του Λόγου* καὶ ει αφθαρσίαν δια τὴν αγωγὴν τὴν αὐτοῦ. *Pæd.,* I. I. c. VI, *P. G.,* t. vin, col. 308.

En résumé, rachat et régénération par le sang, entretien de la vie par la doctrine, direction vers l'incorruption par la pédagogie, ou conduite providentielle qui guérit, redresse, corrige.

Peut-être pourrait-on simplifier encore la pensée de Clément, ramener toute l'œuvre du salut à une double forme: à la rédemption par le sang, d'une part, à la communication de vie et de doctrine ; en d'autres termes, à une interprétation réaliste, celle qui est regardée comme conforme au sens primitif et traditionnel, on bien à une interprétation idéaliste, celle de la rédemption dite mystique ou physique. Cf. .l. Rivière, *Le dogme de la rédemption,* Paris, 1905, p. 117 sq. Toutefois des schémas aussi simples exposent à violenter les textes; mieux vaut, pour les résumer fidèlement, s'en tenir au cadre indiqué par Clément lui-même :

a) Rédemption par le sang, λύτραν; *d'où naissance nouvelle,* ἀναγέννησι , *et incorruption,* αφθαρσία. — C'est le sang du Christ qui interpelle pour nous. *Pied.,* l. 1. c. vt, *P. G.,* t. vin, col. 305. L'effet de ce sang est double, ou pour parler le langage de Clément, il y a un double sang du Christ, l'un, charnel, par où nous avons été délivrés de la corruption; l'autre, spirituel, par où nous avons été oints. Et boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruption du Seigneur, διττόν ιε τὸ αιμα τοὺ Κυρίου* τὸ μέν γὰρ ἐστιν αὐτου σαρκικόν, ω τὴ φθορὰ λελυτρώμεθα* τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ᾦ κεχρίσμεθα* Καὶ τοὐτ' ἐστι πιεῖν τὸ αἰμα τοὺ 'Ιησού, τὴ κυριακὴ μεταλαβεῖν αφθαρσία . *Pæd.,* 1. Π, c. Il, *P. G.,* t. vin, col. 409.

Suit la description des effets sanctificateurs, résultant de l'union au corps et au sang divin. L'onction ainsi désignée est l'union au Christ et la communication de la grâce sanctifiante. Renz, *Opfercharakter der Eucharistie,* Paderborn, 1892, p. 86. Elle est étroitement liée à la rédemption par la mort du Sauveur, dont elle est l'efiet immédiat; il arrive à Clément de les comprendre dans une meme description, comme un seul et même tait concret : le Sauveur se joint à nous, s'applique sur nous comme la tunique sur la chair; pour sauver ma chair, il l'entoure du vêtement d incorruption, de son onction sainte..., c'est pourquoi l'Évangile nous le montre... promettant de donner son âme, rançon de la multitude; car, de son propre aveu, celui-là seul est le bon pasteur, ἑσομαι εγγὑ αὐτών, ὡ ὁ χιτὼν του -/ρωτὰ αὐτών. Σώσαι βούλεται μου τὴν σάρκα, περιδαλὼν τὸν χιτώνα τὴ αφθαρσία καὶ τὸν χρώτὰ μου κέχρικεν διὰ τοὑτο εἰσάγεται ἐν τω Εὐαγγελίω... δοὐναι τὴν ψυχὴν τὴν εαυτοὺ λύτρον αντὶ πολλών ὑπισχνούμενο . τοὐτον γόο μόνον ομολογεὶ ἀγαθὸν είναι ποιμένα. *Pæd.,* 1. I, c. IX, *P. G.,* t. vin, col. 352.

Ailleurs, les nouveaux baptisés sont décrits comme des membres du corps mystique, et ce corps tout entier, comme un enfant nouveau-né, demeure conjoint au Christ, qui l'a enfanté dans la douleur de la passion. *Pæd.,* l. I, c. vi, *P. G.,* t. vin, col. 300. Dans le Pédagogue encore, L 111, c. xn, *P. G.,* t. vin, col. 664.citant

I Pet., i, 17-19, il parle de rançon par le précieux sang de l'agneau, ἐλυτρο'ιθημεν.· τιμίω αἱματι, ω 'Αμνοὐ... de la croix qui nous sépare de nos péchés passés, ὁρον εχομεν, τὸν σταυρόν τοὐ Κυρίου, ω περισταυρουμεθα ζα περιθριγκοὑμεθα τὼν προτέρων αμαρτιὼν, *ibid.,* du devoir pour les régénérés d'être cloués à la vérité, ἀναγεννηθεντε τοίνυν, προσηλωθὡμεν ἐν τη αλήθεια. *Ibid.* Autres textes, ou il n'est fait mention que du rachat par le sang divin : *Strom.,* IV, c. vu, *P.* G., t. vin,col. 1256; c. xvn, col. 1346, dans une citation de l'Epitre aux Corinthiens de saint Clément de Rome; et surtout les remarquables et abondants passages du Quis *dives salvetur,* qui accentuent d'une manière très claire le point de vue de la rédemption par le précieux sang; les autres points de vue y sont parfois annexés : c'est pour nous, pour nous donner la vie éternelle, que le Sauveur a souffert, c. vm, *P. G.,* t. tx, col. 612; le Sauveur dit au chrétien : Je t'ai régénéré..., je suis ton nourricier..., te donnant le breuvage d'immortalité; je suis ton maître... J'ai subi la mort qui t'était due. *Ibid.,* c. xxm, col. 628; cf. c. xxxttt, xxxiv, col. 640; c. xxxvn, col. 641. Voir encore *Strom.,* V, c. X. *P. G.,* t. ix, col. 101. Le Fils de Dieu est pour nous un sacrifice rare, ἀπορον αληθὼ θὐμα... ὑπέρ ημὡν; et c. XI, col. 108 : ὁλοκἀρπωμα υπέρ ημὼν καἰ ἀπορον θὑμα ὀ Χριστὀ .

b) Conduite vers l'incorruption par la pédagogie. — Ce que Clément entend par la *pédagogie,* c'est un ensemble de moyens providentiels par ou le Λὁγο; gouverne les âmes, pour les améliorer en corrigeant leurs mœurs. Cette pédagogie est médicinale et preceptive, non point dogmatique : la doctrine ne viendra qu'après la guérison. *Pæd.,* I. 1, c. i, *P. G.,* t. vin, col. 249. 252. C'est du reste le point de vue constant des trois livres du Pédagogue. Voir une autre definition de la pédagogie, *ibid.,* c. vu. col. 313.

Non seulement Clément comprend dans la pédagogie les sévérités de la Loi, la dureté de ses préceptes, par conséquent tout ce que les hérétiques signalaient dans l'Ancien Testament comme particulièrement odieux, voir plus loin : *apologie de l'Ecriture;* non seulement il comprend sous ce terme les avertissements sévères, les reproches et les menaces, mais encore tous les modes de purifications, de châtiments partiels et provisoires, dont il s'applique toujours à montrer la place et la convenance dans le plan providentiel. Voir *moyens de régénération, de purification, d'expiation.*

c) *La doctrine du maître.* — Le Λὁγο est encore le maître, ὁ διδάσκαλο . C'est lui qui nous communique la gnose, c'est lui qui la produit, par son immédiate opération, dans l'âme qui lui est étroitement unie; il lui donne ainsi le gage de la vie future, il la déifie. Voir *Foi et gnose.*

Sur le Λὁγ«;, traités spéciaux : H. Læmmer, *Clementis Alexandrini de* Λἰγν *doctrina,* in-8·, Leipzig, 1855; l'. Ziegert, *Zwei Abhandlungen Uber T. Flavius Klemens Alexandrinus. Psychologie und Logoschristologie,* in-8·, Heidelberg, 1894; le premier des deux traités, p. 1-68. est une édition corrigée et augmentée de la thèse do Ziegert, *Die Psychologie des T. Flavius Klemens Alexandrinus,* in-4·, Breslau, 1892; A. Aall, *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur,* Leipzig, 1899, t. n, p. 396-427 : *Klemens Alexandrinus.*

Voir encore quelques expositions d'ensemble dans Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien,* Leipzig, 1882, p. 34, le Λὁγο; considéré comme source de toute révélation; Denis, La *philosophie d'Origène,* Paris, 1884, p. 72-75, le Fils; Bigg, *The Christian platonists of Alexandria,* Oxford, 1886, p. 66-70, le Fils; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1898, p. 231-256, la christologie ; W. Capitaine. *Die Moral des Clemens von Alexandrien,* Paderborn, 1903. p. 92-102, le Λὁγο; révélateur et éducateur de l'humanité, te docétisme, l'incarnation, condition de la rédemption.

III. LES « ÉCONOMIES » OU DISPOSITIONS SALVIF1QUES, διαθἡκαι : *ANCIEN ET NOUVEAU TESTAMENT; ÉGLISE ET ThADlTlON; philosophie.* — 1° *Unité de la Loi et de l'Evangile; un seid ordre salvifigue.* — Clément demande que l'on croie tout d'abord à ces vérités : que Dieu existe, qu'il a parlé dans les Écritures, qu'il existe un ordre providentiel, étroite synthèse de la prophétie et de l'économie, κατὰ πρὁνοιαν γεγονέναι πἀσαν τἡν τε προφητεἰαν καὶ τἡν περὶ τὸν Χωτἡρα οικονομἰαν. Pour reconnaître aisément ces principes, nous sont donnés la raison, la grâce et l'enseignement du Sauveur. *Slrom.,* V, c. i, *P. G.,* t. tx, col. 16, 17. Cet ordre providentiel où l'Ancien et le Nouveau Testament ne forment qu'une seule διαθἡκη, un seul ordre salvilique, c'est une des conceptions fondamentales de Clément. Il l'associe étroitement avec celte thèse métaphysique que la bonté et la justice se concilient en Dieu, avec celle thèse morale que les menaces et la crainte sont de légitimes moyens. *Pæd.,* 1. I, c. vu, *P. G.,* t. ix, surtout coi. 317, 320, 321, nous montre le même pédagogue, le Verbe, ange dans l'Ancien Testament, homme dans le Nouveau. Puis, c. vm, contre ceux qui refusent au Seigneur la bonté; c. IX, qu'il n'y a point d'incompatibilité à être bon et à être juste; c. x. que le même Dieu et le même Verbe nous menace et nous sauve. Les Stromales nous présentent encore la Loi et ('Évangile comme l'œuvre du même Seigneur, ἑνὁ; Κυρἰου ενἐργεια, *P. G.,* t. vm, col. 921; double institution quant au nom et quant au temps, l'ancienne et nouvelle Loi ont été providentiellement départies à l'humanité en vue de son âge et de son progrès; œuvre d'un pouvoir unique, elles nous viennent par le Fils d'un seul Dieu, καθ' ηλικίαν και προκοπἡν οικονομικοί; δεδομἐναι, δυνἀμει μἰα οὐσαι... διὰ Υἱοῦ παρ'ἑνὸ θεοὐ χορηγοὑνται. *Strom.,* II, c. νι, *P. G.,* t. vm, col. 964. L'administration providentielle doit être tout â la fois souveraine et bonne : ainsi doublement efficace pour nous dispenser le salut, elle châtie pour assagir, elle améliore par ses bienfaits. C'est en réalité une seule disposition salutaire; elle doit son origine au plan primitif du monde. Μἰα μὲν γἀρ τὡ οντι διαθἡκη ἡ σωτἡριο , ἀπὁ καταβολἡ κὁσμου ει ημἀ διἡζουσα. *Slrom.,* VI, c. xm, *P. G.,* t. ix, col. 328. Ces passages expliquent, sans la justifier, l'exagération de liaur : « L'Ancien et le Nouveau Testament, la Loi et les Evangiles, les prophètes et les apôtres lui présentent dans leur essentiel contenu une telle unité, qu'il ne subsiste plus, entre ces deux ordres, autre chose qu'une dillérence formelle. » *Die chrislliche Gnosis,* p. 517. Cf. Winter, *op. cil.,* p. 32, note 2. Il est donc faux que l'enseignement de Paul soit contraire à la Loi; loin de là, au point de vue de Paul, toute l'Écriture est suspendue à l'Ancien Testament, ἐζεἰθεν ἀναπνέουσα καὶ λαλοὑσα. *Strom.,* IV, c. xxt, *P. G.,* t. vm, col. 1345.

2° *Ecriture. Inspiration, obscurité, intelligence.* — 1. *Inspiration et eanonicité.* — Le principe de notre doctrine est le Seigneur qui nous instruit, πολυτρὁπω; καἰ πολυμερὡ , par les prophètes, par l'Evangile et par lesapôtres. *Strom.,* VU, c. xvt, *P. G.,* t. tx, col.532. C'est TEsprit-Saint, bouche du Seigneur, στὁμα Κυρίου τὸ ἁγιον πνεὑμα, *Prot.,* c. IX, *P. G.,* t. VIII, col. 192, qui était dans les prophètes, c'est-à-dire en général dans tous les écrivains de l'Ancien Testament ainsi que dans les apôtres. *Pæd.,* 1. I, c. νι, *P. G.,* t. vm, col. 308. Cf. *Prot.,* c. tx, col. 188, 189, 192. Tandis que les sages du paganisme étaient sous l'inlluence de causes naturelles, ces prophètes, ces écrivains étaient sous l'inlluence divine. *Slrom.,* I, *P. G.,* t. vm, col. 869-872. Ils étaient les organes de la voix divine. *Strom.,* VI, c. xvm, *P. G.,* t. ix, col. 401. Les Écritures sont donc divinement inspirées, θεὁπνευστοι, *Prot.,* c. IX. *P. G.,* t. vm, col. 200; cf. *Slrom.,* I, c· xxt, col. 853. Ces Écritures composées de lettres et de syllabes saintes, l'apôtre les appelle divinement inspirées : ἐξ ὡν γραμμἀτων καὶ συλλαβὡν τὼν Ιερὡν τὰ συγκεἰμενα; γραφἀ ... ἀπὁστολο; θεὁπνευστου ζαλεῖ. *Prot.,* c. tx, *P. G.,* t. vm, col. 197, 200. Clément ne trouve pas d'expressions assez fortes pour exprimer

avec quel degré de certitude supérieure à toute certitude humaine et rationnelle, le croyant reconnaît en elles la voix divine : Celui qui croit en elles entend la voix de Dieu et cette voix s'impose à lui comme une irréfutable démonstration. *Slrom.,* II. c. iv, col. 941. La voix du Seigneur mérite notre créance, plus que toute démonstration; ou plutôt elle est la seule démonstration; il suffit d'avoir goûté les Écritures pour y trouver la foi, καθ' ἡν ἐπιστήμτ,ν οἱ μέν ἀπογευσάμενοι μόνον τών γραφών πιστοί. *Strom.,* VH, c. χvι, col. 533.

Clément distinguait les livres inspirés des ouvrages des philosophes par leur contenu et la manière simple et sans fard, dont ils expriment la vérité. Voir t. il, col. 1560-1561. Mais il ne regardait pas, comme on l'a prétendu, l'origine apostolique des livres du Nouveau Testament, comme le principe de leur canonieité. S'il n'a pas connu la II Pet., la 111 Joa. et peut-être l'Épitre de saint Jacques, quoiqu'il semble bien la citer, *Strom.,* VI. c. xvm, *P. G.,* t. IX, col. 397, le critérium intrinsèque qu'il reconnaissait l'a induit en erreur et l'a amené à admettre comme inspirés des apocryphes proprement dits et même d'anciens écrits tenus pour canoniques en certaines Eglises. Ainsi il cite la Z» *ad Cor.,* de saint Clément romain avec la formule consacrée : φησί. *Strom.,* I. c. vu, *P. G.,* t. vm, col. 33. Il cite encore Clément l'apôtre, *Strom.,* IV, c. xvn, col. 1312, presque dans les mêmes termes que l'apôtre saint Paul. *Ibid.,* c. xvni, col. 1320· Il regarde aussi le *Pasteur* d'IIermas comme Ecriture; mais peut-être est-ce en raison de sa forme apocalyptique et de son contenu, qu'il croit prophétique. Les indices sont moins nombreux et moins clairs pour la Didachè, *Strom.,* I, c. xx, *P. G.,* t. vm. col. 817, pour le Cérygme et l'Apocalypse de Pierre. Ailleurs, en effet, il emploie pour la Didachè la simple formule : φησί γοϋν, *Strom.,* Ill, c. iv, *P. G.,* t. vm, col. 1140. et il cite les apocryphes de Pierre avec des introductions de celle sorte : ὁ Πίτρο λέγει, ·', Πέτρο φησί. *Strom.,* VI, c. v, *P. G.,* t. ix, col. 257; c. vi, col. 269; c. xv, col. 352. Ces formules ne suffisent pas à prouver qu'il tenait ces écrits pour inspirés.

Notons enfin que des citations des Evangiles et des Actes recueillies des œuvres de Clément par M. Barnard, *The biblical text of Clemens ofAlexandria,* dans *Texts and Studies,* Cambridge, 1899, t. v, fasc. 5, il résulte, au jugement de Burkitt, que le texte, que Clément lisait, n'était pas identique au texte du *Vaticanus el* des témoins les plus accrédités auprès des critiques, mais qu'il s'accorde souvent avec les témoins dits occidentaux, le codex I), les anciens manuscrits latins, la version syriaque du Sinaï, etc.

2. *Obscurité de l'Ecriture; symboles et paraboles; méthode allégorique.* — Clément consacre une grande partie du Ve Stromate, voir le sommaire, col. 151, à ce qu'il appelle le genre symbolique, συμβολικόν εἶδο , c'est-à-dire l'usage de signes et de voiles mystérieux, dans l'enseignement de la doctrine. Il justifie ce procédé par l'exemple des Grecs et des Egyptiens, par des raisons de convenance, et des raisons d'autorité traditionnelle; par la considération des vérités ainsi transmises, objets essentiellement mystérieux, *sapientiam Dei quæ est in abscondito.* Il y revient vers la fin du VI" Stromate. Les Écritures cachent leur sens, d'abord pour que nous cherchions diligemment, ensuite parce que, si tous comprenaient, il en résulterait quelque dommage pour les esprits moins bien préparés. *P. G.,* t. ix, col. 349.

Aussi la parabole est le procédé caractéristique de l'Écrilure, et le Seigneur lui-même s'en servait habituellement. Car il lui fallait traiter avec l'homme élevé dans les conceptions de ce monde, σύντροφον του κόσμου ἀνθρωπον, le conduire par la gnose vers les intelligibles réalités, ἐπί τα νοητά και κύρια, le faisant passer du monde sensible au monde spirituel, ἐκ κόσμου ει κόσμον. C'est pourquoi il s'est aussi servi d'une écriture parabolique, col. 350. Suit la définition de la parabole : terminologie empruntée â ce qui est secondaire et dérivé, conduisant vers le vrai et le réel celui qui a compris, λόγο ἀπό τινο οὐ κυρίου μέν, ἐμφεροϋ δέ τώ κυρίω; ou bien, comme disent certains, une formule qui. au moyen de notions auxiliaires.rend efficacement intelligibles les réalités supérieures,τα κυρίω λεγάμενα μετ' ἐνεργεια περιστάνουσα. *Ibid.,* col. 350.

La théorie qui précède semble étroitement apparentée avec les idées alexandrines, relatives au symbolisme des laits contingents, à l'opposition dnalistique du monde sensible et du monde intelligible. De la sorte, l'allégorisme de Clément s'appuie aussi bien sur la métaphysique platonicienne que sur le principe exégélique du symbolisme. Voir Alexandrie *(École chrétienne d'},* t. i, col. 814, 815. Dans de nombreux passages, Clément pousse ses principes jusqu'aux applications les plus subtiles et les plus bizarres; voir par exemple son interprétation mystique du di'calogue, *Strom.,* VI, c χvι, *P. G.,* t. ix, col. 357-380.

3. *Intelligence.* — Si l'Écritu re est pleine de mystères et d'énigmes, θεσπίζεται σχεδὸν δι* αινιγμὰτων, *Strom.,* V, c. vi, *P. G.,* t. IX, col. 56, il est néanmoins nécessaire de la connaître : elle est pleine de choses, signes, préceptes, prophéties, P. *G.,* t. vm, col. 925; elle contient la doctrine des mœurs, la connaissance naturelle de Dieu, φυσική θεωρία, et la vision des grands mystères, ἱποπτεία. *P. G.,* t. vm, col. 924. Ceux qui voudront trouver le sens logique, ακολουθίαν, de la doctrine divine, devront autant que possible employer l'aide de la dialectique. *P. G.,* t. vm, col. 925. Sur cette dialectique véritable, qui examine des réalités, επισκοποῦσα τὰ πράγματα, qui monte jusqu'aux alentours de l'essence suprême, voir *P. G.,* t. VIII, col. 924. Mais l'aide du Sauveur est nécessaire; il nous faut sa grâce pour remédier à la faiblesse de la nature. *Ibid.*

3' *Apologie de l'Ecriture.* — 1. La défense de l'Ecriture est la défense de la philosophie barbare, βάρβαρο φιλοσοφία ; c'est en un sens l'apologétique de Clément tout entière; c'est sa préoccupation de montrer les vérités communes â la sagesse grecque et aux Ecritures, pour attribuer à celles-ci la priorité; c'est encore toute la théorie de la méthode symbolique, c'est-à-dire justification de l'obscurité de l'Écriture, voir le sommaire des V" et VI" Stromates, col. 151-152 ; c'est tout particulièrement la défense de l'Ancien Testament contre sesdétracteurs. La plupart des gnostiques attribuaient l'ancienne Loi à un principe mauvais, ennemi de Dieu, ennemi «lu christianisme lui-même; en conséquence, ils attaquaient toutes les institutions du légalisme juif. Pour les marcionites, la Loi était juste, mais elle n'était pas bonne; beaucoup de gnostiques attaquaient la crainte comme contraire à la raison, comme immorale. A chaque instant Clément se préoccupe de défendre la Loi et ses institutions, de concilier la justice et la bonté, de justifier la crainte. Voir les définitions et considérations générales sur la loi et le législateur, *Strom.,* I, c. xxv, xxvi, *P. G.,* t. vm, col. 913, 916; les éloges de Moïse, législateur, tacticien, politique, philosophe, *Strom.,* I, c. xxiv, *P. G.,* t. vm, col. 905; Platon s'est inspiré dé lui pour sa législation, col. 212, et tout le c. xxv; Moïse est la Loi animée, étant gouverné par le Λίγο , col. 916; surtout c'est le Λόγο lui-même qui est l'auteur de la Loi; il est le premier exégète des ordonnances divines, col. 917. Les institutions légales ont un sens préfigur. -tif. *Strom.,* VII, c. vi, *P. G.,* t. ix, col. 445.

2. *Théorie et apologie de la crainte.* — La crainte « tait sous la Loi, pour l'ancien peuple, le moyen de pédagogie, et le Λόγο était alors un ange; au nouveau peuple un nouveau Testament est donné, le Λόγο a été engendré et la crainte est transformée en amour, et cet ange mystérieux, Jésus, vient au monde, ὁ φόβο ει αγάπην μετατέτραπται, και ὁ μυστικό ἐκεῖνο ἄγγελο Ἰησοῦ

•τίκτεται. *Pæd.,*\. I,c. vu, P. *G.,* t. VIII, col. 322. Et après avoir rappelé la loi d'amour, il ajoute :Tel est mon Testament nouveau écrit en caractères anciens. Λύτη μου ή Νέα Διαθήκη παλαιό» κε·/αραγμ.:νη γράμματι. *Ibid.* Cf. *Slrom.,* II, c. vi, *P. G.,* I. vm, col. 965, la crainte est παιδαγωγό τού νόμου. *Pled.,* 1. 1, c. VI, P. *G.,* t. vm, col. 288.

4° *Église el tradition.* — I. *Maintenant une seule règle de loi : la tradition catholique; un seul moyen de salut : l'Église.* — Clément vient de montrer que l'Ecriture est la source de loute véritable foi, *Strom.,* VII, c. xvi, P. *G.,* t. ix, col. 529; il fait voir le crime de ceux qui en abusent, col. 541, 544. L'intelligence de l'Ecriture est nécessairement le privilège d'une élite, du gnostique vieilli dans l'étude du texte, conservant la rectitude, όρΟοτομίαν, apostolique et ecclésiastique des dogmes, col. 544. H reconnaît fréquemment l'autorité des anciens, notamment au commencement de *Strom.,* L cf. sommaire, col. 147; Harnack, *Geschichle der ait. christ. Lilt., Die L'eberlie/'eruiig,* p. 291 sq., a dressé la liste des citations que fait Clément des paroles des presbytres. Quant aux hérétiques, ils sont des voleurs, ils ont dérobé la règle de l'Eglise, col. 544; cf. *Strom.,* VI, c. xv, *P. G.,* t. ix, col. 348, '349 : ce qu'est le dépôt divin, παραΟήκη αποδιδόμενη Οεώ, intelligence et connaissance pratique de la tradition, conforme à l'enseignement du Christ reçu par les apôtres, nécessité de recourir à la règle ecclésiastique, c'est-à-dire conformité de la Loi et des prophètes avec l'ordre de choses traditionnellement établi, selon la παρουσία du Seigneur.

L'Eglise est donc *le moyen providentiel de salut :* création de l'Esprit-Saint, elle est son vouloirsalvilique même, *Pæd.,* I. I, c. i, P. *G.,* t. vm, col. 281, 300; elle est la cité céleste, la Jérusalem, gouvernée par le Λόγο . *Strom.,* IV, c. xx, *P.* G.,t. vm, col. 1381. Aussi, comme conclusion du Pédagogue, *ibid.,* col. 677, chaleureux appel aux disciples pour les envoyer au maître, à celui qui est l'époux de l'Eglise, à l'Eglise elle-même. Cf. *Slrom.,* Vil, c. v, P. *G.,* t. ix, col. 437. L'Eglise est facilement reconnaissable à la continuité de sa tradition, toutes les sectes sont des nouveautés. *Slrom.,* Il, c. xvn, col. 552. Unité de l'ancienne et catholique Église; sa conformité à l'unité suprême. *Ibid.* Vaine est l'objection des Grecs, quand ils allèguent la multitude des sectes; les sophistes sont inexcusables, αναπολόγητο ή κρίσι ; les hommes de bonne volonté peuvent reconnaître que la parfaite gnose est dans l'unique vérité et dans l'antique Église. *Slrom.,* VII, c. xv, P. *G.,* t. ix, col. 528.

2. Bien que Clément se soit peu occupé de la *hiérarchie,* il la mentionne; il y fait, du moins, allusion : il parle des nombreux préceptes scripturaires concernant les personnes élues, πρόσωπα εκλεκτά, prêtres, évêques, diacres. *Pæd.,* 1. Ill, c. xil, P. *G.,* t. vin, col. 676, 677. Cf. *Strom.,* VI, c. χιιι,P. *G.,t.* IX, col. 328, ou la hiérarchie visible est l'image d'une hiérarchie dans l'Église invisible; *Strom.,* VII, c. I, col. 465, où il ne s'agit que de prêtres et de diacres; lire la note de Potter, *ibid.* Dans le *Quit dices,* c. xxi, P. *G.,* t. ix, col. 625, saint Pierre est l'élu, le choisi, le premier des disciples, pour qui seul avec lui-même le Sauveur a payé le tribut.

5° *La philosophie.* — '1. *Sagesse el philosophie.* — La sagesse est la science des choses divines et humaines, des choses passées, présentes et à venir; elle est en même temps une tendance morale et une vertu. *Pæd.,* I. il, c. il, P. *G.,* t. vm, col. 420; *Slrom.,* I, c. v, col. 721 ; VI, c. vu, P. *G.,* t. ix, col. 277 ; c. xvn,col. 392. Elle est la connaissance du Eils de Dieu; elle est le Christ même, son opération salvilique. transmission de la gnose par les prophètes. *Ibid.,* col. 277, 284. Aussi, en plusieurs endroits, Clément identifie à peu près la sagesse et la gnose. *Strom.,* I, c. v, *P. G.,* t. vin, col. 721; VI, c. vu, P. *G.,* t. ix, col. 284; c. xi,col.313.

La philosophie est une préparation à la sagesse, *Slrom.,* I. c. v, P. G'., t. vm, col. 721; elle est la sagesse pratique, connaissance expérimentale de la vie. *Slrom.,* VI, c. vn, *P. G.,* t. ix, col. 277. Cf. Pæd.,l. II, c. n, *P. G.,* t. vm, col. 420.

D'ailleurs, le terme φιλοσοφία prend chez Clément, comme chez ses contemporains, cf. Winter, *Die Ethili des Clemens von Alesrandrien,* p. 44 sq., une très grande extension ; il désigne, par exemple, une généreuse disposition à la vertu. *Strom.,* II, c. vm, P. *G.,* t. Vlil.col. 1269; au martyre. *Ibid.,* col. 1276, 1277. A la philosophie appartient la recherche de la vérité et de la nature des êtres, *Slrom.,* I, c. v, P. *G., l.* vm, col.728; elle est une tendance vers l'être, et vers les sciences qui y conduisent, φιλοσοφία ού'ση όρέξεω τοῦ όντω δντο και τών ει τούτο συντεινόντων μαδημάτων.*Strom.,* II, c. ιχ. P. *G.,* t. vm. col. 981. Elle n'a pas seulement pour objet, interprétation de Sàp., vu, 17-22, la φυσική θεωρία, le monde des phénomènes sensibles, du devenir qui se déroule dans le κόσμο αισθητό , mais aussi le monde des causes suprasensibles, τών νοητών. *Ibid., c.* n, col. 936.

D'ailleurs, cette vérité, cette réalité que recherche la philosophie, c'est le Λόγο lui-même; celui qui croit au Λόγο connaît la vérité et la réalité. *Slrom.,* 1. c. vm, P. *G.,* t. vm, col. 737; II. c. iv, col. 944; c. n, col. 989. Sur la vérité, αλήθεια, comme but de la philosophie et sur les voies variées qui y conduisent, cf. Capitaine, *op. cit.,* p. 198, 199.

2. *Les larcins de la philosophie grecque.* — Clément avait affaire à des chrétiens adversaires de la philosophie. Ils étaient nombreux, o! πολλοι, cf. de Faye, *loc. cit. ;* ils s'en prenaient â la méthode de Clément, à toute tentative de rapprocher des choses aussi disparates que la philosophie grecque et le christianisme. Ils disaient que son invention était œuvre mauvaise, funeste aux hommes. *Strom.,* I, c. 1, P. *G.,* t. vm, col. 708. A les entendre, elle viendrait même du diable. *Ibid.,* col. 796. On lui appliquait la parole du Sauveur ; « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands, » Joa.. x, 8; elle n'était point l'œuvre des envoyés, des serviteurs de Dieu, mais le fruit d'un larcin. *Ibid.* Acceptant cette position avec la terminologie parabolique empruntée à l'Évangile, admettant la distinction entre ce que fait la providence pour le bien de l'homme, et le mal qu'elle permet, le ramenant à un plus grand bien — sans vouloir d'ailleurs préciser la naturelle la cause seconde, δύναμι , άγγελο , à laquelle s'appliquait la métaphore, Clément s'évertue à montrer que la providence a laissé agir les causes secondes; de là l'origine et le développement de la philosophie, événements permis, et dirigés vers des lins utiles, en ce sens providentiels, *ibid.,* col. 796, 797, 800; on y voit une curieuse digression philosophique sur la coopération négative, sur la responsabilité de l'omission, par exemple, de celui qui n'arrête pas un incendie, ou qui n'empêche pas un naufrage : c'est la théorie de la providence permissive.

Conclusion : il y a des envoyés de Dieu, des inspires, άποσταλέντε καί έμπνευσδέντε ύπό τοῦ κυρίου, *ibid.,* col. 796, ce sont les prophètes; et il y a les *voleur.·.* c'est-à-dire les pseudo-prophètes, et en général tous ceux qui n'ont pas été *envoyés,* dans la rigueur du terme, οί μή κυρίω άποσταλέντε . *Ibid.,* col. 800. I e *larcin,* dont la philosophie est inculpée, c'est d'avoir osé s'attribuer comme son œuvre et son bien propre h - vérités qu'elle devait à la révélation; c'est de les avoir tantôt défigurées, tantôt maladroitement mêlées à son travail humain; c'est d'avoir cherché sa gloire et non celle de Dieu. *Ibid.,* col. 801. Cf. *Slrom.,* VJ, c. xvi. *P. G.,* t. ix, col. 377, ou est encore qualifié de vol le crime de celui qui s'attribue lagloire des œuvres divines, et pour la désignation des voleurs dans Joa., x, *Slrom.,*

V, c. xiv, *ibid.,* col. 205. Dans plusieurs autres passages remarquables, Clément s'est appliqué à montrer l'origine divine de la vraie philosophie, et Futilisation providentielle de la philosophie païenne.

3. *Origine divine de la vraie philosophie.— Strom.,* VI, c. vu, P. G., t. ix, col. 280, passage important ou, en remontant de cause en cause, de maître en maître, de tradition en tradition, Clément montre, au-dessus même des esprits qui peuvent avoir enseigné l'humanité, un premier maître, un premier principe, sans lequel rien n'a été fait, celui qui a été appelé sagesse par les propl.ètes, celui qui est le maître de toutes les créatures, le conseiller de Dieu, qui a la prescience de foutes choses. Il est d'ailleurs historiquement certain que la philosophie des Hébreux, ἡ κατὰ 'Εβραίου φιλοσοφία, est la plus ancienne de toutes, *Strom.,* I. c. xv. P. G., I. vin, col. 765, 78! ; c. xxi. col. 820, argument que l'on trouve invoqué par plus d'un apologiste.

La philosophie de Moïse comprend quatre divisions ou genres : *historique, législatif* proprement dit (l'un et l'autre appartenant à la *morale),* puis la partie *hiérurgique,* contemplation el religion naturelle ('?), enfin le genre théologique, Γεποπτεία des grands mystères. '11 μέν *o'j'i* κατὰ Μωύσέα φιλοσοφία τετραχῇ τέμνεται, ει τε το ιστορικόν καὶ το κυρίω λεγόμενον νομοθετικόν ἅπερ αν εί'η τῇ ηθικὴ πραγματεία ί'οια. το τρίτον δέ, ει το Ιερουργικδν, δ ἐστιν ἤδη τῇ φυσικῇ θεωρία · και τέταρτον ἐπὶ πᾶσι το Οεολογικδν ειδο , ἡ « ἐποπτεία » ἣν φησιν ὁ Πλάτων των μεγάλων ὄντω είναι μυστηρίων. 'Αριστοτέλη δέ το είδο τούτο Μετὰ τὰ φυσικὰ καλει. *Strom.,* I, c. χχνιιι, P. *G.,* t. vin, col. 921, 924·. C'est à celte philosophie hébraïque et mosaïque, c'est à la révélation que les philosophes païens ont emprunté les meilleurs éléments de leurs doctrines. Platon a reçu les traditions scientifiques des Egyptiens, des Babyloniens, etc., mais il doit aux Hébreux ce qu'il y a de raisonnable dans ses lois, avec la connaissance de la divinité. *Prol.,* c. Vl, P. G., t. vin, col. 176. David ne lui était pas inconnu. *Pted.,* l. Il, c. I, *ibid.,* col. 408. Cf. col. 505, 628.

4. *Utilisation providentielle de la philosophie païenne ;elle est. une préparation au christianisme.* — Cf. sommaires, *Strom.,* I, VI, voir plus hautcol. 147, 152. 153. Clément ne se dissimule point la faiblesse de l.i philosophie païenne; elle ne contient que des vérités partielles, elle n'a pas une efficacité suffisante pour corriger les mœurs, les philosophes eux-mêmes par orgueil ou par lâcheté sont sourds à la vérité, *Strom,,* Vf, c. vin, P. G., t. ix, col. 289; elle est pourtant une préparation au christianisme. Elle prépare la voie à l'enseignement royal, nous assagissant dans une certaine mesure : προσχαταακευάζει τὴν οδόν τῇ βασιλικωτάτη διδασκαλία ἀμηγέπη σωφρονίζουσα. *Strom.,* I,c. XVI, P. G., t. vιιι, coi. 796. C'est là une préparation morale : formation des mœurs, affermissement de l'âme pour recevoir la vérité, το ἦθο προτυποῦσα, καὶ προστύφουσα ει παραδοχὴν τῇ αλήθεια , *ibid. ;* purification et entrainement moral en vue de l'acceptation de la foi, φιλοσοφία δέ ἡ 'Ελληνικὴ οιον προκαΟαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν ει παραδοχὴν πίστεω . *Strom.,* VII, c. tu, P. G., t. ix, col. 424. Donc puisque, d'une façon générale, tout ensemble de moyens nécessaires et utiles â la vie est l'effet d'une disposition d'en haut, καθολικὰ λόγω πάντα αναγκαία και λυσιτελῆ τ.ῖ› βίω θεόθεν ἥκειν ει ημά , on pourra dire sans se tromper que la philosophie païenne a été donnée comme un degré préparatoire â la philosophie chrétienne, qu'elle a été donnée surtout aux Grecs comme la disposition qui leur est propre, comme un degré préliminaire â la philosophie chrétienne, τὴν δέ φιλοσοφιάν καὶ μάλλον Ἕλλησιν οι'ον διαθήκην οἰκείαν αὐτοῖ δεδόσΟαι, ὑποβάΟραν οὖσαν τῇ κατὰ Χρίστον φιλοσοφία . Strom., VI. c. vin, *ibid.,* col. 288, 289. Toujours préoccupé de *l'unité. de l'œuvre providentielle,* et *de la transcendance de la loi éternelle,* qui embrasse dans l'unité de plan et de formule l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, Clément compare la raison (philosophie païenne) et la révélation dans les deux Testaments; il les considère comme un seul ordre salvifique, en trois dispositions ou testaments différents : les trois peuples ont reçu, en diverses Διαθῆκαι , la divine pédagogie, par la voix du même et unique Seigneur, auquel tous trois appartiennent, των τριών λάϋιν... διαφόροι παιδευομε'νων διαΟῆκαι , τού ἑνό κυρίου ὄντων, ενό κυρίου ρήματι. *Strom.,* VI, c. ιv, *ibid.,* col. 261.

Pour être pleinement comprise, cette importante idée de préparation, d'entraînement tout ensemble moral et intellectuel, exige l'intelligence du point de vue scientifique et philosophique de Clément : dans sa pensée, si la philosophie grecque prépare â la sagesse chrétienne, *c'est d'une façon analogue que les sciences encyclopédiques préparent elles-mêmes à la philosophie,* ὡ τὰ εγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται προ φιλοσοφίαν. *Strom.,* I, c. v, *P. G.,* t. vιιι, col. 721, 724.

Dans ce chapitre, *la philosophie est considérée comme un entrainement,* ἐπιθήδευσι , en vue d'obtenir la sagesse. Elle est donc, par rapport â la sagesse, science totale des choses divines et humaines, *une ascise préparatoire,* une manuduction plutôt qu'un ensemble de prémisses logiques. Voir Alexandrie *(Ecole chrétienne d'),* t. i. col. 809, 820. la nature de cette *manuduction* telle qu'elle a été comprise par la tradition catholique, telle que Clément lui-méme l'exprime, quand il parle de la *philosophie servante de la théologie,* et, à la suite de Philon, expose allégoriquement l'histoire d'Abraham et d'Agar. *Strom.,* I, c. v, *P. G.,* t. vin, col. 723, 727.

Par là, on comprend qu'il n'y a pas entre la philosophie et la théologie cette dépendance logique, qui ferait de la théologie une science subalterne, contenue dans des prémisses d'ordre naturel et humain. Aussi bien, pour l'acquisition de la divine vérité, la philosophie n'est qu'une cause accessoire et coopérante, comme le fait voir Clément. *Strom.,* I, c. xx, *P. G.,* t. vm, col. 813-817. Dans la recherche de la vérité, la philosophie n'est pas cause de la compréhension, bien qu'elle soit cause partielle et coopérante, peut-être même ayant sa causalité propre, en même temps que coopérante, οὐκ αἴτια οὖσα καταλήψεω , συν δέ τοῖ ἄλλοι αιτία, καὶ συνεργὸ · τάχα δὲ καὶ το συναίτιον αἴτιον. La science grecque se distingue de la nôtre, en dépit de la désignation commune, et par la grandeur de la connaissance et par la validité de la démonstration et par la vertu divine qui la produit, χωρίζεται τε ἡ 'Ελληνικὴ ἀλήΟεια τῇ καθ' ημά , εἰ και τού αυτού μετείληφεν ονόματο , καὶ μεγέΟει γνώσεω , και αποδείξει κυριωτέρα, καὶ θεία δυνάμει. *Ibid.,* col. 816. A cause des malintentionnés, il nous importe de distinguer : tout en appelant la philosophie cause partielle et coopéra trice de l'acquisition de la vérité, véritable instrument de recherche, nous reconnaîtrons qu'elle est simplement une gymnastique préparatoire; nous ne confondrons pas avec la véritable causalité un simple concours, συναίτιον φιλοσοφίαν καὶ ουνεργόν λέγοντ- τῇ αληθού καταλήψεω , ζήτησιν οὖσαν αλήθεια , προπαιδείαν αὕτην ὁμολογήσομεν τοῦ γνωστικού οὐκ αἴτιον τιθέμενοι τὸ συναίτιον. *Ibid.* Nous appelons cause partielle et coopéralrice celle qui agit avec une autre, inadéquate pourtant à produire l'effet, ὁ δέ μεΟ' ετέρου ποιεί, ἀτελε ον κατ' αὐτο ἐνεργεῖν. *Ibid.* La doctrine du Sauveur se suffit à elle-même; purement accessoire, la philosophie grecque ne la rend pas plus forte; elle affaiblit seulement les argumentations sophistes... La vérité révélée est le pain nécessaire â la vie, la philosophie préparatoire est un assaisonnement. *Ibid.*

Outre cet emploi de la philosophie grecque, purement propédeutique, Clément en connaît et en pratique largement un autre, postérieur à l'acte de foi. *La gnose*

chrétienne est précisément cet édifice spéculatif, construit sur le fondement de la foi au moyen de données rationnelles. Voir Alexandrie *(École chrétienne* d'), et, plus loin, *Foi el gnose,* col. 188.

Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien,* Leipzig, 1882, p. 24-34, l'Écriture et la tradition considérées comme sources de la connaissance religieuse; p. 32, unité de l'Ancien et du Nouveau Testament; Bigg, *The Christian platordsts of Alexandria,* Oxford, 1886, p.54-57, unité de l'Écriture, apologie de la Loi; p. 57-58, allégorisme; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien,* Paderborn, 1903, p. 229-239, apologie de l'Ancien Testament; unité des deux Testaments.

Le Nourry, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus,* dans *P. G.,* t. ix. col. 1108-1110, traditions humaines et traditions divines; col. 1110-1111, l'Église; H. E. I·'. Guerike, *De schulæ alexandrins? catecheticæ theologia,* Halle. 1825. p. 157-161, l'Église; Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Dcgert, 1903, p. 702; 703, doctrines relatives à l'Écriture el â l'Église; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien,* Paderborn. 1903, p. 216-223, Église et tradition.

Caspari, dans *Zeitschrift fur kirchl. Wissenschaft,* 1886, fasc. 7, p. 352, l'Église d'Alexandrie au temps de Clément avait-elle un formulaire de foi? Harnack. *Lehrbuch der Dogmenyeschichte,* Fribourg-en-Brisgau. 1891, t. i, p. 330-335, même question. Voir spécialement une longue note, p. 333-335, où sont accumulées de nombreuses citations.

Sur Clément et le Nouveau Testament, G. Th. Hillen, *Clemens A lexandrinus quid de libris sacris Novi Testamenti sibi persuasum habuerit* (progr.), in-8·, Cæsfeld, 1867; H. Eikholf, *Das Nette Testament des Clemens Alexandrinus* (progr.). >η-4·, Schlesswig. 1890; P. Dausch, *Der neulcstamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien,* in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1894; O. Bardenhcwer dans *Liti. Rundschau,* 1894, p. 343-346; H. Kutter, *Klemens Alexandrinus und das Noue Testament,* in-8·, Giessen, 1897; Barnard, *The biblical text of Clemens of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the apostles,* Cambridge, 1899 *(Texts and studies,* t. v, fasc. 5); O. Stiihlin, *Klemens Alexandrinus und dic Septuaginta* (progr. de gyittii.), in-8·, Nuremberg, 1901.

Winter, *op. cit.,* p. 36-53, origines de la philosophie, son caractère encyclopédique, etc.; E. de Faye, op. *cit.,* p. 117-185, la question historique, les *simpliciores,* ce que Clément entendait par philosophie, la philosophie grecque, son rôle: Harnack, *op. cit.,* p. 595-603; Mort, *Clement of Alexandria. Miscellanies book Vif,* Londres, 1902, Introduction, p. xxii-XLix, influence de la philosophie grecque sur la théologie et la morale de Clément; Capitaine, *op. cit.,* p. 196-215; Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1905, p. 264-266.

VI. Doctrines anthropologiques, morales et ascétiques. — *I. DOCTtUNES ANTHROPOLOGIQUES.* — 1" *La nature humaine; origine, nature, et constitution de l'âme.* — 1. *La nature humaine, sa dignité naturelle et surnaturelle,* εἴκων et ὁμοὐοσ:;. — *a)* Contre les hérésies gnostiques et dualistes, Clément revendique la véritable notion de la nature humaine et affirme sa *bonté naturelle,* voir le sommaire des *Slrom.,* III et IV, col. 148-150.

b) Unité d'origine el de nature. — Nous sommes créés par un seul Dieu (contre Basilidc), *Slrom.,* IV, c. xxvi, *P. G.,* t. vin, col. 1376; créés par un seul vouloir de Dieu, *Strom.,* VII, c. xin, *P. G.,* t. ix, col. 532; par suite tous les hommes sont frères. *lbid.,c.* xu, col. 505. Cf. c. xiv, col. 520.

c) Clément affirme la dignité naturelle et surnaturelle de l'homme, olfensée par les infamies du paganisme. Voir tout le c. iv du *Prot., P. G.,* t. vin, surtout col. 153, 158. Il répète souvent que celte nature est l'image et la ressemblance de Dieu, εἱκων και ὁμοἱωσι . *Ibid.,* col. 153; cf. col. 213. Il distingue, *Strom.,* IV, c. vi, col. 1241, ceux qui ont la ressemblance de ceux qui ont seulement l'image; pour parvenir à la ressemblance, pour la réaliser plus complètement, nous est donnée une qualité mystérieuse, ποιὀττ, κυριακἡ ει ὁμοἱωσιν θεοὑ. *Strom.,* VI, c. χνιι, *P. G.,* t. ix, col. 381. Clément revient à diverses reprises sur cette qualité; il la représente comme un caractère de justice, comme une onction de grâce, τὀν χαρακτῆρα τἠ δικαιοσὑνη;, τὀ χρἱσμα τἠ εὐαρεστἡσεω , comme une qualité constitutive, inhérente â l'âme humaine, qui tressaille habitée par l'Espril-Saint. *Strom.,* IV, c. xvm, *P. G.,* t. vin, col. 1325. Notre âme est ainsi le temple de l'Esprit-Saint, τον νἑων τοὑ Πνεὑματο . *Strom.,* Ill, c. VIII, *P. G.,* t. vin, col. 1164. L'âme juste est l'image de Dieu, ἀγαλμα θειον; en elle, par l'observation des commandements, vient habiter comme dans son temple, τεμενἱζεται καἰ ἐνιδρὑεται, le Verbe éternel, le monogéne, figure de la gloire du Père, qui imprime, ἐναποσφραγιζὁμενο , dans le gnostique, la parfaite contemplation selon son image, κατ' εικὁνα τἡν εαυτοὑ. *Strom.,* VII, c. Ht, *P. G.,* t. ix, col. 421. Cf. c. v, col. 436-440; c. xi, col. 489; c. xm, col. 516.

2. *Préexistence de l'âme.* — On a souvent agité cette question : Clément a-t-il enseigné la préexistence de l'âme, ou sa création par un acte spécial de Dieu? Il parait généralement admis que Clément a seulement parlé d'une sorte de préexistence idéale, â la manière des idées de Platon; il repousse la chute platonicienne : œuvre du créateur, la naissance ne saurait être une déchéance. Il est vrai, dans deux passages du *(fuis dives,* n. 33, 36, *P. G.,* t. ix, col. 610, 641, l'âme semblerait envoyée du ciel en une terre étrangère. Mais suivant la remarque de Winter, *op. cil.,* p. 61, il n'y laut pas chercher autre chose que ce point de vue, très familier â Clément : le monde actuel est un lieu d'exil, non par rapport à une existence précédente, mais par rapport à la vie future. Cf. Ziegert, *op.cit.,* p. 11, 19; Capitaine, *op. cit.,* p. 122 sq.; Bigg, *op. cil.,* p. 76.

3. *Nature et constitution,* — a) *Nature et propriétés.* — L'âme humaine est d'une substance plus pure, que celle de tous les animaux, καΟαρωτἑρα; ουσἱα παρἀ τἀ ἀλλα ζῶα μετασχὡν, *Strom.,* V, c. XIII, *P. G.,* I. IX, col. 129; elle est quelque chose de plus noble que le corps, σὡματο ἐντιμὁτερον. *Strom.,* I, c. XXVII, *P. G.,* t. vin, col. 917. Sans elle le corps n'est que terre et poussière, *Slrom.,* 111, c. vi, *P. G.,* t. VIII, col. 1149; corruptible et naturellement périssable. *Strom.,* III, c. xu, *P. G.,* t. vin, col. 1188. C'est par elle qu'existe le corps, δι'ἡνκαἰ το σὡμα,*Strom.,* Ill, c. xvi, col. 1201 ; l'homme est formé suivant le type que lui imprime l'esprit vivificateur, ὁ μεν οὑν ἀνθρωπο απλὡ οὑτο κατ' ιδἑαν πλἀσσεται τοὑ συμφυοὑ πνεὑματο . .Slrom.,IV, c. χχἳΗ, *P. G.,* t. vin. col. 1360. Cf. VI, c. ix, *P. G.,* t. IX. col. 293. El pourtant, si les *Excerpta Theodoli, P. G.,* t. ix, col. 664, exprimaient la pensée authentique de Clément, il se serait imaginé l'âme corporelle, du moins celle qui est incluse dans le corps animal, σὡμα ψυχικὁν,d'après I Cor., xv, 44.

Les âmes sontinvisibles, non seulement les âmes raisonnables, mais celles de tous les animaux. D'ailleurs, les corps ne sont jamais partie des âmes elles-mêmes; ce sont seulement des organismes, tantôt le siège, tantôt le véhicule de l'âme, leur appartenant selon des modes variés, τἀ δἑ σὡματα αυτὡν μἑρη μἑν αυτὡν ουδἑποτε γ.νεται τὡν ψυχὡν, ὁργανα δἑ ὡν μἑν ἐνιζἡματα, ὡν δἑ οχἡματα, ἀλλων δἑ ἀλλον τρὁπον κτἡματα. *Strom.,* \ 1, c. xvm, *P. G.,* I. ιχ, col. 396.

La croyance à l'immortalité de l'âme est continuellement supposée, d'ailleurs explicitement affirmée, sous le patronage de Platon et de Pylhagore, aussi bien que des Écritures. *Strom.,* IV, c. vu, *P. G.,* t. vin, col. 1256; V, c. xiv, *P. G.,* t. ix, col. 133; VI, c. n, col. 244.

6) *Trichotomie.* — Ziegert et Capitaine ont étudié quelques passages remarquables des *Excerpta Theodoli, P. G.,* t. ix, col. 681, 684. 685, d'après lesquels l'âme humaine serait composée de trois éléments ; d'une âme inférieure, non raisonnable, tirée de la matière, d'une âme raisonnable, spirituelle, et d une sentence spirituelle, σπἑρμα πνευματικὁν. Malheureusement on ne peut être certain que ces fragments représentent la pensée de Clément. Voir la crilique de Ziegert dans E. de Faye, *op. cil., p.* 281, note. En lisant les Stromales et ses autres œuvres, on peut remarquer que fréquent-

ment il considère, dans la nature humaine et dans l'âme, d.'S parties de diverses sortes : fonctions de l'organisme, facultés sensibles et intellectuelles, les cinq sens, la faculté du langage, etc. Quant à la nature de ces parties et quant à leur nombre, sa terminologie, incohérente et variable, donne lieu à de grands dissentiments parmi les commentateurs : dix parties dans l'homme, d'après *Strom.,* II, c. xt, *P. G.,* t. vin, col. 985; VI, c. xxt, *P. G.,* t. IX, col. 368; trois parties dans l'âme, le λογιστικόν, le Οὐμικον, Γεπιθυμητικόν,d'après *Pied.,* I. III, c. t, *P. G.,* t. vin, col. 556; *Slrom.,* V, c. xn, *P. G.,* t. ix, col. 120; deux parties, το λογικὸν, τὸ ἄλογον, d'après de fréquents passages. Mais la question se pose de savoir si Clément a entendu mettre une efl'eclive et réelle distinction entre l'âme raisonnable et lame non raisonnable, ou bien, s'il a considéré les deux âmes comme des fonctions, des virtualités que nous révéle le caractère distinct de leurs opérations. Assurément, de nombreuses expressions ont un caractère plus ou moins franchement trichotomiste. Cf. SZrom., VII, c. xn, *P.G.,* t. tx, col. 509; c. xt. col. 435, 483; VI, c. vt, col. 273; c. xvi, col. 360. Pourtant, d'après Ziegert et Capitaine, Clément n'aurait pas enseigné une réelle distinction de l'âme et de l'esprit; il aurait seulement considéré un principe qui est, d'une part, la racine de toutes les facultés spirituelles et, d'autre part, compénètre et vivifie toute la partie sensitive de l'homme. Cf. Capitaine, *op. cil.,* p. 133-145, qui s'appuie particulièrement sur *Slrom.,* VI, c. xvi, *P. G.,* t. tx, col. 360.

2° *La destinée de l'homme est de réaliser en lui la similitude divine.* — Tel est véritablement son souverain bien. Voir sommaire du *Slrom.,* II, col. 148. Clément s'efforce de rapprocher les données de la révélation et les formules platoniciennes et stoïciennes. Le philosophe Platon définit la béatitude parfaite en disant qu'elle est la conformité divine, réalisée dans la mesure du possible. S'est-il inconsciemment rencontré avec le livre de la Loi? (Les natures d'élite ont je ne sais quel instinct du vrai.) Est-ce quelque tradition reçue?... La Loi nous dit : « Marchez à la suite du Seigneur votre Dieu, et gardez ses commandements, t Platon disait : *Assimilation.* La Loi dit : *Poursuite.* Mais cette *poursuite,* c'est une *assimilation* dans la mesure du possible. Le Seigneur a dit : « Soyez miséricordieux, comme votre Père céleste est miséricordieux. » Dans le même ordre d'idées, les stoïciens ont mis la perfection dans la *vie conforme à la nature :* image qu'ils substituent opportunément à l'appellation de Dieu, ἐνταῦΟεν καὶ οἱ Στωϊκοί το ακολούθω τῆ φύσει ζῆν τέλο είναι ἐδογμἀτισαν, τον θεόν ει φύσιν μετονομάσαντε εὐπρεπώ . *Strom.,* II, C.XIX, *P. G.,* t. vin. col. 1016. Même idée, *Strom.,* V, c. xtv, *P. G.,* t. tx, col. 139, 141; cette assimiliation divine, affirmée par Platon, porte chez Moïse un autre nom; c'est une poursuite divine, ακολουθία. Et je pense que tout homme vertueux est le *poursuivant,* ακόλουθό , et le *thérapeute* de Dieu. En conséquence, les stoïciens ont fait consister la perfection philosophique dans la *vie conforme à la nature,* tandis que Platon la met dans l'assimilation divine. La synthèse de ces divers points de vue est meilleure et particuliérement nette dans *Slrom.,* IV, c. xxn: il nous est proposé de parvenir à la lin sans limite, en obéissant aux commandements, c'est-à-dire à Dieu, en y conformant notre vie sagement et sans reproche par la connaissance du vouloir divin. D'ailleurs l'assimilation au λόγο ορθό , dans la mesure du possible, voilà notre lin; et c'est aussi le rétablissement dans la parfaite adoption par le Fils, l'éternelle glorification du Père par le souverain grand-prêtre, celui qui daigne nous appeler ses frères et ses cohéritiers, ἡμῖν δε αὐτοῖ ει τέλο ἀτελεύτητον ἀφικε'σθαι πρόκειται, πειθομένοι; ταῖ εντολαῖ , τουτέστι τῷ θεῷ, καὶ κατ' αὐτα βιώσασιν ἀνεπιλήπτω καὶ ἐπιστημόνω , διά τί τοῦ θείου θελήματο γνώσεω - ἡ τε ποὸ τόν ορθόν λόγον ὠ οἱόν τε ἐ ομοιωσι τέλο ἐστι. και εἴ τὴν τελείαν υιοθεσίαν δια τοῦ Υἱοῦ ἀποκατάστασι , δοξάζουσα αεὶ τόν Πατέρα δια τοῦ μεγάλου ἀρχιερε'ω τοῦ αδελφοῦ καὶ συγκλτρομόνου καταξιώσαντο ημἀ ειπεῖν. *P. G.,* t. vni, col. 1081, 1084. A maintes reprises revient cette doctrine de l'assimilation; elle constitue un motif de morale théologique, voir sommaire du *Strom.,* Ill, col. 149; elle est, avec l'ἀπάθεια, le couronnement de la perfection gnoslique et le fruit de la contemplation désintéressée, sommaire du *Strom.,* IV, col. 150, du *Slrom.,* VI, col. 152, et du *Strom.,* VII, col. 153.

3" *Les moyens, naturel et surnaturel, d'action.* — 1. *Liberté. — a) Notion et appellation de la liberté; elle est un pouvoir personnel·* — Pour la gnose hérétique. particulièrement pour Basilide, le salut était l'œuvre d'un déterminisme naturel, un produit de l'activité spontanée. *Strom.,* Ill, c. i, *P. G.,* t. vin, col. 1104; V. c. t, *P. G.,* t. Ix, col. 12. Voir Basilide. A ce déterminisme et à cette spontanéité de la nature, Clément oppose la notion du libre arbitre. C'est l'enseignement du Seigneur dans l'Écriture que l'homme a reçu la maîtrise du vouloir et du non-vouloir, αιρεσιν καὶ φυγήν αὐτοκρατορ'.κὴν. *Strom.,* II, c. ιv, *P. G.,* t. vin, col. 944. Il l'appelle : εξουσία ελεύθερα καὶ κυρία. *Strom.,* Ill, c. v, col. 1144, προαιρετική δύναμι , *Strom.,* VI, c. xvt, *P. G.,* t. IX, col. 360, αυθαίρετον τῆ ανθρώπινη ψυχή , *Strom.,* VII, c. m, col. 420, simplement προαίρεσι . Il y a des déterminations dont nous sommes maîtres, qui sont véritablement en nous, ἐφ' ἡμιν. Toute cette terminologie, remarque Winter, *op. cil.,* p. 70, indique bien le principe eflicace de notre vie morale et non un postulat aprioristique, sans aucune relation avec l'activité de cette vie.

Clément fait encore comprendre le libre arbitre en lui attribuant le développement de notre personnalité; c'est par son exercice que l'individu, τι ἀνθρωπο , acquiert son mérite el son caractère personnels, *Slrom.,* IV, c. xxm, col. 1360; bonté et vertu morale ne sont point choses de nature, mais de vouloir. *Slrom.,* I, c. vi, col. 728, 729; cf. *Slrom.,* 11, c. iv, col. 944; c. xv, col. 1000.

b) *Preuves de son existence.* — Outre la preuve par l'Ecriture déjà mentionnée, preuves rationnelles : par le fait des sanctions temporelles et sociales, récompenses et punitions, louanges et blâmes, *Slrom.,* 1, c. xvtl, *P. G.,* t. vin, col. 797, 800; sans la liberté la foi n'aurait aucun mérite, *Slrom.,* II, c. ni, col. 941 ; le martyre non plus. *Strom.,* IV, c. xn, col. 1292.

2. *La grâce. — a) Sa nécessité.* — S'il insiste souvent sur le réel pouvoir du libre arbitre, Clément reconnaît l'impuissance de l'homme, dans l'ordre du salut, sans le secours de la grâce; voir *Pæd.,* l. I, c. n. *P. G.,* t. vin, col. 253, 256, le Christ comparé à un médecin, guérissant l'infirmité de l'homme, la guérison du paralytique, la résurrection de Lazare; avec cette remarque que nous recevons la grâce avant de recevoir le commandement; et ce qui est dit de la grâce du baptême. *Pæd.,* L I, c. vi, *P. G.,* t. vin, col. 285. A l'œuvre du salut concourent la grâce et notre vouloir, voir *Prot.,* c. xi, *P. G.,* t. vin. col. 236 : la grâce qui nous sauve concourt à notre vouloir; le libre arbitre et le principe vivifiant sont comme deux forces conjuguées, ἱμοζυγούντων, ὠ ἐπο ειπεῖν, προαιρέσεω και ζώη . Voir encore *Slrom.,* II. c. vi, *P. G.,* t. vin, col. 962 sq., les comparaisons du jeu de balle, de l'aimant. de l'ambre qui attire les corps légers, la distinction de cause principale et de cause coopérante, αἰτια, συναιτια; et *Strom.,* V, c. I, *P. G.,* t. ix, col. 15. 16, nécessité tout à la fois de la grâce d'après Eph., il. 5, et des bonnes œuvres; nécessité d'un esprit ferme et sain, ce qui requiert la grâce, l'attraction du Père, τῆ τοῦ Πατρό πρό αυτόν όλη , allusion à Joa., VI. 44. Cf. *Strom.,* V. c. xni, col. 124; c. xn. col. 120: Vil, c. n. col. 413; IV, c. xxn, P. G., t. vin, col. 1543.

Dans le *Quis dires,* dont le but est de montrer le salut possible aux riches de bonne volonté, il est dit, *G.,* t, ix, col. 613, que le choix dépend de la liberté de l'homme, mais que le don est de Dieu notre maître, ἐπι θεω δέ ἡ Si t;, ιό ζυρίω ; il donne à l'effort el à la prière. Cf. c. xxt, col. 625, commentaire de Luc, xvm. 27. impuissance dos efforts humains, leur réussite avec l'assistance de la puissance divine.

6) *Divers moments et diverses formes de la grâce :* grâce de *révélation* qui"nous fait connaître Dieu : la recherche se fait dans l'obscurité, mais la grâce de la gnose vient de Dieu lui-inême par son Fils, ἡ μεν γάρ ζήτησι; ἀειδή; ζαι αόρατο , ἡ χάρι δέ τῆ γνώσεω; παρ' αυτοῦ δια τοῦ I'IoO. *Slrom.,* V, c. xt, *P. G.,* t. IX, col. 109. Car Dieu ne peut être connu déductivement, ëz –ροτέρων καί γνωριμωτε'ρων. *Ibid.,* voir la note de Potier. C'est donc par le Fils, c'esl par la grâce et par le Λόγο seul que nous pouvons atteindre ce qu'il y a d'inconnaissable dans sa nature. Λείπεται δε θεία χάριτι και μονoi τῶ παρ' αυτού Λόγω τὸ ἀγνωστον νοεiν. *Ibid.,* c. XII, col. 124. La pensée de Clément n'est point que la nature de Dieu soit totalement et absolument inconnaissable. Cf. Capitaine, *op. cil.,* p. 71, note 2. — Grâce de connaissance qui dissipe les ténèbres de notre ignorance, *Slrom.,* Le. xxvnt, *P. G.,* t. vin,col. 924, 925; le concours de la grâce est nécessaire pour toute épignose. *Strom.,* I. c. xxvm, *P. G.,* t. ix, col. 400. — Grâce de *résistance aux tentations :* impossibilité de garder la chasteté chrétienne autrement qu'avec l'aide de la grâce, λαδεῖν δε ἀλλω οὐζ ἐστι την εγκράτειαν ταύτην η χάρετι τοῦ Θεοῦ ; cette chasteté chrétienne est nettement définie, par rapport aux désirs eux-mêmes, bien supérieure à la chasteté humaine, celle des philosophes, ἡ ανθρώπινη εγκράτεια, ἡ κατὰ τοῦ φιλοσόφου , *Slrom.,* 111. c. vm, *P. G.,* t. vin, col. 1161; cf. *Slrom.,* IV, c. xvn, col. 1320, citation de saint Clément romain, *I Cor.* En présence de tentations graves et du martyre, puissance du libre arbitre qui s'appuie avec confiance sur le Tout Puissant et le maître, τῶ παντοκράτορι και τῶ Κυριῶ θαὑρούντε . *Strom.,* IV, c. vu, col. 1260.

Toute cette doctrine est d'autant plus â remarquer qu'on accuse communément Clément d'avoir exagéré la puissance du libre arbitre, entraîné par sa polémique anlignostique, et d'avoir ainsi méconnu la nécessité de la grâce. Voir surtout *Slrom.,* Vil, c. Il, *P. G.,* t. ix, col. 414, 415, longue description du progrès spirituel, *in virum perfectum,* sous Faction de la grâce respectant le libre arbitre.

C'est encore au sujet de la déchéance primitive qu'on veut faire de Clément un précurseur du pélagianisme.

•4" *Le péché originel.* — La pensée de Clément, relativement â la faute originelle,est très obscure. D'après Bigg, *op. cil.,* p. 81, note l, il faudrait mal augurer de l'insistance avec laquelle Clément rappelle aux gnostiques que le péché est l'œuvre du libre arbitre, que Dieu punit seulement les fautes librement commises, par exemple, *Strom.,* Il c. xiv, xv, *P. G.,* t. vm, surtout col. 1004. Cette insistance serait une preuve que Clément n'admettait point le péché originel. — La preuve est insuffisante : la controverse gnoslique niait d'une façon générale le libre arbitre, le remplaçait par une sorte de fatalisme déterministe ; Clément répondait également d'une façon générale, sans se préoccuper d'une distinction entre le péché originel et le péché actuel. Cette distinction était inutile, la controverse n'envisageait que les péchés actuels. — En somme, la doctrine de Clément ne peut être bien établie que par une attentive et minutieuse discussion de textes. Il en ressort : 1. *Quant à l'étal primitif* et *quant à la chute,* ainsi que le remarque Winter, *op. vit.,* p. 1.59, Clément parle de l'état premier de l'homme, comme d'un état d'innocence, il fait allusion à une primitive familiarité du ciel avec l'homme. *Prot., c.* il, *P. G.,* t. vm, col. 93. Λ un autre point de vue. plus spécialement psychologique et moral, Adam était primitivement dans un étal de simplicité, ἀπλότγ , et par suite libre, λελυμένο ; il a désobéi, aussitôt l'homme s'est trouvé lié dans la servitude du péché. *Ibid., c.* xi, col. 228. — 2. *Quant à la nature el à l'universalité de la conséquence,* celle conséquence est une *communauté de déchéance.* En quel sens? En ce sens qu'il y a, entre le péché d'Adam et le nôtre, similitude. *ï'ragm. adumbr., P. G-,* t. IX, col. 733, ou mieux une certaine connexion assez vaguement indiquée. En fait, nous naissons tous coupables. Des paroles de David : « J'ai été conçu dans le péché, » Ps. L, 4, 6, ne ressort pas l'imputation d'un péché personnel ; seulement, il y a dans tout homme qui n'a pas encore embrassé la loi, une habitude de péché, συνήθεια τῆ αμαρτωλοῦ, ce que l'on peut confirmer par Mich., vi, 7 : « Donnerai-,je mon premier-né pour mon crime, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme? » paroles qu'il ne faut pas entendre comme si elles condamnaient la génération elle-même, mais comme relatives aux premiers mouvements, consécutifs â la génération, mouvements par où nous sommes éloignés de Dieu, et qualifiés d'impies, οὐ διαοάλλει τον εἰπόντα. Αὐξάνεσθε ζαι πληθύνεσθε* ἀλλὰ τὰ πρῶτα; ἐκ γενέσεω; δρμα , καθ' ἀ θεόν οὔ γινὠσκομεν, ἀσεβεία λέγει. *Strom.,* Ill, c. xiv, *P. G.,* t. vm, col. 1201, 1204. Car le péché est chose commune â l'humanité, en quelque sorte inné, intime â la nature, κοινὸ , ἐμφυτο , *Peed.,* L 111, c. xii, *P. G.,* t. vm, col. 672 ; il y a chez nous un penchant naturel à l'erreur, καν τι τάληθέ σζοπῆ, εὑρήσει τον ἀνθρωπον φύσει διαιεοληµένον μέν προ την τοῦ ψεύδου συγκατάθεσιν. *Slrom.,* II, c. xil, col. 992. Cf. Ill, c. xiv, col. 1193, 1194. — 3. Le lait matériel de la génération est bon en soi ; la faute ne consiste nullement dans une chute, telle que l'imaginent les platoniciens, de l'âme venue d'en haut, dans la γένεσι , car celle-ci est une créature du Tout- Puissant ; la faute est une faute de désobéissance; chez nous comme chez Adam les sens ont erré. *Slrom.,* 111, c. xiv, col. 1194; cf. c. xvn, col. 1205. — 4. Le Sauveur est venu nous tirer de l'esclavage mérité par cette désobéissance. *Prot.,c.* xi, *P. G-,* t. vm, col. 228. Cf. *Strom.,* Ill, c. χιν, col. 1194. C'est lui, d'ailleurs, qui déjà, au moment de la faute originelle, jugeait et condamnait les emportements de la concupiscence, κρίνων την προλαδοῦσαν τον γάμον ἐπιθυμίαν. *Ibid.*

Zlegert, *Zwei Abhandlungen über T. Fl. Clemens,* Breslau, 1894, p. 1-37, origine, constitution, immortalité de l'âme; p. 53-69, rapports de l'âme et du corps; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Ale.candrien,* Paderborn, 1903, p. 168-115. la nature humaine; l'àme. p. 122-145; Winter, op. *cit.,* p. 51-66, anthropologie; p. 102-106, intellectualisme ou primat de la volonté; Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, Paris, 1903, p. 483-487, psychologie de Clément.

Winter, *op. cit.,* p. 77-127, l'idée du bien; p. 69-77, ta liberté; Le Nourry, *Dissertationes, P. G.,* t. IX, col. 1135-1144, grâce, libre arbitre, péché originel; Capitaine, *op. cil.,* p. 212-256, grâce et libre arbitre; p. 300-307, péché originel; Schwane, *op. cil-,* p. 487-490, péché originel.

II. PRINCIPES OB MORALE GÉNÉRALE. — 1» *Les actes humains, leurs règles, leurs principes habituels.* — I. *Distinction des actes humains.* — Les philosophes païens s'étaient beaucoup occupés du problème de la moralité, particuliérement de la distinction des choses bonnes ou mauvaises. Beaucoup s'efforçaient de présenter comme indifferentes les inclinations naturelles, ainsi que l'acte extérieur vers lequel elles tendent, ol τὴν αδιαφορίαν εισάγοντε , *Strom.,* Ill, c. vm, *P. G.,* t. vm, col. 1164; de là, indulgence pour toute passion, la vie la plus honteuse qualifiée de chose indifférente, επιθυμία χαριστέον καὶ τὸν επονείδιστου βίον ἀδιάφορον ἡγητέον... ἀδιαφόρω βιωτέον. *Ibid.,* c. v, col. 1144,1145. Cf. sommaire, *Slrom.,* 111, col. 149. Clément considère trois espèces d'actions : l'action parfaite, κατὸρθωμα,

c'est l'action du gnostique ; l'action commune, μέση πράξι.-, qui suffit au salut des simples lideles, sans être parfaite selon le λόγο , ni absolument droite au regard d'une conscience attentive, μηιέ-ω κατὰ λόγον ἐπιτεζουμένη, μηδὲ μην κατ' ἐπιστασιν κατορθουμένη ; l'action païenne, qui est toujours fautive, παντό δ'ε εμπαλιν τοὐ εθνικοὐ, ἁμαρτητική. *Shorn.,* VI, c. χιν, *P. G.,* t. ιχ. col. 336, II n'admet point d'action proprement indill'érente. Après avoir payé un rapide tribut d'ironique admiration à la doctrine stoïcienne, qui refuse au corps toute inlluence sur l'âme, à la maladie et â la santé toute relation avec le viceet la vertu, mais traite tous ces objets d'indifférents, Θαυμάζειν δε ἀζιον και τών Στωικών, οἱτινέ φασι, μηδέν τὴν ψυχήν ὑπό τοὐ σώματο διατι'ΟεσΟαι, μήτε προ κακίαν ὑπό τή νόσου μήτε προ ἀρετήν ὑπό τή -ὑγιεια , ἀλλ' ἀμφότερα ταῦτα λε'γουσιν ἀδιάφοοκ ειναι, *Slrom.,* IV, c. v, *P. G* , t. vin, col. 1232; il oppose à cette doctrine les glorieux exemples de .lob et des gnosliques chrétiens, de saint Paul et des martyrs; la souffrance et la pauvreté peuvent bien être des obstacles, et à cet égard, pour s'en préserver ou les accepter, une certaine discrétion, une prudence éclairée est nécessaire, *ibid.,* Col. 1233; le gnostique fait bon usage de toute situation pénible, διδάσκων ευ μάλα τοΐ περιστατιζοΐ απασιν οιόν τε είναι καλώ χρήσΟαι τον γνωστικόν. *Ibid.,* col. 1232. Celte doctrine de *l'usage des créatures,* biens ou maux apparents, est caractéristique des divers portraits du gnostique. Sommaire du *Strom.,* IV, col. lût), du *Strum.,* VII, col. 153. La science elle-même est un de ces moyens dont il faut savoir user. *Slrom.,* VI. c. x. xi. col. 301-317. Il faut remarquer encore, à propos de l'usage des créatures, que le gnostique est soutenu par sa croyance à l'existence d'un ordre providentiel, auquel il conforme sa volonté, πάντα καλώ γινεσΟαι πεπεισμένο . *Slrom.,* VI, c. ix, *P. G.,* t. ix, col. 293. Cf. sommaire du *Slrom.,* IV, col. 150.

2. *liirjles de la moralité : transcendante, ou loi éternelle; participée, immanente au canir de l'homme, ou loi naturelle. — a)* A la seconde personne, au Λόγο , sont très fréquemment appropriés la sagesse, la providence divine, le gouvernement du monde. Voir surtout *Slrom.,* VII. c. n, *P. G.,* t. tx, col. 408-416; et plus haut, col. 158. 11 s'agit évidemment, dans ces nombreux passages, d'un principe intellectuel transcendant, acte éternel de Dieu.

b) D'ailleurs, beaucoup de textes parlent du λόγο comme *d'un principe subjectif de connaissance, et norme objective de toute rie morale et religieuse.* Ces deux vies sont intimement associées dans la pensée de Clément, désignées par un seul et même terme, γνώσι , ou σοφία. Voir par exemple l'identification de γνώσι et σοφία, dans *Strom.,* VI, c. vu, *P. G.,* t. tx. col. 284. Cf. Winter, *op. cil.,* p. 39, note 1. Le λόγο , ainsi présenté comme principe de connaissance et coin me norme, est-il divin ou humain? Clément semble s'ing nier à nous laisser perplexes sur ce point ; cette indétermination de sa pensée sera examinée un peu plus loin. Toujours est-il que certains passages mentionnent expressément, dans l'intelligence et la conscience humaine, une μεΌε ι , participation du λόγο . Voir plus haut, col. 160, 161. Cette participation du λόγο , c'est la *loi naturelle,* aisément reconnaissable. Parfois, il est plus expressément question de la *religion naturelle,* connaissance universelle et spontanée d'un Dieu, maître souverain de l'univers. Voir col. 154.

Cette participation du λόγο est un principe *subjectif;* souvent aussi, Clément entend par λόγο , l'ordre objectif rationnel, ορθὸ λόγο . Voir plus loin, *les deuxmorales, théologique et rationnelle.* Tous les criliques ont remarqué combien notre Alexandrin est pénétré de celte idée de l'ordre naturel, φύσι , ε'.ταξία, qui constitue pour lui tout â la fois l'indication de la nature et la volonté de Dieu, et, comme telle, s'impose au gnostique, dirige toutes ses actions. Voir surtout *Strom.,* IV, c. xxtu, *P. G.,* t. vnt, col. 1356-1362;et plus haut, *Doctrines anthropologiques, l'assimilation,* col. 173.

3. *La vertu est* une disposition harmonique de l'âme, διάΘεσι , conforme à la raison, *Pæd.,* I. I. c. XIII,Γ. *G.,* t. vm, col. 372; nous y avons des dispositions naturelles, mais elles se développent en nous par l'exercice. *Slrom.,* V, c. tx, *P. G.,* t. tx, col. 297; cf. c. xi, col. 317. — Sur la multiplicité et la connexion des vertus, voir *Slrom.,* I, c. xx, *P. G.,* t. vm. col. 813, 816; II, c. ix, col. 980; VIII, c. tx, *P. G.,* t. tx, col.600. Cf. sommaire du *Slrom.,* II. col. 118, l'édifice des vertus, connexion, fermeté du fondement, stabilité de l'ensemble. — Coque Clément dit de l'origine des vertus est généralement assez vague. Après avoir rappelé, *Slrom.,* VI, c. xm. *P. G.,t. tx.* col. 121, la nécessité de la grâce, attraction du Père céleste, ou secours spécial par un acte préternaturel, après avoir cité Platon, parlant de la vertu comme d'un don et d'une participation divine, Θεόδοτον τὴν αρετήν, θεία ἡμιν μοίρα παραγινομένη ἡ αρετή, il conclut immédiatement en faveur de la sagesse, don divin, vertu du Père, excitant notre libre arbitre, introductrice de la foi. *Ibid.,* col. 125. Et tout ceci tend à faire admettre une foi aux oracles inspirés, assez nettement rattachée « *l'ordre de la révélation, ibid.,* col. 126, et ri *l'opération de l'Esprit-Saint, que nous croyons venir dans l'âme de celui qui a cru,* τω πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἁγιον πνεὐμα, tandis que les platoniciens y mettent le νου , émanation et participation divine, θεία μοίρα απόρροιαν. *Ibid.,* col. 129.

2« *Les deux morales : théologique et rationnelle.* — Tout entier à son rôle de pédagogue et â sa préoccupation de satisfaire les esprits les plus divers, Clément donne à sa morale des principes variés, efficaces et rationnels, tantôt philosophiques, tantôt tbéologiques. Il ne cherche pas à établir leurs rapports, à les systématiser; il semble se complaire à les juxtaposer sans cesse, à passer brusquement de la raison à la foi, de la philosophie à l'Écriture. — De là, une certaine apparence de dualisme bien que les principes théologiques soient continuellement explicites et prédominants. Cf. Winter, *op. cil.,* p. 86 sq.

1. *Principes théologiques.* — Clément revient très fréquemment sur la *similitude divine,* privilège du chrétien. *Prot., c.* XI, *P. G.,* t. vin, col. 235; c. xn, col. 215; *Slrom.,* H, c. xix, col. 1040. 1041. Cf. plus haut. *Destinée humaine,* col. 173. — *Lu ressemblance au Christ,* par exemple, *Prot.,* c. xn, col. 211 ; *Pæd.,* 1. L c. n, col. 252. L'homme bienlaisant est l'image de Dieu, *Slrom.,* II, c. xtx, *P. G.,* t. vin, col. 1048. — D'autre part, le *Décalogue* est donné comme la règle et le fondement efficace de la morale chrétienne, par exemple, *Prot.,* c. x. col. 225; *Slrom.,* 11, c. xxn, *P. G.,* t. vm, col. 1081. etc. Cf. Winter, *op. cil.,* p. 27. *L'amour, qui est la plénitude de la loi, Slrom.,* IV, c. nt, *P. G.,* t. vm, col. 1224; absolument désintéressé, tirant toute sa valeur du souverain bien auquel il nous unit, cet amour engendré par la foi, est le solide fondement de toute la morale chrétienne. Ct. Winter, op. *rit.,* p. 87. — *Le Logos lai-même* nous est présenté, dans tout le *Pédagogue,* comme le plus élevé et le plus efficace principe de la moralité chrétienne. Dans *Strom.,* VI. c. vu, *P. G.,* t. ix, col. 281. après avoir montré la nécessité d'un maître pour parvenir â la sagesse, il attribue au Christ, seul véritable maître, l'origine de toute doctrine salutaire, et celle qui justifie et celle qui conduit à ia justification.

2. *Dualisme : principes philosophiques à côté des principes théologiques.* — Ces motifs théologiques ne demeurent pas seuls, dans leur chrétienne pureté; ils se laissent envahir par d'autres principes, infiltrations de la philosophie grecque. Cf. Winter, *op. cil.,* p. 89. Pareille simultanéité semble inadmissible â ceux des

critiques modernes qui, s'inspirant des doctrines séparatistes de Semler, de liant, et de leurs disciples,croient à une absolue discontinuité entre la religion et la morale naturelle, d'une part, la religion et la morale surnaturelle, d'autre part. Clément n'a point cherché à faire comprendre quelle est la relation entre les deux ordres, comment l'inférieur est contenu dans le supérieur. Mais ce rapport étroit est bien implicitement contenu dans sa pensée; on le reconnaît à la manière dont il conçoit perpétuellement l'unité — plus exactement l'analogie — du λόγο , tantôt raison humaine, tantôt raison divine, le plus souvent confondues dans l'unité confuse d'un *concept analogue.*

Celte conception analogique est-elle vraiment équivoque, cause de regrettables malentendus? Winter, *op. cil.,* p. 95 sq. Il y a là en effet une importante question de dialeclique. Si l'on admet que la raison divine et la raison humaine puissent être comprises dans une pareille unité, dans un concept non pas *univoque,* il est vrai, mais simplement *analogue,* alors l'équivoque, si amèrement reprochée à Clément, peut se justifier; elle disparaîtra même, dans la plupart des passages incriminés. Voici quelques-uns de ceux que signale Winter : *Prot.,* c. l, *P. G.,* t. vm, col. 68, apres avoir rappelé la parole du Christ : « Je suis la porte, » Joa., x, 9,Clément ajoute : Les portes du Λόγο appartiennent an monde de la raison, elles s'ouvrent par la clef de la foi. Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. ΛογιχαI γάρ ai τοῦ λόγου πύλαι, πίστεω ἀνοιγνύμεναι κλειδι. *Prot.,* c. vi, col. 173. Ce n'est pas le soleil qui vous fera voir le vrai Dieu, mais le Logos véritable, celui qui est le soleil de Γι'.me, celui dont le rayonnement, au fond de notre âme, suffit à en éclairer l'intérieure vision : ὁ δε Λόγο ὁ υγιή , ὁ ἐστιν ἥλιο ψυχή , οἵ ου μόνον ἐνδον ἀνατεϊλαντο ἐν τω [Ιά0ει τοῦ νοῦ, καὶ τοῦ νοό αὐτοϋ καταυγάζεται τὁ ὁ'μμα.

En outre, *Prot.,* c. x, col. 201, reproche aux païens de fuir les raisons, αποφεύγετε τοὐ λόγου , de tenir pour abominable le saint Logos de Dieu, εναγή τον ἁγιον υπολαμβάνετε τοὐ 0εοϋ λόγον. *Prot.,* c. I. col. 61 : Nous sommes les créatures raisonnables du Dieu Logos; par lui nous nous rattachons au principe, parce que dans le principe était le Logos; τοὐ 0εοϋ Λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖ δἰ'ον ἀρχαΐζομεν, ὁτι ἐν ἀρχῇ ὁ λ.όγο ἠν. Enfin les derniers chapitres du Pédagogue, I. 1, nous représentent le Logos, régulateur de la morale, et maintiennent toujours la même équivoque, c'est-à-dire le même concept commun à la raison divine et à la raison humaine. Voir *P. G.,* t. vin, col. 369, 373, 376.

D'ailleurs, à ce propos, Winter ne peut s'empêcher de constater que cette équivoque, ou cette indétermination, est loin d'apparaître au même degré, chez Clément et chez Philon. Clément a nettement affirmé le caractère essentiel du Logos supramondain. « Son concept du Logos n'est pas celui de Philon, mais celui de Jean, Logos personnel, incarné, celui même qui était Dieu, en Dieu. » *Op. cil.,* p. 95. El l'on voit facilement le rapport immédiat, l'inlluence profonde sur notre vie morale d'un Logos ainsi entendu.

La raison droite des stoïciens, ὀρ0ο λόγο , est donc admise comme principe régulateur de la morale. Est faute tout ce qui est en désaccord avec la raison droite. II iv τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ορθὸν τοὐτο αμάρτημὰ ἐστιν. *Pæd.,* l. I, c. XlII, *P. G.,* t. vm, col. 373. Cf. tout ce chapitre *elSboni.,* J, c. ix. x, surtout col. 741. Si nous n'agissons pas parle Logos, nous agissons déraisonnablement... « Et sans lui rien n'a été fait, » dit l'Écriture, sans le Logos de Dieu. Et γάρ μὴ Λόγω πράττοιμεν, ἀλόγω ποιοῖμεν αν... « καὶ οὐδὲν χωρὶ αὐτοϋ ἐγένετο » φησι, τοὐ Λόγου τοῦ θεοὐ. Cf. Winter, *op. cit.,* p. 97,98.

Autre concept équivalent, également emprunté à la terminologie stoïcienne : la vie morale doit être *selon la nature,* κατὰ φύσι·. ; loi de nature et loi morale, c'est tout un. Cf. *Strom.,* V, c. xiv, *P. G.,* t. tx. col. 140, 141; *Strom.,* II. c. xix, t. vm, col. 1015. Cf. Winter, *op. cit.,* . 98, 99. Rien de ce qui est naturel, ὁπόσα φυσικὰ τοϊ ἀν0ρώποι , ne doit être supprimé, il faut seulement y mettre mesure et opportunité. *Pæd.,* l. Π, c. v, *P. G-,* t. vm, col. 448.

Morale rationnelle et morale théologique coexistent donc indiscutablement chez Clément. Mais pour justifier pleinement leurs griefs sous leur forme la plus habituelle, les critiques devraient prouver l'absolue incompatibilité entre ces deux points de vue, incompatibilité qu'ils laissent fréquemment entendre, sans s'expliquer clairement. Parmi les protestants, Dort a bien compris le défaut de cette exagération systématique qui tend à bannir de la théologie toute spéculation, de la religion tout élément rationnel. Après avoir exposé et discuté les vues de Harnack, Hatch et Deissmann, il conclut : « Mais après tout, que valent toutes ces réclamations contre l'hellénisme? En accordant qu'il a eu son mauvais côté, comme toute chose humaine, peut-on vraiment supposer qu'il fill préférable pour l'Eglise et pour le monde, que toute pensée et toute science fussent bannies de la communauté chrétienne; qu'il n'y eût ni Paul, ni Clément, ni Origène, ni Tertullien, ni Augustin ; que nos formules théologiques et religieuses fussent l'œuvre d'hommes tels qu'Hermas et les compilateurs de la Didachè? Prises à la lettre, les phrases de Deissmann et de Hatch sembleraient même aller plus loin, et impliquer que les formules elles-mêmes sont une méprise... » *Clement of Alexandria. Miscellanies book Vil,* Londres, 1902, introduction, p. xxx-xxxi. Voir dans celle introduction, tout le c. n : Influence de la philosophie grecque sur la théologie et la morale de Clément. — Voir encore comment la tradition catholique a toujours compris l'inclusion de l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel. A. delà Barre. *La morale de l'ordre,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1890, p. 446-450.

Tout ceci doit s'appliquer du reste aux *éléments de religion naturelle,* éléments pratiques ou spéculatifs, qui se retrouvent perfectionnés ou agrandis dans l'ordre surnaturel. Comme l'a fort bien dit Wilmers. *Ve religione revelata,* p. 40, la religion surnaturelle contient la religion naturelle, elle la complète, elle la surélève. Telle est sans doute la réponse à faire à ceux qui s'étonnent des analogies constatées entre le christianisme et l'hellénisme, notamment en ce qui concerne certaines formes liturgiques. Horl critique à ce sujet les idées de Hatch et de Gardner. Ce dernier exprime le regret que le christianisme primitif ne se soit pas assez hellénisé, et qu'il ait moins subi l'inlluence des doctrines religieuses que celle des mystères. Horl fait bien valoir la noblesse de l'idéal proposé par le Nouveau Testament, et conclut par cette remarque judicieuse : « Si j'ai abordé ici ce sujet, c'est surtout pour faire voir la contradiction entre Hatch et Gardner, au sujet de l'introduction dans le christianisme de la morale grecque. L'un déplore que la morale chrétienne ne se soit pas hellénisée; l'autre... observe la pénétration de l'hellénisme par l'adaptation que saint Ambroise a faite du *De officiis;* et il y voit pour le christianisme un signe de dégénérescence. » *Op. vit.,* introduction. . m, Clément et les mystères, p. i.x.

Le Nourry, *Dissertationes, P. G.,* t. ix, col. 1181-1181, vertus chrétiennes; Winter, *Die Elhik des Clemens von Aléa andrien,* Leipzig, 188*2, p. 127-162, vertus et vices; Capitaine, *Die Moral des Clemens.* Paderborn. 1903. p. 191-195, moralité des actes, problème des actes indifférents ; p. 328-315, les vertus.

III. MOПAI.E, ASCÉTISME, ESCHATOLOGIE I COUI· h'<F.H. o'exsemule si h i.'asi-exsiOE c.NOSTIQHE. — Morale, ascétisme, eschatologie se compénélrent chez Clément.

Il conçoit perpétuellement la morale comme une ascèse, comme une *ascension gnoslique;* d'autre part, les perspectives de la vie présente et de la vie future se rejoignent dans son champ de vision, avec une telle *continuité* que l'on demeure souvent incertain s'il s'agit de la grâce ou de la gloire, de l'union mystique des saints ou du face à face des bienheureux. Un coup d'œil d'ensemble sur l'ascension gnostique, depuis la conversion jusqu'à la fin dernière, est donc nécessaire. Il faut auparavant signaler brièvement les questions de morale ou d'ascétisme plus particulièrement étudiées par Clément.

Préliminaires. Questions spéciales de morale et d'ascétisme. — Clément a particulièrement étudié : 1. La foi considérée dans ses rapports avec la philosophie, dans ses préliminaires intellectuels et ses conditions morales, dans sa nature intime, dans son développement en gnose. Voir plus loin : *Motifs de conversion, Foi et gnose,* etc.

2. La vertu de *force,* envisagée dans deux types concrets : le martyr et l'homme parfait, parfois confondus, parfois synthétisés en un seul. Voir sommaire du *Strom.,* IV, col. 149-150.

3. La *tempérance,* ou plus exactement la *continence,* étudiée dans le fait concret du mariage. *Strom.,* II, c. xxxiit sq., *P. G.,* t. ix, col. 1085; IIi,c. I sq., col. 1097sq.

a) *Définition du mariage.* — La première union légitime de l'homme et de la femme pour la procréation d'enfants légitimes. *Ibid.,* col. 1085. Suit une énumération de diverses circonstances ou conditions qui peuvent rendre le mariage opportun ou non, licite ou illicite. *Ibid.,* col. 1085, 1087. Puis l'énumération des fins accessoires : le mariage assure la prospérité publique et la perpétuité de la race; surtout la femme est donnée à l'homme comme une aide précieuse. *Ibid.,* coL 1089. Clément parle encore de la continence qu'il faut exercer jusque dans le mariage. *Ibid.,* col. 1161. Les *secondes noces,* c. xn, col. 1184, sont licites, sans répondre à l'idéal de la perfection évangélique.

b) Le symbolisme du mariage et la dignité surnaturelle qui en résulte, sont mis au premier plan : le mariage est d'après Eph., v, 32, une ligure de l'union du Christ et de l'Eglise; et de celte union nait une postérité spirituelle : de même que ce qui est engendré de la chair est chair, de même est esprit ce qui est engendré de l'esprit, ce qu'il faut entendre non seulement de l'enfantement, mais aussi de la doctrine, οὐ μόνον κατὰ τὴν ἀποζύησιν, ἀλλα καὶ κατὰ τὴν μάθησιν. *Slrom.,* Ill, c. χιι, *P. G.,* t. vin, col. 1185. Cf. *Pæd.,* l. I, c. vt, col. 308 cité plus haut, la conception de l'œuvre salvilique accomplie par le Verbe incarné, col. 162. Et ils sont saints, les fruits de celle union, les actes agréables à Dieu, enfantés par les paroles du Christ, époux de nos âmes, ἁγια τὰ τέκνα αἳ ευαρεστήσει τω Θεώ, τών κυριακών λόγων νυμφευσάντων τὴν ψυχήν. *Ibid.*

1» *Coup d'oeil d'ensemble sur l'ascension gnoslique.* — 1. *Conditions préliminaires el motifs de conversion.* Dans le *Prolreptique,* c. ix -x i, *P. G.,* t. vm, col. 191 sq., Clément cherche d'abord à disposer la volonlé par des sentiments religieux : crainte de Dieu et conliance en sa bonté ; puis, il s'adresse à l'intelligence, en lui montrant la transcendance de l'Église et des institutions chrétiennes. D'ailleurs, dans de nombreux passages, il parle de dispositions et préliminaires objectifs ou subjectifs.

a) *Dispositions subjectives :* se dégager du sensible. Voir surtout sommaire du Ve *Stromale,* col. 151, ce qu'il dit de la connaissance de Dieu. Non seulement il faut nous affranchir de la corruption des sens, ce que Clément répète sans cesse, mais l'intelligence elle-même doit être affranchie de sa dépendance vis-à-vis du monde sensible; celui-là pratique la vraie philosophie, qui, dans son étude laisse de côté les images et toutes représentations sensibles, et, au moyen de la pure intelligence, atteint les réalités, ὁ γὰρ μήτε τὴν οψιν παρατιθέμενο ἐν τω διανοεῖσθαι, μήτε τινὰ τών ἀλλων αισθήσεων ἐφελκόμενο, ἀλλ' αὐτώ καθαρω τω νώ τοῖ πράγμασιν ἐντυγχάνων, τὴν αληθὴ τιλοσοφίαν μέτεισιν. *Strom.,* V, c. xi, *P. G.,* t. ιχ, col. 101. Voir tout ce chapitre.

71 *faut encore se garder de l'orgueil intellectuel,* contre lequel Clément revient souvent à la charge. Cf. .I. Martin, *L'apologétique traditionnelle,* 1905, p. 65-68. A propos de I Cor., i, 19-24, *je perdrai la sagesse des sages,* etc., il reproche aux Grecs leur esprit sophistique, leur déraisonnable exigence quand ils cherchent ces raisonnements qu'ils appellent ἀναγκαστικαὶ ou capables de produire la conclusion nécessitante. *Slrom.,* I, c. xvni, *P. G.,* t. vm, col. 804, 805. Contre les rebelles qui se trompent dans leur cœur et qui ne connaissent pas les lois du Seigneur, Ps. xciv, 10, 11, Dieu s'irrite et il profère des menaces. *Prot.,* c. tx, *P. G.,* t. vm, col. 196, 197. Quiconque se prend pour sage ne peut atteindre le domaine de la vérité, esclave de l'inquiétude et du dérèglement de ses tendances aveugles, ἀστάτοι και ἀ'ιΐρύτοι ὀρμαῖ κεχρημένο. *Strom.,* II, c. xi, *P. G.,* t. vm, col. 987. A diverses reprises, il reproche aux philosophes leur individualisme intellectuel, φιλαυτία. *Strom.,* VI, c. vu, *P. G.,* t. ix, col. 277. Cf. col. 480. Les philosophes déjà bien exercés... qui cherchent avec amour et sans arrogance... sont enfin conduits jusqu'à la foi. *Strom.,* VI, c. xvn, *P. G.,* t. ix, col. 385. Malheureusement ils font les sourds, méprisent la parole des barbares, ou même redoutent la mort. *Strom.,* VI, c. vin, *P. G.,* t. ix, col. 289.

b} Préliminaires intellectuels et motifs de crédibilité. — Le but des Stromates est en général de rendre la vérité chrétienne acceptable aux gentils. Voir ce qui est dit de l'apostolat doctrinal, de son but, au sommaire du Ier Stromate, col. 147 : gagner les intelligences par l'usage de la philosophie grecque, de l'hellénisme qui prépare au christianisme. Dans le 11° Stromale, il témoigne de son intention, convertir et les Grecs et les Juifs; les premiers, en leur faisant reconnaître leurs sources partiellement traditionnelles et en critiquant leurs doctrines originales; les autres, par les témoignages de l'Ecriture, insérés dans la trame de l'exposition; surtout, *Slrom.,* V, c. m, *P. G.,* t. ix, col. 38, il est question de préparation intellectuelle : aux Grecs qui veulent des preuves, il s'agit de montrer que nos dogmes sont vraisemblables et dignes de croyance, ὁτι ἐστὶ τὰ ἡμέτερα ἐνδοξα και πιστευεσθαι ἀξια ; dans ce but, le meilleur moyen sera de faire valoir les conceptions qui leur sont familières.

Outre cette apologétique générale qui s'occupe surtout du contenu de la révélation, pour chercher à le rendre acceptable aux intelligences, Clément en connaît une autre plus spéciale; il parle de divers *signes* pour reconnaître la transcendance du christianisme et la divinité de son auteur. Pour la *transcendance du christianisme,* voir ceux qui ont été indiqués dans le l'rotreptique; dans les Stromates : *la sainteté du christianisme, arec l'unité de sa foi,* manifestées par tous les exemples de force chrétienne, ceux des gnosliques comme ceux des martyrs. Voir le sommaire du IV' Stromale, col. 150. Un autre signe allégué est la *propagation du christianisme* en dépit des persécutions. La doctrine chrétienne en fleurit davantage, car elle ne meurt point comme une doctrine humaine, elle ne dépérit point comme un don sans vitalité, ἡ δε και μάλλον ανθεῖ' οὐ γὰρ ὡ ανθρώπινη αποθνήσκει διδασκαλία, οὐδ' ω ασθενὴ μαραίνεται δωρεὰ. *Strom.,* Vi, C. XVIII, *P. G.,* t. ιχ, col. 400.

La divinité du Christ est attestée par des signes précurseurs, concomitants, postérieurs : d'abord, les prophéties qui l'ont annoncé, puis les témoignages qui accompagnèrent sa naissance temporelle, enfin, les mira-

clés qui, après son ascension, le proclament et le font clairement connaître, προ; δε καί μετὰ τὴν ἀναληψιν κηρυσσόμεναι τε καί ἐμφανΛι; δεικνύμεναι δυνάμει αὐτοῦ. Slrom., VI, c. χν, *P. G.,* I ιχ, col. 345. Voir encore *Strom.,* II, c. xn, P. *G.,* t. vin, col. 992, où les prophéties sont présentées comme motifs de crédibilité.

2. *Progrès ; étapes diverses.* — a; *La perfection au point de départ ; tout baptisé est parfait.* — L'erreur gnostique, fondée sur une sorte de théorie déterminisle, sur la conception d'une diversité de nature, établissait une différence essentielle entre les pneumatiques et les psychiques, les parfaits et les imparfaits. D'autre part, on méconnaissait et on tournait en dérision le titre d'enfants, νήπια, donné aux chrétiens régénérés. Clément combat ces erreurs, surtout *Pæd.,* I.III, c. VI, *P. G.,* t. vin, col. 284, 285, ou, faisant usage de l'Ecriture, il montre ce qu'est l'enfance chrétienne, combien glorieuse, qu'entre les régénérés il n'y a aucune distinction naturelle fondamentale, que leur perfection est déjà en un sens consommée, qu'il n'y manque que la consommation de l'éternité, car la foi est déjà la perfection de la doctrine, μαΟήσεω τελειότη ; rien ne lui manque, elle est de soi chose parfaite et pleinejqui croit au Fils a la vie éternelle. Il y a donc lieu de s'étonner quand on rencontre des hommes qui osent s'appeler parfaits et gnosliques, s'autorisant de l'apôtre ; celui-ci s'attribuant la perfection, la taisait simplement consister dans le renoncement à la vie de péché et dans la régénération par la foi. *Ibid.,* col. 312.

6) *Description du progrès gnostique; étapes et degrés dans l'ordre universel.* — Le progrès de l'âme est fréquemment décrit comme une ascension continue de l'incrédulité à la foi et à l'amour parfait, *Slrom.,* V, c. ni, *P. G.,* t. IX. col. 33; ce progrès comporte des progrès partiels qui sont décrits *Strom.,* VII, c. n, col. 413, 416, important passage : lame qui avance dans l'épignose et la justice obtient un rang supérieur dans l'ordre universel, βελτίονα ἐν τῷ παντι την τάξιν, et chaque étape, προκοπή, la rapproche de l'état d'homme parfait, εἵ; ἄνδρα τελεῖον, allusion à Eph., IV, 13. Cette ascension est l'effet de l'ordre providentiel, où se meuvent les agents libres, anges et hommes, hiérarchiquement soumis à l'attraction divine de l'esprit, et répartis dans une série graduée de demeures. *Ibid.,* col. 413. Dans cet ordre sont agencés une série de moyens et d'ordres partiels, commandements antérieurs et postérieurs à la loi positive, récompenses et sanctions provisoires par où toute tendance vertueuse est acheminée vers un état plus parlait, ει ἀμείνου οικήσει , par où les cœurs endurcis sont amenés au repentir. Cet ensemble de dispositions providentielles obtient efficacement son but, tout en respectant le libre arbitre. *Ibid.,* col. 413, 416.

Pour les demeures ou stages de perfection, μοναί, cf. llort, *op. cil.,* p. 212.

c) Les divers états de perfection. — Outre ces demeures symboliques, véritables *châteaux de l'âme,* Clément a voulu tracer divers *points de repère,* phases spéciales, moments de crise, de conversion : premier changement salutaire, μεταβολή σωτήριο , de l'incrédulité à la foi; le deuxième de la foi à la gnose. La gnose elle-même a sort couronnement dans l'amour qui unit l'ami à l'ami, le connu au connaissant. *Strom.,* VIII, c. x, *P. G.,* t. ιχ, col. 481.

Les diverses phases de la vie chrétienne sont aussi marquées par la *différence des motifs* qui nous inspirent habituellement, crainte, espérance, amour : comparaison des actions faites par crainte ou par amour, *Slrom.,* IV, c. xvin, *P. G.,* t. vin, col. 1321 ; contre les gnosliques, Clément légitime la crainte. *Slrom.,* H. c. vu, vin. L'espérance des biens futurs est aussi un motif légitime, *Strom.,* II, c. vi, *P. G.,* I. vin, col. 961 ; c. xn, col. -1034; V, c. ni, *P. G.,* t. ix, col. 32. Mais le désir de ces biens ne constitue pas un motif habituel, l'action vraiment bien faite est celle qui est faite par amour, voulue pour sa beauté même; toute action intéressée est donc indigne du gnostique. Strom., IV, c. xxi, *P. G.,* t. vin, col. 1340. Il soutire par amour; ceux qui sont enfants dans la foi soutirent par motif de crainte ou de désir. *Strom.,* VU, c. xi. *P. G.,* t. ix, col. 493; cl', c. xn, col. 509. Sur le désintéressement du gnostique, voir plus loin, *Foi et gnose.*

De la considération des divers états de perfection provient également la division du christianisme en deux catégories, les gnosliques et les fidèles, division que la plupart des critiques reprochent à Clément comme une erreur ou, tout au moins, une dangereuse exagération. Voir par exemple, Seeberg, *Dogmengeschichle,* Leipzig, 1895, t. i, p. 101. Un petit nombre l'expliquent en bonne part : « En dépit de quelques exagérations fortement idéalistes, les théories en question ne sont nullement aussi dangereuses, bien moins sont-elles étrangères au christianisme. Il estabsolumenl faux que dans la pensée de Clément, la πίστι; s'oppose d'une façon tranchée à la γνώσι ; bien mieux, la gnose est un épanouissement de la foi et jusque dans ses formes les plus élevées lui demeure fidèlement unie. » Capitaine, *op. cil.,* p. 267. Voir plus loin, *Foi et gnose.* Voir aussi col. 183, comment, à l'encontre des hérésies gnosliques, aristocratiques et dédaigneuses de la foule. Clément relève la dignité des simples baptisés, établit qu'ils sont déjà dans un état de perfection.

2» *Moyens de régénération, de purification et d'expiation.* — Ces moyens sont le baptême et la pénitence, les demeures purificatrices, les jugements et châtiments.

1. *Le baptême est décrit par ses effets sanctificateurs, c'est une régénération.* — Le baptême est une illumination, une filiation divine, perfection et immortalité. Cetteœuvce divine s'appelle fréquemment χάρισμα, λοΟτρον, φώτισμα, τέλειον : charisme, elle opère la rémission de nos fautes; bain, elle nous purifie de nos péchés; illumination, elle nous fait voir cette sainte lumière du salut, par où le divin nous est communiqué, βαπτιζόμενοι φωτιζόμεΟα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεΟα, υἱοποιούμενοι τελειούμεΟα, τελειούμενοι ἀπαΟανατιζόμεΟα. καλεῖται δὲ πολλαχῶ τὸ ἔργον τοὺτο χάρισμα, και φώτισμα και τέλειον ζα'ι λουτρὸν, λουτρὸν μὲν δι' ον τὰ αμαρτία; ἀπορρυπτομεΟα, χάρισμα δέ, ὡ τὰ ἐπὶ τοῖ ἁμαρτήμασιν επιτίμια ἀνεἰται. φώτισμα δὲ δι'οὑ το ἄγιον εκεῖνον φῶ το σωτήριον ἐποπτενται, τοντέστιν δι'οὑ το Οεῖον ὀξυωποῦμεν. *Pied.,* l. I, c. VI, *P. G.,* t. vin, col. 281.

Ces grâces nous sont communiquées par l'Esprit-Saint descendu du ciel ; il est l'œil de notre âme par où nous voyons le divin. 01 βαπτιζόμενοι τὰ; ἐπισκοτοὐσα αμαρτία; τῶ Οείω πνεύματ: ἀχλνο; δίκην ἀποτριψάμενοι, ελεύθερον καί ανεμπόδιστου καί φωτεινὸν ομμα του πνεύματο ισχομεν ὡ δὴ μόνω τδ Οεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανὸΟεν ἐπεισρέοντο ἡμὶν τον ἁγιου πνεύματο . *Ibid.,* col. 284. Cf. col. 288. 309. Le baptême est un remède, παιωνιον φάρμακο '. *Ibid.,* col.285. C'est une régénération. *Slrom.,* ill, c. xn, *P.* G., t. vni, col. 1189. Cf. *Pæd.,* l. II, c. xn, col. 540, l'eau baptismale est comparée à une matrice, τοιοότου ημὰ ειναι βούλεται οιον καί γεγεννηκεν ἐκ μήτρα; νδατο . *Strom.,* lV,C. xxv, *P. G.,* t. vin, col. 1369. Nos frères sont ceux qui ont été régénérés dans le même Verbe. *Slrom.,* II, c. ix, *P. G.,* t. vin, col. 976. Cf. c. xtii, col. 996; c. x.xm. col. 1097.

D'après certains textes, Clément parait avoir connu la *confirmation,* tout au moins comme un rite complémentaire du baptême : μετὰτήν σφραγίδα και τὴν λντρωσιν, *Quis dives,* c. xxxix, *P. G.,* t. ix, col.644 ; cf. *ibid.,* c. x i.ii, coi. 648, où il est question du *sigillum* préservateur, administré par l'évéque, ὡ; τὸ τέλειον αὐτῶ φνλαζτήριον την σφραγίδα τον κυρίου.

2. *Chutes après le baptême, purifications, pénitence.* — Les chutes après le baptême sont punies de peines

purificatrices envoyées par Dieu. *Strom.,* IV, c. xtv, *P. G.,* t. vin, col. 1361. Voir plus loin : *Jugements et sanctions.* Les purifications amènent l'âme à la pénitence, εκβιάζονται μετανοεῖν. *Strom.,* λ II. c. Il, P. *G.,* t. ix. col. 416. Clément, *Strom.,* Il, c. xm, *P. G..t.* vm. col. 993-997, est amené par une citation du *Pasteur* d'Herinas à s'occuper de la μετάνοια. Celle-ci a été dépeinte par llermas comme une disposition morale, acte de grande sagesse : τὴν μετάνοιαν σύνεσιν είναι φήσι μεγαλήν. *Ibid.,* col. 993. llermas et Clément, après lui, la décrivent par ses signes, ses ellets extérieurs : changement de vie et mortification. Voir llermas, *Pasteur, Moud.,* v, Funk, *Patres apostoliei,* 2" édit., Tubingue, 1901, t. t, p. 482 sq. Clément ajoule: La rémission des péchés «litière de la pénitence; l'une et l'autre, d'ailleurs, sont en notre pouvoir. Ἀφεσι τοίνυν αμαρτιών μετάνοια διαφίρει* ἀμφω δε δείκνυσι τὰ ἐφ' ἡμϊν. *Ibid.*

Il faut voir plus loin une autre distinction : celle de la rémission, ἀρεσι , et du pardon, συγγνώμη. Après avoir remarqué dans une explication allégorique, *ibid.,* col. 1009, «pie la μετάνοια, de sa nature, appelle le pardon, συγγνώμη, il distingue pardon et rémission : le pardon ne comporte pas la simple rémission, mais la guérison. 'Π συγγνώμη δέ οὐ κατὰ ἀφεσιν,ἀλλὰ κατὰ ἴασιν συνισταται. Le pardon ne semble pas avoir été une chose très rare, puisque Clément fait allusion, *Strom.,* II. c. xx, *P. G.,* t. vm, col. 1068, à des prêtres trop indulgents pour les fautes et trop prompts à accorder le pardon : όσου γὰρ διά τό ριλικώ προ αμαρτία εχειν ή συγγνώμη παρεισέρχεται. Cf. *ibid.,* col. 1668. Le Seigneur dit ou vertement «pie les fautes et les péchés sont en notre pouvoir, quand il nous monte· les modes de guérison convenables aux maladies, quand, par la voix d'Ézéchiel,il demande aux pasteurs de nous corriger,πρὸ τών ποιμένων έπανορΟοὐσἰΙαι βουλόμενο ημά . Car, dit le Seigneur, c'est une grande joie pour le Père céleste, que le salut d'un seul pécheur. *Ibid.*

Dans un passage souvent discuté. Clément parle de celui qui, ayant quitté les mœurs païennes pour embrasser la foi. retombe après la première rémission, ἀφεσι . Quand même il obtiendrait le pardon, il lui faut rougir, puisqu'il ne peut retrouver la pureté de la première rémission, κἀν συγγνώμη τυγχάνη, αἰδεῖσβαι ὀρεἰΛει. μηκέτ·. *ἱ* θυόμενο ει ἀφεσιν ἀμαοτιών. *Strom.,* Il, c. xi. *P. G.,* t. vm, col. 996. D'ailleurs, Clément vient de citer llermas, qui s'exprime ainsi : Même à ceux qui, après avoir embrassé la foi, retombent en quelques fautes, Dieu, dans sa grande miséricorde, a donné une seconde pénitence; alin que celui qui aura été tenté après la vocation,s'il est vaincu par contrainte ou par surprise, reçoive encore une pénitence unique sans retour possible. Ἐδωκεν ουν ἀλλην ἐπϊ τοϊ κἀν τῄ πίστει περιπίτττουσί τινι πλημμελήματι, πολυέλεο ὠν, μετάνοιαν δευτέραν, ην εἴ τι ἐκπειρασΟείη μετά την κλήσιν, βιασΰει δέ και κατασοφισΟει , μίαν ετι μετάνοιαν ἀμετανόητον λάόη. *Strom.,* Π, c. χιιι, *P. G.,* t. vili, col. 996. La citation et le contexte paraissent indiquer une certaine tendance au rigorisme. Quelques critiques veulent y voir simplement un symbole emprunté à la doctrine d'Ilermas, une figure du prix de la grâce intérieure qui n'est point donnée indéfiniment et sans mesure, et du danger de son abus. Se plaçant au point de vue ascétique et parénétique, Clémentaurait voulu mettre les fidèles en garde contre ces périls. A ce propos, il faut noter que pour Clément, comme pour llermas, c'est un signe de pénitence que de demander fréquemment le pardon de ses fautes, δόκησι τοίνυν μετάνοια , οὐ μετάνοια πολλάκι αἰτεῖσΟαι συγγνώμην, ἐφ' οἱ πλημμελοῦιζεν πο/.λάκι . *Strom.,* II, c. xm, *P. G.,* t. VIII, col.996.

3. *Doctrine péttale eschalologique, jugements et sanctions. — a) Distinction de divers jugements el sanctions correspondantes.* — Clément parle à diverses reprises de jugements partiels, provisoires, auxquels correspondent «les épreuves purificatrices : corrections nécessaires... par des jugements variés, παιδεύσει ai ἀναγκαῖαι... διά προκρίσεων ποικίλων, *Strom.,* VU, c. Il, *P. G.,* t. ix, col. 416; châtiments partiels, que l'on appelle corrections, μερικαι παιδείαι, α κολάσει ὀνομάζουσιν. *Ibid.,* c. χνι, col. 542. Ces châtiments providentiels sont inlligcs par le ministère des anges, διά τών προσέχοιν αγγέλων. Voir llort, *op. cil.,* p. 217, note sur la continuité des interme'diaires angéliques et de leur ministère providentiel, signifiée ρβΓπροσέχη . Ces jugements provisoires sont expressément distingués du jugement final et décisif, παντελή κρίσι . *Jbid.,* c. II. col. 416; c. xvi, col. 542.

b) Théorie du châtiment. — L'utilité et la légitimité du châtiment, sa place dans l'ordre providentiel, sont des considérations très ïamilières à Clément. Voir spécialement *Strom.,* I, c. x.xvll, *P. G.,* t. vm, col. 917, 920, 921 : apologie de la Loi en tant que pénalité; comparaison du mal moral â la maladie physique, du châtiment au traitement médical ou chirurgical; nécessité providentielle de la douleur. Faut-il en conclure qte, dans la pensée de Clément, tout châtiment inlligé par la providence est médicinal, en d'autres termes que Dieu ne punit pas, mais qu'il corrige seulement? On serait porté â le conclure de *Strom.,* VII, c. XVI, *P. G.,* t. ix, col. 541 : Dieu ne châtie pas : car le châtiment consiste dans la réciprocité du mal inlligé, θεὸ οὐ τιμωρεῖται, ἐστι γέ η τιμωρία κακού ἀνταπόδοσι . — Pourtant, il faut chercher la pensée de Clément dans le passage ou il traite la question d'une façon générale, *ex professo. Strom.,* IV, c. x.xiv, *P. G.,* t. vm. col. 1361, 1364. En cet endroit, d'abord, il emploie d'une façon large le terme qu'il repoussait au sens strict de vengeance ou de talion, τιμωρούμενα, parlant des châtiments encourus par nos péchés; ensuite, il indique expressément le double rôle utile du châtiment, non seulement la correction du coupable lui-même, mais encore l'admonition exemplaire qui en préservera d'autres; enfin, en terminant ce chapitre, il distingue expressément la catégorie des corrigibles, παιδευόμενο·., et celle des rebelles, ἀπιστοι. Cette dernière distinction des corrigibles et des infidèles rebelles revient ailleurs. *Strom.,* VI. c. xiv, *P. G.,* t. ix, col. 333. Le même texte, Is., x l, 15, est allégué, voir la note de Potier; et les ἀπιστοι sont représentés comme s'étant volontairement placés en dehors de l'ordre salvifique, séparés du corps, περισσοί ει σωτηρίαν, ἀπορριπτόμενοι τοὺ σώματο . Voir encore *Strom.,* I, c. xxvil, *P. G.,* t. vm, col. 920, châtiments des incorrigibles pour l'utilité des corrigibles, et *Slrom.,* VII, c. it. *P. G.,* t. ix, col. 413, 416, double catégorie de libre arbitre, ici rebelle, là corrigible.

c) *Purification après la mort.* — Celte purification se lait par le moyen de châtiments, nécessaires avant de parvenir à la demeure réservée, ἀποΟέσΟαι τὰ πάθη ανάγκη τούτον, ώ ει τήν μονήν την οἴκείαν χωρῆσαι δυνηὑήναι. *Strom.,* VI, c. xv, *P. G.,* t. ix, col. 332. Ces châtiments consistent partiellement dans le délai de la béatitude, partiellement dans la confusion des fautes commises, peines morales qui subsistent même apres le châtiment et la purification : κἀν παύσωνται ἀρα που αι τιμωρίαι κατὰ τήν ἀποπλήρωσιν τῄ ἐκτισεω καί τῄ ἑκάστου ἀποκαΟάρσεω .

d) *Jugement dernier,* παντέλη κρισῖ , *et châtiments définitifs.* — Il est question de la manifestation du Seigneur dans son second avènement, de la contusion des pécheurs, dans *Adumbrat, in l Joa.,* Il, 23. *P. G-,* t. ix. col. 737. D'une façon générale relativement à la justice présente et future, aux jugements et châtiments, voir *Strom.,* V, c. xiv, *P. G.,* t. ix, col. 181. où sont réunies des cilations d'écrivains païens. Les infidèles et p - cheurs, ἀπιστοι, ανίατοι, que Clément a nettement distingués et qualifiés d'endurcis, incorrigibles, ne ressus-

citeront pas (exégèse du Ps. l, 4, 5, 6); ils sonl déjà condamnés, d'après Joa., m, 8. *l'œd.,* I. I, c. x, *P. G.,* t. vm, col. 360. Cf *Slrom.,* Il, c. xv, col. 1008. Mais les âmes des méchants sont immortelles, et destinées au supplice du feu, *Slrom.,* IV, c. vu, col. 1256, dans les ténèbres extérieures, avec pleurs et grincements de dents, *Pæd.,* l. 1, c. x, col. 357; c'est là le supplice du feu éternel, κόλασι ἔμπυρο αιώνιο . *Quis dives,* c. xxxin, *P. G.,* t. IX, coi. 640, préparé an démon et à ses anges. *Prot.,* c. vi, *P. G.,* t. vm, coi. 173.

3° *Betour aux vues générales : continuilé de l'ascension. el de son terme eschalologique.* — l. Dans un passage capital, *Strom.,* VII, c. x, *P. G.,* t. ix. col.477-481, on trouve indiqués : a) *le point de départ,* la foi, bien intérieur à l'âme, πίστι ἐνδιαΘετόν τ: ιστιν αγαθόν, dans laquelle il faut grandir en recevant, autant que possible, la gnose, col. 477; ti) la *continuité* de l'ascension, car il est dit : *A celui qui a, il sera donné; à* la foi est donnée la gnose, à la gnose la charité, à la charité l'héritage; cf. c. XI, col. 496, la grâce d'adoption, gage immédiat du progrès suprême, κορυφαιοτάτη προκοπή, et de la vision face à face; c) *le terme :* la gnose nous conduit à la lin sans limite et parfaite, nous enseignant par avance cette vie que nous mènerons plus lard, vie divine avec les dieux, lorsque nous aurons été délivrés de toute peine et de tout châtiment, enduré pour la purification de nos péchés. Après cette rédemption, récompense et honneurs sont donnés aux consommés en perfection, τελειωθεἴσιν, arrivés au terme de toute purification et de toute λειτουργία, même la plus sainte : alors aux purs de cœur, réunis au Seigneur, échoit le rétablissement,ἀποκατάστασι , dans la contemplation éternelle.

Suivant la remarque d'Atzherger, *op. cit.,* p, 356, la perfection du gnoslique est souvent décrile en des termes qui conviennent à l'autre vie aussi bien qu'à celle-ci; de sorte qu'on peut se demander à quel moment la béatitude est accordée. De l'examen de quelques textes, *Quis dives,* c. XLII, *P. G.,* t. tx, col. 649, 652; *Slrom.,* IV, c. tv, *P. G.,* t. vin, col. 1228; c. vu, col. 4256; V, c. χιν, *P. G.,* t. ix, col. 181, il ressort que cette béatitude est obtenue immédiatement après la mort, par les âmes complètement purifiées. — Celte conclusion est confirmée : *a)* par l'enseignement de Clément, â la suite d'Ilermas, relatif à *l'évangélisation par les apôtres, des âmesjustes retenues dans l'Hadès.* La prédication du Christ dans l lladès, pour les Juifs seuls, est expliquée dans *Strom.,* VI, c. vt, *P. G.,* t. tx, col. 265sq.; tandis que dans *Slrom., H. c. tx, P. G.,* t. vm, col. 980, il est dit que les gentils eux-mêmes sont sauvés s'ils ont vécu selon la loi naturelle. D'ailleurs, *sans la foi au Christ, aucune purification pour personne.* — *b) L'altitude de Clément* vis-à-vis du chiliasme est une autre confirmation. Toute sa tournure d'esprit, toute son allure théologique l'en éloigne, et Atzberger, *op. cit.,* p. 358, voit un indice de celte opposition dans la façon dont il entend l'Hebdomade et l'Ogdoade, degrés de perfection morale, et symbolique acheminement vers la béatitude. Cf. *Slrom.,* IV, c. xvn, P. *G.,* t. vm, col. 1317; c. xxv, col. 1368; V, c. vi, P. *G.,* t. ix, col. 61.

2. *Bésurrection.* — Annonce d'un livre Περὶ ἀναστάσεω . *Pæd.,* l. Ill, c. x, *P. G.,* t. vin, col. 521. L'arbre dont les feuilles ne meurent pas, Ps. i, 1-3, est un symbole de la résurrection. *Pæd.,* l. T, c. x, P. *G.,* t. vm, col. 360. Aux hérétiques qui prétendaient que la résurrection avait déjà eu lieu, Clément montre que nous l'attendons encore. *Strom.,* Ill, c. vi, *P. G.,* t. vm, col. 1152. Cf. *Slrom.,* V, c. xiv, *P. G.,* t. ix, col. 157. Dans la résurrection l'âme reprendra son corps; ils se réuniront suivant la loi de leur être, suivant la naturelle harmonie de leur composition, *in resurrectione animam in corpus reverti. Conjunguntur sibimet invicem juxta genus proprium, secundum compositionem alterius se quadam congruentia coaptantes. Adumbrationes in 1 Pet., P. G.,* t. ix, coi. 729.

3. *Bonheur des justes.* — C'est le repos éternel en Dieu, habituellement désigné par le terme ἀνάπαυσι . C'est la claire révélation du siècle futur, le face à face, τὴν εν τω μέìλοντι αιών: εναργή ἀποκάλυψιν... πρόσωπον προ πρόσωπον. *Pæd.,* l. I, c. vι, P. *G.,* t. vm, col. 293. Nous y serons initiés aux saints mystères, nous y jouirons des secrets célestes que l'oreille n'a point entendus, etc.; suit toute une description enthousiaste et poétique. *Prol.,* c. XII, *P. G.,* t. vm, col. 240. Clément rappelle à diverses reprises, contre les millénaires, le caractère transcendant de celte béatitude, connue seulement *par voie d'analogie.* Voir spécialement, *Pæd.,* I. 111, c. xii, P. *G.,* t. vm, col. 665, allusion à Isaïe, t, 19 : les biens de la terre, biens humains, beauté, richesse, santé, force, car les vrais biens sont ceux que » l'oreille n'a pas entendus, qui ne sont point connus du cœur de l'homme... », ceux qui sont vraiment τα ὄντω ὄντα..., au regard desquels les biens présents ne sont que participations et synonymes, κατὰ μετουσίαν οέ ἐξεινων τα τή 6ε συνώνυμε:.

J. Martin. *L'apologétique traditionnelle,* Paris. 1905, p. 51-81, motifs de conversion: I.e Nourry. *Dissertationes,* du mariage, *P. G.,* t. ix, col. 11751181 ; des vertus chrétiennes, *ibid.,* col. 1181-1199; du gnostique ou chrétien parfait, *ibid.,* col. 1199-1235; Bigg. *The Christian platonisls,* Oxford. 1886. p. 83-100. les deux vies: Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhatb der vomiciinisclien Zeit,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 341 sq·. le salut; p. 358 sq., la pénitence d'après Clément; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexaudrien,* Paderborn. 1603. p. 257-301, motifs des actes el degrés de perfection: p. 312-320, baptême et pénitence.

Sur *Veschatologie* de Clément, voir W. de Loss Love, *Clemens of Alexandria not an after-death probationist or unieersalist,* dans *The Bibliotheca sacra,* octobre 1888, p. 608-628; Bigg, *op. cit.,* p. 111-115; L. Atzberger. *op. cit.,* p. 336-365, l'élaboration scientifique de l eschatologie révélée, d'après Clément d'Alexandrie, voir notamment, p. 352-356, le ciel et le royaume du ciel: p. 356-361, l'état des âmes justes immédiatement après la mort, la doctrine de Clément sur la descente du Christ aux enfers, sa position par rapport au millénarisme; p. 361-363, les châtiments de l'autre vie; G. Anrich, *Element und Origines als Begründer der Lettre vont Fegfeuer,* dans *Thcolugische Abhandlungcn. Eine Eestgabe zum 11.5.1902 fur 11. J. Holtzmann,* Tubingue, 19U2, p. 95-120 (publié à part).

tv. foi et gnose; amour de dieu et amour des bombes; culte et sacrements. — 1" *Foi el gnose.* — La gnose est une élaboration scientifique du contenu de la foi, *fides quærens intellectum ;* elle est l'édifice construit sur son fondement; mieux encore, elle en est le développement vital. Élaboration scientifique, elle est chose rationnelle; construite sur le fondement, elle tient de la foi toute sa solidité, et ne saurait trouver ailleurs de point d'appui ; développement vital, elle est animée du principe surnaturel, et cette vie s'accroît et se fortifie encore par l'influence de la charité, le concours des diverses vertus. Il y a donc là une évolution logique et une évolution vivante; il y a de l'intellectualisme, et il y a de la ici vécue.

Faute de reconnaître l'un ou l'autre de ces points de vue, on défigure celte théorie générale des rapports de la gnose et de la foi, le point de vue le plus original de Clément, celui par oit sa doctrine est restée le plus célèbre et le plus féconde. Harnack a écrit, au sujet de J'œuvre de Clément : « Ce fut là — pour la forme et pour le fond — la découverte du christianisme scientifique, qui ne contredit point la foi, mais qui. ne se bornant plus à des consolidations ou éclaircissements partiels, la fait monter dans une autre sphère, spirituelle et plus haute, quittant le domaine de l'autorité et de l'obéissance, pour le domaine du savoir lumineux et de l'assentiment intérieur spirituel, montant vers Dieu sur les ailes de l'amour, *s Dogmengeschichte,* Fribourg-

en-Brisgau, 1891·, t. i, p. 595. Cette belle esquisse fausse essentiellement la pensée de Clément. La foi d'autorité est à la base de l'édifice; il en dépend tout entier. La gnose s'acquiert et se consomme dans la même dépendance qui a donné naissance à la foi. Elle est tout ensemble œuvre *de science et de tradition,* apparente contradiction qui est une énigme pour Winter, *op. cit.,* p. 114-115. C'est qu'elle est l'œuvre du Christ, auquel l'âme s'est donnée et dont elle reste dépendante par l'humble foi et par l'amour confiant.

1. *La foi.* — a) *Définition» et notions.* — Passage capital, *Slrom.,* Il, c. il, *P. G.,* t. vm, col. 933-941, où après avoir fait voir la nature de la vraie philosophie, sa nécessité pour connaître un Dieu transcendant, col. 936, 937, il définit la foi, et affirme, d'après saint Paul, sa nécessité pour plaire à Dieu. col. 940. La foi que les Grecs calomnient, l'estimant vaine et barbare, est une anticipation volontaire, un assentiment pieux, πσόληψι ἐχουσιό ἐστι, θεοσεβεία συγκατἀΟεσι , selon Heb., xii, I, 2. 6.

En tant qu'anticipation, la foi est *une adhésion à un principe;* envisagée comme telle, d'après la term.nologie et le point de vue aristotéliciens, la foi devance la science, et constitue le fondement de la certitude scientifique. *Slrom.,* Il, c. iv, *P. G.,* t. vm, col. 918. Cf. Kleulgen. *La philosophie scolastique,* Irad. Sierp, Paris, I. Il, p. 400; Ollé-Laprune, *La certitude morale,* Paris, 1892, p. 217-218.

Elle n'est pourtant pas un préjugé quelconque, mais un assentiment à un témoignage imposant, συγκατάθεσή ισχυροi τινι. *Strom.,* Il, c. vi, col. 964. De là, son caractère d'adhésion immédiate et de foi d'autorité. C'est la voix de Dieu que nous entendons, se démontrant et s'imposant d'elle-même, ἀπόδειξιν αναντίρρητου τὴν τοὑ τα γραφἀ δεδωρημένου φωνήν. *Strom.,* II, c. Il, *P. G.,* t. vm, col. 941. Cf. c. vi, col. 9G0; c. iv, col. 944; V, c. i, *P. G.,* t. ix, col. 20, 21. C'est que la foi est un organe, une main, un œil. *Strom.,* VI, c. xvn, *P. G.,* t. ix, col. 384. Elle constitue un mode de connaissance et d'assentiment où l'âme s'unit directement à son objet, bien qu'inévident, αφανοὐ πράγματο ἐνωτική συγκατάιεσι . *Strom.,* Il, c. H, *P. G.,* t. vm, col. 940.

b) La foi, germe de vie future. — Elle est le commencement du salut et l'élément nécessaire à la vie. Clément allègue Heb., XI, 6, dans *Strom.,* II, c. H, *P. G.,* t. vm, col. 939; cf. col. 965, 968. — La foi est une grâce, χάρι , qui nous fait monter vers l'étre infiniment simple, *Strom.,* II, c. IV, col. 945; elle est chose divine, le fondement de la charité, c. vi, col. 965; elle est force pour le salut, principe dynamique pour la vie éternelle, ισχύ ει σωτηρίαν και δύναμι ει ζώην αιώνιον, c. χιι, col. 992. Dès ici-bas elle atteint son objet, voir les textes cités plus haut.

2. *La gnose, ses rapports avec la foi. — a) Notions empruntées à saint Paul.* — D'après Rom., I, 17, la gnose n'est autre chose que l'accroissement et la perfection de la foi : l'apôtre semble annoncer une double foi, ou plutôt une seule, qui reçoit accroissement et perfection. La κοινή πίστι est placée comme un fondement. *Slrom.,* V, c. i, *P. G.,* t. tx, col. 12. D'après I Cor., m, 1, 3, il y a un premier enseignement bon pour les commençants, *quasi carnalibus, tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam.* Cette première doctrine est un fondement, dans l'attente d'édifices futurs. Tels seront d'après Clément les édifices gnostiques, construits sur le fondement de la foi au Christ Jésus : ταῦτα γνωστικὰ εποικοδομήματα τὴ κρηπῖδι τὴ πίστεω τ? ει Ἰησοῦν Χριστόν. *Slrom., V,* C. IV, *P. G.,* t. IX, col. 45.

b) Union intime de la gnose et de la foi ; la gnose, épanouissement de la foi. — Ces paroles de l'apôtre autorisent à distinguer deux états de perfection el d'imperfection, plus exactement, deux états d'inégale perfection. Voir plus haut. Ce sont deux états de connaissance plus ou moins parfaite. Clément se rappelle que dans le Pédagogue il a fait voir l'éducation et la nourriture des enfants, τὴν ἐζ παιδὡν αγωγήν καi τροφήν, c'est-à-dire cette formation qui va se développant de la catéchèse à la foiel prépare les hommes futurs, les candidats de la gnose. *Strom.,* VI, c. 1, *P. G.,* t. ix, col. 208. La gnose est un état plus avancé : πλέον τοὑ πιστεῦσαι το γνὠναι. *Strom.,* VI. c. xiv, col. 332.

On ne saurait néanmoins les opposer; elles sont intimement entrelacées, associées dans un divin accord : πιστὴ τοίνυν ἡ γνὠσι · γνωστὴ δἐὴ πίστι θεία τινι ακολουθία τε και ἀντακολουΟία γίνεται, *Strom.,* II, c. xv, *P. G.,* t. vm. col. 948; pas de foi sans gnose, pas de gnose sans foi. *Strom., V, c.* I, *P. G.,* t. ix, col. 1. L'édifice de la gnose est construit par la recherche alliée à la foi, μετὰ πίστεω συνιοῦσαν ζήτησιν. *Ibid.,* c. I, col. 13. Seulement elles sont distinctes comme le sont l'abrégé et le développement, *ibid.,* col. 481, comme la connaissance confuse et la science distincte. *Ibid.,* c. xm, col. 516; cf. col. 323.

c) *La gnose est l'oeuvre du Christ dans l'âme qui lui est étroitement unie; elle est le gage de la vie future.* — Elle est l'opération du Christ de qui nous vient, par les apôtres, la tradition gnostique. *Slrom.,* VI, c. vu, *P. G.,* t. tx, col. 277. Elle est le Christ lui-même, notre jardin spirituel, en qui nous sommes transplantés. Strom., VI, c. i, *P. G.,* t. ix, col. 209. Le Christ est à la fois la base et l'édifice; lorsque nous passons de la foi à la gnose, de la gnose à la charité et à l'héritage céleste, ce progrès spirituel a pour condition l'intime dépendance, l'étroite communion et subordination qui nous unit au Seigneur dans la foi, la gnose et la charité, *Slrom.,* Vil, c. x, *P. G-,* t. 1.x, col. 480-481 ; la perfection de l'âme gnostique est d'être avec le Seigneur, συν τὡ Κυρίω γίγνεσθαι, subordonné dans une étroite union, là où il est, ὁπου ἐστίν προσεχὡ ὑποτεταγμένη. *Ibid.,* col. 481.

Œuvre du Christ, cette connaissance demeure dans l'âme, *à* l'état de réalité vivante et durable : αἰδιο θεωρία, ζὡσα ὑπο'στασι μένει, *Slrom.,* IV, c. x.xil, *P. G.,* t. vin, col. 1346, avec cette vie spirituelle et cette perfection vient dans nos âmes la justice, *Strom.,* VI,c. xn, *P. G.,* t. ix, col, 324; description de cette justice : sceau imprimé dans laine, δικαιοσύνη σφραγί , puissance de bien faire, d'où une transformation qui est le gage de la glorification future; car telles sont les propriétés caractéristiques, χαρακτηριστιζαι ποιοτήτε , par où une âme est connue glorifiée, une autre condamnée. *Ibid.* Cf. col. 360. Le caractère de ΓEsprit-Saint, χαρακτηριστικόν ιδίωμα, imprimé dans l'âme par la foi ; et *Slrom.,* IV, c. xvm, *P. G.,* t. vm, col. 1326, le signe saint, le caractère de la justice..., l'onction d'une âme qui plait à Dieu et qui tressaille en vertu de l'habitation de l'Esprit-Saint. Voir encore tous les endroits où, suivant la remarque d'Alzberger, *op. cil.,* p. 352, la perfection du gnostique est décrite dans des termes qui conviennent à l'autre vie aussi bien qu'à celle-ci, ou le gnostique est dépeint comme égal aux anges, comme un porte-Dieu, comme un Dieu. *P. G.,* t. ix, coi. 325, 327, 516; t. vin, col. 1360.

Sur cette déification, cf. la note de Potter. *P. G.,* t. vm, col. 233, qui donne de nombreuses références. Voir aussi Hort, *op. cit.,* p. 203 : « Pour le lecteur contemporain, il n'y a rien d'aussi surprenant, dans la lecture de Clément, que de l'entendre réitérer ses affirmations relatives à la déification du gnostique, non seulement dans la vie future, mais dans la vie présente... Pour prouver sa doctrine, il cite des passages de la Bible et d'auteurs profanes. Il aurait pu invoquer encore II Pet., t, 4, θεία κοινωνοi φύσεω , et les prétentions stoïciennes à l'égalité divine... Toutefois, ce qui nous déconcerte, Clément nie l'identité de la vertu di-

vine et de la vertu humaine. » Voir dans *Strom.,* Ill, c. xiv, *P. G.,* t. ix, col. 524, celle protestation de Clém :nt contre le panthéisme stoïcien. Hort remarque du reste, *ibid.,* p. 204, que la doctrine de la déification est chez saint Thomas.

dl *La gnose est quelquefois présentée comme le résultat d'une tradition secrète,* transmise à la faveur d'une *méthode ésotérique* et de la *discipline du secret.* — Jésus n'avait point révélé â beaucoup ce qui ne pouvait être compris de la foule; il en instruisit seulement un petit nombre qu'il savait capables de recevoir cet enseignement et de s'en pénétrer; ce qui est secret, comme la doctrine relative à Dieu, est conliéà la parole, et non aux écrits, τοι οιοι τε ἐκδέξασθαι κα'ι τυπωθῆναι προ αὐτά- τὰ δε απόρρητα, καθάπερ 4 θεό , λόγω πιστεύεται, οὐ γράμματι. *Slrom.,* I, c. I, *P. G.,* t. vm. col. 701. Les maîtres de Clément avaient reçu do Pierre, Jacques, Jean et Paul, celte tradition, transmise de pore en (ils. *Ibid.* Sur le danger de divulguer cet enseignement secret et de le confier â des esprits mal préparés, cf. *Slrom.,* I. c. n, *P. G.,* t. vm, col. 709. Voir encore *Slrom.,* I. c. xil, jP. *G.,* t. vm, col. 753, sur cequ'il faut divulguer les mystères de la foi seulement à ceux qui sont capables d'entendre la vérité; *Slrom.,* V, c. r, *P. G.,* t. ix, col. 37 sq., sur l'usage, des symboles; c. x. col. 94 sq.. sur la tradition .apostolique relative au secret des mystères; et sommaire, col. 151.

Sur tu foi et la gnose, H E. F. Guerike, *De schola quæ A texandriæ floruit catechetica,* Halle, 1824, p. 111-124; Knittol. *Pistis und Gnosis bel Klemens von Alexandrien,* dans *Tlicol. Quartalschrift,* t. i.v (1873), p. 171-219, 363-417; F. .l. Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien,* Leipzig, 1882, p. 112-124: Bigg, *The Christian platonists,* Oxford, 1886, p. 91-94 : Harnack. *Dogmengeschiehtp,* 3' édit., 1894, t. t. p. 594 sq. ; Seeberg, *Dogmengeschichte,* Leipzig, 1895, t i, p. 100; Atzberger, *Gesehichte der christl. Eschatologie,* Fribourg-en-Brisgau, . 351-352, la connaissance du salut; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1898, p. 185-201 ; Pascal. *La fui et ta rai-Sun duns Clément d'Alexandrie* (thèse), Montdidier, 1901; Capitaine, *Die Mural des Clemens Vun Alexandrien,* Paderborn, 1993, p. 267-282.

2» *La charité; ses effets sanctificateurs et unitifs.*— 1. *La charité est le terme de l'ascension gnostique.* — Elle n'est plus le désir, mais l'amoureuse union; elle mil le gnostique en possession-des biens à venir, possédés par anticipation. *Slrom.,* VI, c. ix, *P. G.,* t. ix, col. 293, 296, 297. S'unissant â l'âme, contiguë à l'âme, αγάπη ἀδιάστατο , la charité y met l'empreinte de la justice, δικαιοσύνη; σφραγίδα, elle est en Dieu et elle contient Dieu, Θεοφοροῦσα και θεοφορουμένη. *Ibid.,* c. XII. col. 325. De la sorte, le gnostique reçoit *le caractère de l'un,* ἐν τω ἐν'ι χαρακτηρίζεται, il devient homme parfait, *vir perfectus in mensuram plenitudinis Christi,* ami et fils, ayant droit à la vision béatiliqne; son âme, devenue par affinité toute pneumatique, s'incorpore â l'Eglise pneumatique, elle y demeure pour arriver au divin repos, μένει ει τὴν ἀνάπανσιν τοὺ θεού. *Strom.,* VII, c. XI, *P. G.,* t. IX, col. 496. Il a reçu *le caractère de l'un,* c'est dire qu'il est unifié en lui-même, dans son âme complètement pacifiée. En effet, la pureté cl la familiarité de Dieu, la pratique de la contemplation, produisent l'état de simplicité sans passion. *P. G.,* t. vm, col. 1252. Cf. t. IX, col. 293. Plus expressément, cela signifie l'union au Christ : croire dans le Fils, c'est devenir *monadique,* unifié en soi-méme et uni au Christ; ne pas croire, c'est se séparer de lui, et être partagé, divisé en soi-même, μερισθῆναι. *Strom.,* IV, c. xxv, *P. G.,* t. vm, col. 1365. Cf. Winter, *op. cil.,* p. 120, note 3. Donc notre unité, ενωσι , est un ell'et, une participation de celle du grand-prêtre, elle-même solidaire de la divine unité, αυτὸ; ὁ ἀρχιερεῦ ει , ενὸ οντο τοὺ θεοὺ. *Ibid.,* . xxm, col. 1360. De là encore, l'unité des fidèles dans la charité, à laquelle le Prolreptique appelle instamment ses auditeurs, voulant en faire des catéchumènes: hâlons-nous de nous unir nombreux, en un seul amour dans l'unité de la nature monadique, ει μίαν αγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοί, κατά την τή μοναδική; οὐσία; ενωσιν. *Ibid.,* col. 200. Voir plus loin, *amour du prochain.*

2. *L'impassibilité,* απὰθεια,*fruit de l'union.* — L'union divine produit dans l'âme gnostique i.n *étal très voisin de l'impassible identité,* προσεχέστερον ἐν ε'ει -ἰνετα-ι ταυτὸτητα απαθοὺ . *Strom.,* IV, c. νι. col. 1252. Les créatures n'ont plus rien qui puisse l'émouvoir; non seulement dépouillé de toute passion désordonnée, il est parvenu d'abord à la métriopathie, cf. *Slrom.,* VI, c. XIII, *P. G.,* t. IX, col. 325, 328; mais montant plus haut, il ne ressent plus en lui d'amour des créatures qui ne soit directement et immédiatement rapporté à Dieu : pour aucun ami il ne ressent d'amour vulgaire, mais par les créatures il s'élève à l'amour du créateur, ουδέ ἀρα φιλεῖ τινα τὴν κοινὴν ταὺτην φιλίαν, ἀλλ' αγαπὰ τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμὰτων. *Stroni.,* VI, c. IX, *P. G.,* t. IX. col. 293. La disposition où il se trouve n'est donc point la totale insensibilité, l'indifférence apathique, que saint Augustin flétrit chez le stoïcien : *hum stuporem omnibus vitiis pejorem. De civit. Dei,* I. XIX, c. ix, *P. L,* t. x l i, col. 415. Le gnostique de Clément est un être vivant et agissant, qui use des créatures selon l'ordre providentiel, pour parvenir au créateur, regardant cet ordre comme juste et saint, estimant à sa valeur chacun des moyens qu'il nous offre : tel est le sens de nombreux et importants passages, suffisant à corriger l'impression qui résulte de la terminologie stoïcienne ou épicurienne, απὰθεια, αταραξία. Voir spécialement dans leur ensemble *Slrom., IV, c.* v, vi, *P. G.,* t. vm, plus particulièrement, col. 1234 : être en santé, avoir à sa disposition le nécessaire assure la liberté de l'âme, l'affranchissement de tout obstacle, l'usage légitime des choses présentes... Tous ces moyens il faut les rechercher, non pour eux-mêmes, mais pour le corps, et se soucier du corps en vue de l'âme... Voir encore le c. xxvi, comment l'homme véritablement parfait use du corps et des choses terrestres, surtout col. 1376 : il use de son corps, comme un voyageur use des abris et des demeures passagères; il prend soin des choses terrestres et du lieu de son habitation, mais il sait les quitter sans s'émouvoir.

3. *Où et quand se réalise celte perfection?* — En commençant un de ses portraits du gnostique, Clément remarque que la perfection existe dans des genres et degrés divers, mais il ne sait si, parmi les mortels, il se rencontre une perfection absolue en tous genres, excepté dans le Christ seul, πάντα δε ὁμοῦ τέλειο οὐκ οἰδ* εἰ τι ανθρώπων, ετι ἀνθρωπο ὠν, πλὴν μόνον ὁ δι' ημὰ ἀνθρωπον ἐνδυσάμενο . *Strom.,* IV, c. xxi, *P. G.,* t. vm, col. 1340. Voir sommaire de *Strom.,* IV, col. 150. Ainsi tombent les reproches faits à Clément par divers critiques : son idéal est très élevé, mais non pas chimérique, pas plus que celui proposé par l'Évangile, la perfection du Père céleste, puisqu'il avoue lui-même que c'est.un idéal vers lequel on doit tendre sans espérer dele réaliser complètement. Il faut d'ailleurs se rappeler la remarque d'Atzberger, citée plus haut, col. 190. Les principaux traits du gnostique semblent presque autant convenir à la vie future qu'à la vie présente. Cf. Winter, *op. cil.,* p. 122, et *Strom.,* VI, c. xm, *P. G.,* t ix. col. 325, 328, 329.

4. *Le désintéressement absolu du gnostique* appartient à la même région d'idéal presque surhumain. Clément le décrit en des passages qui sont demeurés célèbres. Vouloir la gnose divine, dans la considération de quelque avantage, ne saurait convenir au gnostique: pour l'engager en la contemplation, la gnose lui suffit. J'irai jusqu'à dire que son choix s'attachera à la gnose, indépendamment du désir d'etre sauvé; c'est pour la divine science qu'il poursuit la gnose, τόλμησα; γα?

εἴποιμ'αν, οὐ διά το σωζεσΟαι βούλεσδαι την γνώσιν αἱρήσεται ὁ δι* αὐτην την Οείαν επιστήμην μεΟίπων την γνώσιν. *Slrom.,* IV, c. xxn, *P. G.,* I. vin, col. 1345.

Si donc par hypothèse, on proposait au gnostique le choix de la divine gnose ou du salut éternel — hypothèse d'ailleurs qui sépare des objets absolument identiques — sans hésiter il choisirait la gnose divine, jugeant qu'il faut choisir pour elle-même cette céleste propriété qui vient consommer la foi et par l'amour se développer en gnose. Εἰ γοΟν τι καΟ ' ὑπόΟεσιν προΟείη τῷ γνωστικῷ, πότερον ἑλέσΟαι βούλοιτο τὴν γνώσιν τοῦ θεοῦ, ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα, παντὸ μᾶλλον ἐν ταυτότητι οντα· ουδὲ καΟοτιοὑν διστάσα , ἑλοιτ αν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ. δ«'αυτὴν αιρετὴν, κρίνα είναι τὴν ἐπαναόεὁηκυῖαν τὴ πίστεω δι' αγάπην ει γνῶσιν ιδιότητα. *Ibid.,* col. 1348. Celui qui écoute la vocation pure, selon qu'elle se fait entendre, s'élance vers la gnose sans être influencé par quelque crainte ou quelque désir... Si donc par hypothèse il avait reçu de Dieu le pouvoir de faire sans châtiment des muvres défendues, s'il n'avait reçu à ce sujet aucune promesse de béatitude, quand même il serait persuadé que Dieu ne verra point ses acles — chose impossible — il ne lui viendra pas le simple désir d'une action contraire à la droite raison, ayant une fois choisi ce qui est vraiment honnête, ce qui en soi mérite l'élection, requiert l'amour. *Ibid.,* c. xxn, col. 1356.

3° *Charité envers le prochain, vie sociale.* — L'amour de Dieu et l'amour du prochain sont désignés par le même mot : charité, αγάπη; dans certains passages, l'écrivain passe insensiblement de l'un à l'autre, les comprend dans une même visée, établit entre eux un étroit rapport de causalité, de communauté d'origine. Voir les textes cités, à propos de *l'agape,* et la conclusion qui les résume.

Au commencement du c. ix. *Slrom., Il, P. G.,* t. vin, col. 976, chapitre qui Iraile de la filiation et de la connexion des vertus, il est question de la charité et de la fraternité. La charité est l'accord des idées, de la vie et des mœurs, ομόνοια των κατὰ τον λόγον καὶ τὸν βίυν καὶ τὸν τρόπον, en un mot la communauté de vie, κοινωνία βίου. Voir ce qui suit sur l'hospitalité, la fraternité, la φιλανθρωπία, et autres vertus annexes de la charité. Puisque l'homme véritable qui est en nous est l'homme pneumatique, l'humanité est la fraternité de ceux qui sont participants du même esprit. Et δε τῷ ὀ'ντι ἀνθρωπο ὀ ἐν ἡμῖν ἐστιν ὀ πνευματικὸ , φιλαδελφία ἡ φιλανθρωπία τοι τοὐ αυτοὺ Πνεὑματο κεκοινωνηκόσιν. *Ibid.,* col. 977. Il faut distinguer l'amitié parfaite, amitié désintéressée, vraiment vertu chrétienne, de l'amitié commune ou solidarité sociale; cette seconde espèce, d'ordre moyen, consiste dans l'échange de services; elle est chose sociale, utile aux échanges et au commerce de la vie, τὸ δὲ δεύτερον καὶ μέσον κατ' αμοιβὴν, κοινωνικὸν δὲ τούτο και μεταδοτικὸν και βιωφελὲ . *Ibid.,* c. χιχ, col. 1045.

L'amour des ennemis et le pardon des injures sont enseignés. *Slrom.,* II, c. xvm, *P. G.,* t. vm, col. 1028, 1029, 1032; c. xix, col. 1018; IV, c. xm, col. 1300.

Une lecture rapide, ou la considération exclusive de quelques passages, feraient croire que le gnostique est totalement étranger au monde, méprise tout ce qui intéresse ses concitoyens : il vit dans la cité comme dans une solitude, πόλι'ν οἰκων, των κατὰ τὴν πόλιν κατεφρόνησε, παρ' ἀλλοι Οαυμαζομένων* καὶ καΟάπερ ἐν ερημιὰ τὴ πολεί βίοι. *Slrom.,* VII, c. xn, *P. G.,* t. ix, col. 505. Mais précisément un peu plus loin, le lecteur est averti que le gnostique sait compenser celte absence apostolique, τὴν ἀποστολικὴν απουσίαν ἀνταναπληροῖ. Il sait être tout à la fois mondain et surmondain, κόσμιο κα'ι υπερκόσμιο . *Ibid.,* c. Ill, col. 424. Il sait être sérieux et gai. en toutes choses : sérieux à cause de son comme 'ce avec Dieu, gai parce qu'il tient compte des biens de ce monde, comme de dons divins. *Ibid.,* c. vu, col. 452. Les soucis du monde ne l'empêchent pas d'être à Dieu : tout en mangeant, buvant et même prenant une épouse, si le Λόγο lui dit de le faire, jusque dans ses songes, il agit et pense saintement : il est ainsi toujours pur pour la prière. *Ibid.,* c. xn, col. 508. Il est donc un être sociable, comme nous le sommes tous par nature, Dieu nous ayant faits sociables et justes, κοινωνικοὺ καὶ δικαίου ; il est capable de s'occuper des affaires publiques : c'est l'homme vraiment royal, et c'est aussi le saint prêtre de Dieu : accord de deux fonctions qui maintenant encore se trouve chez les plus raisonnables d'entre les barbares; ils élèvent au trône la race sacerdotale, τὸ ιερατικὸν γένο εἰ βασιλείαν προσαγόντε . *Ibid.,* c. vu, col. 452. Toutefois, il ne se livre point aux plaisirs mondains; il ne se soumet point aux caprices démagogiques qui tyrannisent les théâtres; il s'abstient des fêtes voluptueuses, il va rarement aux banquets, sauf raisons d'ainitié ou de bons rapports. *Ibid.* Cf. A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am δftentlichen Leben in vorconstantinischer Zed,* Munich, 1902. passim.

Le bon usage des richesses est le sujet même du *Quis dires.* La richesse y est présentée comme chose indifférente, qui tire toute sa valeur de l'usage que nous en faisons. Le Christ, en nous recommandant l'aumône, le bon emploi des richesses d'iniquité, Luc., xvi, déclare que la propriété exclusive des richesses n'est point l'institution primitive de la nature, φύσει μεν ἀπασαν κτήσιν, ἡν αὐτο τι ἐφ' ἑαυτοῦ κέκτηται, οὐκ ἴδιαν ονσαν ἀποφαίνων.Οκι'i *dives, C.* XXXI, *P. G.,* t. IX, co). 637. Voir F. X. Funk, Clemens *von A lexandrien idler lamilie und Eigeidhum,* dans *Kirchengesch. Abhandl. und Vnt.,* 1899, t. II, p. 45-60, ou l'on voit la position particulièrement remarquable prise par Clément contre les deux erreurs sociales qui attaquaient la famille et la propriété; seul, parmi les écrivains ecclésiastiques contemporains, il a donné à cette question l'attention qu'elle méritait; seul, il l'a traitée en tenant compte du point de vue social.

4» *Culte intérieur el extérieur.* — Le but de tout le VIIe Stromate est de présenter le gnostique comme le véritable *homme religieux.* Voir le sommaire, col. 153. — 1. *L'influence des croyances* sur la religion et le culte est rappelée avec insistance : d'une part, les croyances pures du christianisme éclairé, *P. G.,* t. ix, col. 401-408, spécialement en ce qui concerne la divine personnalité du Fils de Dieu, objet principal de cette religion, *ibid.,* col. 408-416, d'autre part, l'immoralité de l'anthropomorphisme grec, col. 428-436.

2. *Le caractère spirituel du culte* est le point de vue constant, presque exclusif; c'est l'unique souci de l'apologiste qui s'adressant spécialement aux païens, sans doute à la portion la plus éclairée du monde païen, s'applique à leur faire comprendre et goùler la sublimité du culte intérieur. Dans cet esprit, après avoir ridiculisé, par exemple, l'anthropomorphisme des sacrifices, qui suppose chez les dieux l'odorat et la respiration, il s'écrie : La commune aspiration, c'est dans l'Église qu'elle se trouve véritablement. Ἡ σύμπνοια δὲ ἐπῖ τὴ 'Εκκλησία λέγεται κυρίω . Le sacrifice de l'Église, c'est la prière qui s'exhale des âmes saintes, alors que se révèle au regard de Dieu lout sacrifice et toute élévation d'esprit. *Ibid.,* col. 444. Toutefois, si le culte extérieur semble réduit â peu de chose, banni des préoccupations de l'auteur, rien ne prouve qu'il ait méconnu le culte extérieur chrétien, en particulier le sacrifice eucharistique. Il faut tenir compte de sa doctrine sur les *sacrements de baptême et d'eucharistie,* qu'il exprime sous le couvert de mystérieux symboles, tantôt dans de fugitives allusions, tantôt dans des développements abondants. Pour le baptême, voir plus haut, l'ascension gnostique, *régénérations et purifica-*

tions; pour l'eucharistie, voir plus loin. Il faut tenir compte aussi de *quelques pratiques rituelles,* indiquées en passant : telles sont *les trois heures de prière;* si certains consacrent à la prière des heures définies, *tierce, sexte el none,* le gnostique prie toute sa vie, *Strom.,* VU, c. vu, *P. G.,* t. ix, col. 456; voir la note relative à cet usage des premiers chrétiens; la coutume de prier *ense tournant vers l'Orient,* symbolisme relatif à la lumière divine qui se lève pour dissiper les ténèbres, *ibid.,* col. 461 ; *les jeûnes* de la quatrième et de la sixième fériés, naguère consacrées à Mercure et à Vénus, jeûnes qui entraînent d'ailleurs l'abstinence des actions vicieuses, suivant la Loi, et des mauvaises pensées suivant l'Evangile. *Ibid.,* col. 504.

3. *La prière du gnostique* fait l'objet de magnifiques développements. Voir le sommaire, col. 153. Remarquer en particulier: comment la prière *moralise l'homme et l'unit à Dieu;* quand il se met en contact immédiat avec la toute puissante activité, quand il s'efforce de devenir pneumatique, par l'amour infini, il s'unit à l'Esprit, *ibid.,* col. 4G4; comment par suite de cette union, il pratique toutes les vertus. *Ibid,,* col. 465.

Le Nourry, *Dissertationes, P. G.,* t. ix, col. 1199-1255, le gnostique et ses vertus, sa charité, etc. ; Winter, *op. cit..* p. 117-127, charité et gnose : p. 292-207, la sociabilité du gnostique ; p. 217-221, la prière: Bigg, op. *cit.,* p. 94-100, charité, apathie, amour désintéressé, mysticisme; E. de Faye. op. *cit.,* p. 256-295, le gnostique ; Capitaine, op. *cit.,* p. 342-348. charité et vertus annexes ; Hort, *op. cit.,* p. xcn-cr, toute l'analyse du l. VIL

5° *Sacrements.* — Voir col. 1G7, la hiérarchie ecclésiastique; col. 481, le mariage; col. 184-185, le baptême, la confirmation et la pénitence. — 1. *L'eucharistie.* — La doctrine de Clément sur la *présence réelle* est difficile à saisir. Les historiens non catholiques, tels que Bigg, *op. cit.,* p. 107 ; Harnack, *Dogmengeschichte,* 3' édit., 1894, p. -436, pensent en général qu'il a méconnu ce dogme. Les catholiques, au contraire, ont généralement soutenu l'orthodoxie de Clément. Déjà en 1826, Dollinger, *Die Lehre der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten,* Mayence, p. 42 sq., défendait l'orthodoxie de Clément et faisait remarquer à sa décharge que les textes les plus importants, du moins les plus sujets à discussion, se trouvent dans le Pédagogue, ouvrage dont le but est moral et pratique plutôt que dogmatique. Citons encore Moehler, *Patrologie,* Ratisbonne, 1840, p. 698; Ilillen, *Clementis Alexandrini de SS. eucharistia doctrina,* Warendorpii, 1861, p. 4 sq. ; Nirschl, *Lehrbuchder Patrologie und Patrislik,* Mayence, 1881, t. I, p. 223, note ; Schanz, *Lehre von den heiligen Sacramenten,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 336 sq. ; Renz, *Opfercharakler der Eucharistie,* Paderborn, 1892, p. 80-90; Id., *Geschichte des Messopferbegriffes,* Freising, 1901, t. i, p. 196-198; Probst, *Die Lehre des Clemens von Alexandria über die Eucharistie als Sacrament und Opfer,* dans *Theol. Quarlalschrift,* 1868, p. 207 sq. Vraisemblablement aussi la discipline du secret nous aiderait à comprendre la position de Clément; son but pratique d'une part, la loi du secret d'autre part, l'autorisaient et même le forçaient à se contenter de rapides et brèves allusions, et pour de plus longs développements, à user du mode d'exposition allégorique, son procédé favori d'ailleurs. Il en résulte un ensemble de textes très laborieux à déchiffrer. Ils viennent d'être scrupuleusement étudiés par A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der ht, Eucharistie nach den schri/tlichen Quellender vornizânischen Zeil,* Vienne, 1905, dont voici les textes, les remarques et les conclusions les plus importantes.

a) *Pæd.,* I. I, c. v, *P. G.,* t. vin, col. 267, court passage ou *la vigne est prise comme symbole du* Λόγο;. Comme le vin est breuvage du corps, le sang du Christ est breuvage de l'âme, ἀ-λοὑν τοὑτον καὶ νήπιου λαόν τω λόγω προσδήσα; ον ἀμπελον ἀλλτ.γορεῖ. φέρει γὰρ οἰνον ἡ ἀμπελο;, ὡ; αἱμα ὁ λόγο;' ἀμφω δὲ ἀνθρωποι; πὀτὀν εἰ; σωτηρίαν. ὁ μὲν οἰνο; τὼ σώματι, τὀ δὲ αἱμα τὼ πνεὑματι.

b) Pæd., l. I, c. VI, passage particuliérement important et précieux, en dépit de ses obscurités. Les gnostiques abusaient de I Cor., ni, 2, soutenant que le lait, aliment des orthodoxes, était la nourriture des enfants, inférieure à celle des parfaits gnostiques. Contre eux, Clément montre qu'il y a équivalence entre lait, nourriture, sang — d'abord par des considérations d'histoire naturelle — ensuite parce que le lait est le sang du Verbe, pain des anges, venu du ciel ; le Père aimant et bienfaisant envoie du ciel le Λόγο; comme une nouvelle manne, aliment spirituel des âmes justes. O miracle mystérieux! αὐτὀ; ἡδη τροφὴ γέγονετοï; σώφροσιν. ὡ θαὑματο μυστικοὑ ! L'Église nourrit ses enfants de son lait, le Verbe lui-même, le Verbe enfant... telle est la nourriture d'un peuple nouveau, enfanté par le Seigneur lui-même dans sa douloureuse passion, et comme enveloppé de son précieux sang: O saint enfantement! O saintes langes! Le Verbe est tout pour l'enfant, son père, sa mère, son guide, son nourricier. Mangez, dit-il, ma chair, et buvez mon sang. Voilà les aliments appropriés que nous donne le Seigneur; il nous livre sa chair, il nous verse son sang et rien ne manque aux enfants pour qu'ils grandissent: ô l'étonnant mystère! ἠν [sc.v την νεολαίαν] αυτὀ; ἐκὑησεν *i* κὑριο; ὠδῖνι σαρκικὴ· *ἠν* αὐτὀ; ἐσπαργἀνωσεν ὁ κὑριο; αἵματι τιμιω· ὡ των ἀγιων λοχευμἀτων! ω των αγίων σπαργἀνων ! ὁ λόγο; τα πἀντα τὼ νηπἰω, καἰ πατὴρ κα'ι μἠτηρ, και παιδαγωγὀ;, και τροφεὑ . Φάγεσθε μου, φησί, τὴν σάρκα κα'ι πιεσθε' μου τὀ αἱμα, ταὑτα; ἡμῖν οικεία; τροφὀ ὁ κὑριο; χορηγεὶ και σάρκα ὀρέγει καὶ αἱμα ἐκχεὶ καὶ οὐδεν εἰ; αὐ'ξησιν τοῖ; παιδιοι; ἐνδεὶ· ὡ τον παραδὀξου μυστηρίου! *P. G.,* t. vin, col. 300, 301.

Évidemment dans ce passage il est question de la nourriture eucharistique. Suit une autre explication que Clémentqualilïeplusaccessible et pluscommune, κοινότερου; avec la chair il faut entendre l'esprit, qui en est l'artisan ; avec le sang il faut entendre le Λόγο;, versé dans notre vie comme un sang généreux. L'union des deux est le Seigneur, la nourriture des enfants, σάρκα ἡμῖν τὀ πνεὑμα το ἀγιον ἀλληγορεῖ και γὰρ ὑπ' αὑτοῦ δεδημιοὑργηται ἡ σάρξ. αἱμα ἡμῖν τὀν λὀγον αινίττεται· κα'ι γὰρ ὡ; αἱμα πλοὑσιον ὁ λόγο; ἐπικέχυται τω βἰω* ἡ κρασί; δὲ η ἀμφοῖν ὁ κὑριο;, ἡ τροφὴ τὼν νηπἰων. *Ibid.,* col. 301.

L'ensemble de ces deux passages prouve la foi de Clément à la présence réelle. Le Christ y est représenté comme notre nourriture spirituelle, ce dernier adjectif servant à exclure le sens capharnaïte; l'Eglise nourrit ses enfants de son lait, le Λόγο;, petit enfant; les elfets produits par la réception de cet aliment consistent surtout dans la répression de la concupiscence, ἶνα καταρτἰσωμεν τη σαρκὀ; ημὼν τα πάθη; les expressions d'admiration : ὡ θαὑματα; μυστικοὑ, ὡ παραδὀξου μυστηρίου sont inexplicables, s'il s'agit d'un pur symbolisme et non de la présence réelle. Cf. Struckmann, *op. cit.,* p. 118-126.

c) *Pæd.,* l. IL c. Il, *P. G.,* t. vm, col. 409 sq., à propos de l'usage du vin et de l'eau dans les repas. Après l'entrée dans la terre promise, la sainte vigne a porté la grappe prophétique. Tel est le symbole, σὴμειον, pour ceux que le divin pédagogue conduit de l'erreur au repos, la grappe par excellence, μεγα; βότρυ , le Λόγο; foulé au pressoir pour nous. Il a voulu que ce sang de la vigne fût mêlé à l'eau, de même que son sang est mêlé au salut, ἔπειτα ἡ ἀμπελο; ἡ ἀγια τὀν βότρυν ἐολάστησε τὀν προφητικόν τοὑτο σημείου τοῖ; εἰ ἀνάπαυσιν ἐκ τὴ πλἀνη; πεπαιδαγωγημένοι , ὁ μέγα; βότρυ;, ὁ Λόγο; ὁ υπέρ ἡμιὀν θλἰβει , του αἱματο;τὴ; σταφυλὴ; ὑδατικἰρνασβαι ἐθελήσαντο; τοὑ λόγου, ὡ; κα'ι τὀ αἱμα αὑτοῦ σωτηριτ κἰρναται. Voir Probst, *loc. cil.,p.* 215.

La suite de ce texte est fort obscure ; pourtant on y trouve suffisamment reconnaissables et intelligibles le

concept de l'eucharistie, sa désignation même expresse. Le *mélange* des deux, du breuvage et du Λόγο;, s'appelle *eucharistie,* grâce excellente et digne de louange, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθι κρᾶσι , ποτοῦ τε ζαι λόγου, ευχαριστία κέχληται, χάρι; ἐπαινουμένη χαῖ ζάλή. Les *effets du sacrement* sont d'ailleurs très clairement exprimés : union à la personne divine ; par suile, le Christ agit sur l'homme, ce composé de corps et d'âme, pour le sanctifier; cette sanctification n'est autre que la participation â l'incorruption du Seigneur, τῇ κυριαζῇ μεταλαοεῖν αφθαρσία .

d) Quis dives, c. xxm, *P. G.,* t. ix, coi. 627 : je suis ton nourricier; je me donne à toi, pain qu'il suffit de goûter, pour échapper à la mort ; je me donne quotidiennement, breuvage d'immortalité. Je suis le maître des enseignements supracélestes. Ἐγώσου τροφεὒ , ἄρτον ἐμαυτὸν διδὀυ , ου γευσάμενο οὐδε'ι; ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα ζαθ' ημέραν ἐνδιδοὐ; αθανασια , εγὼ διδάσκαλο ὑπερουρανίων παιδευμάτων. Ce texte désigne, avec une clarté bien suffisante, la réalité de l'aliment divin et ses effets sanctificateurs.

e) Quis dives, c. xxtx, col. 634. A l'occasion de la parabole du Samaritain. C'est lui qui verse sur nos âmes blessées le vin, le sang de la vigne de David, οὑτο ὁ τὸν οἰνον, το αἱμα τῄ αμπέλου τῄ Δαυίδ, ἐκχέα ημὼν ἐπι τὰ τετρωμένα ψυχα' . Pour Clément, on l'a déjà vu, la vigne de David, c'est le Christ. Si le vin de la parabole sert à désigner le sang du Christ, c'est que Clément fait allusion à la présence du Christ sous les apparences du vin.

Dans les Stromales, les allusions à l'eucharistie sont rares et toujours très allégoriques :

Strom., J, c. i, *P. G.,* t. vm, col. 691, nécessité de s'éprouver el d'être pur avant de recevoir la doctrine, de même que pour recevoir l'aliment eucharistique, lorsque, selon la coutume, on l'a partagé pour laisser chacun en prendre sa part; citation de I Cor., XI, 27. Il faut remarquer cette comparaison du pain de vie et de la doctrine, rapprochés par l'analogie, pourtant distincts; *Cle'ment ne les confond pas comme si le pain eucharistique était un pur symbole du Verbe et de sa doctrine.*

Strom., I, c. x, col. 744 : allusion rapide à *l'institution de la cène.*

Slrom., I, c. xtx, col. 814, à propos de Prov., ix, 16, où Clément veut voir la condamnation de certains hérétiques qui *pour le sacrifice,* προσφορά, usaient seulement de pain et d'eau, contrairement à la règle ecclésiastique.

Strom., IV, c. xxv, col. 1370. *Le sacrifice de Melchisédech* est présenté comme *type* du sacrifice eucharistique, ει τύπον ευχαριστία .

Strom., V, c. xi, P. *G.,* t. tx, col. 101-105, *analogie de la doctrine et de l'eucharistie* : recevoir pour aliment et pour breuvage le divin Λόγο , c'est avoir la gnose de la divine substance, βρὼσι γὰρ ζαι πόσι τοῦ θείου λόγου ἡ γνὼσι εστιτῄ θεία ουσία ; la gnose nous est une nourriture spirituelle, λογικόν ἡμῖν βρὼμα ἡ γνωσι . En concédant que Clément, en cet endroit, ne parle point directement de l'eucharistie, il suffit qu'il y fasse allusion. L'analogie dont il tire parti, entre la réception de la doctrine et la manducation du pain de vie, s'expliquerait mal si elle n'avait pour fondement la présence réelle dans l'eucharistie du corps et du sang du Λόγο Cf. Scbanz, *Lehre von den hl. Sakramenten,* lribourg-en-Brisgau, 1893, p. 337.

En résumé, Clément professe que, dans l'eucharistie le chrétien reçoit *le corps et le sang, l'âme et la divinité du Sauveur;* c'est le Christ lui-même qui se donne comme aliment à l'âme fidèle. Les *effets* de celte nourriture divine sont *l'union au Christ, la sanctification du corps et de l'âme, la maîtrise des passions, l'immortalité du corps lui-même.* Cf. Mu·· Batillol, *Éludes d'histoire et de théologie positive,* 2° série, Paris, 1905, p. 182-192.

2. *L'agape.* — Dans *Slrom.,* Ill, c. x, *P. G.,* t. VIII, col. 1104-1113, Clément décrit les banquets des carpocratiens, flétrit l'immoralité qui régne dans une agape de cette sorte, ἐν τοιαῦτ^ ἀγάπιρ, et parait ainsi l'opposer à l'agape des chrétiens.

Le passage Je plus étendu et le plus important que nous fournisse le catéchiste d'Alexandrie est le c. vi du Pédagogue, l. I, *P. G.,* t. vm, col. 377-408. Clément y condamne vivement les abus qui s'étaient glissés dans les agapes chrétiennes ; il blâme les repas licencieux, δειπνάριά τινα, qu'on ose appeler du nom d'agapes, ον αγάπην τινὲ τολμὼσι καλεῖν ; ils osent ainsi profaner par leurs mets et leurs sauces la sainte agape, œuvre belle et salvifique du Verbe, τὸ καλόν ζαι σωτήριον, ἔργον του λόγου, την αγάπην την ἡγιασμένην, ζυθριδιοι; και ζὼμου ρύσει χαθυβριζοντε . *Ibid.,* col. 384, 385. La charité est vraiment une nourriture supercéleste, un festin spirituel; elle supporte tout, elle soufi're tout, elle espère tout : la charité jamais ne défaille, αγάπη δὲ τὼ οντι ἐπουράνιο ἐστι τροφή, ἑστίασι λογική" Πάντα στέγει, πάντα υπομένει, πάντα ελπίζει" ἡ αγάπη ουδέποτε ἐκπίπτει. *Ibid.* Λ la charité se rattachent entièrement la loi et le Λόγο , allusions à Matlh., xxn, 37, 30, 40. *Ibid.,* col. 388. La cène se fait pour Γἀγάπη; mais la cène n'est pas I'ἀγάπη elle-même, elle n'est que la représentation de la charité qui se communique el se donne, δι' αγάπην μέν γινόμενον τὸ δειπνον ἀλλ' οὐζ ἀγάπη τὸ δειπνον, δείγμα δὲ εὐνοια κοινωνική; κα'ι εὐμεταδότου. *Ibid.* Par la communauté du repas, ces fêtes nous donnent comme une étincelle d'amour, qui nous familiarise aux délices éternelles. L'agape ne consiste pas dans la cène, mais la cène doit tenir de Γἀγάπη son existence et son sens. Al δε εὐφροσΰναι αὐται ἐναὐσματι αγάπη ἐκ τῄ πανδήμου τροφή; ἐ'χουσι, συνεθιζόμενον εἶ; ἀΐδιον τρυφήν, ἀγάπη μέν οὐν δειπνον οὐζ ἐ'στιν" ἡ δὲ ἑστίασι ἀγάπῃ; ἠρτήσθω. *Ibid.*

Il faut encore signaler *Strom.,* VII, c. vu, *P. G.,* t. tx, col. 466. Le gnostique prie toute sa vie, s'efforçant de s'unir â Dieu dans la prière, d'employer tous les moyens qui conduisent â cette vie plus haute, comme ayant déjà atteint ici-bas la perfection du mystère qui s'accomplit dans l'agape, τοὐ ζατά ἀγάπην δρωμένου. Voir Hort, *op. cit.,* p. 261, une note sur le sens de ce passage, sur la signification du verbe δράω, usité dans un sens liturgique, par exemple par Plutarque.

De ces passages, rapprochés de ceux où il est question de l'eucharistie, cf. Hort, op. *cit., p.* 381; Slruckmann, op. *cit.,* ressort la pensée générale et la tendance de Clément : *mettre en rapport étroit l'idée de repas et l'idée de charité, unissant l'une et l'autre au mystère de l'eucharistie et à la charité qu'elle produit dans l'àme.*

Relativement à *l'identification ou dissociation* de l'agape et de l'eucharistie, Hort., *loc. cit.,* après examen de nombreux passages, conclut : « Il ne me semble pas que nous puissions affirmer positivement l'une ou l'autre hypothèse — que dans le milieu où vivait Clément, l'eucharistie fut célébrée le matin, sans l'agape, comme Keating semble incliner à le croire — ni qu'elle fut toujours associée à l'agape vespérale, comme le v‹ ut Bigg. » Hort s'appuie pourtant sur *Slrom.,* VII, c. vu, *P. G.,* t. IX. col. 456, voir ci-dessus, pour admettre que l'eucharistie a pu quelque temps faire partie de l'agape. Voir M'J' Batillol, *Études d'histoire et de théologie positive,* 1™ série, 3' édit., Paris, 1904, p. 310-312.

Bibliographie générale. — N. Le Nourry, *Dissertation's de omnibus Clementis Alexandrini operibus, P. G.,* t. col. "95-1485; H. E. F. Guerike, *De schola quæ Alexandr.se floruit catechetica commentatio historica et theologica,* Halle, 1824: A. F. Dæbne. *De p~«i Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplalonicx philosophise in ea obviis commentatio*

historica theologica, Leipzig, 1851; Ritter, *Histoire de la philo· Sophie chrétienne,* trad. Truilaid, 1843, l. l, p. 377-424; E. R. Rcdepenriing, *Origenes,* Bonn, 1841,1.1, p. 83-183, *Klemens Lehre;* J. Cognât, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine el sa polémique,* Paris, 1859; J. H. Müller, *Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie,* Strasbourg, 1861; Freppel, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1866; H. Preische, *De* γ,ώσκ *Clementis Alexandrini* (thèse de doctorat), lëna, 1871 ; C. Merk, *Clemens Alexandrinus in seiner Abhàngigkcd von der griechischen Philosophie* (thèse de doctorat), Leipzig, 1879; Overbeck, *Ueber die Anfiinge der putristichen Literatur,* dans *Historische Zeitschrift,* 1882, t. xlvui, p. 417 sq.; Zahn, *Supplementum Clementinum,* dans *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons und der altchrist. Literatur,* 1884, t. ni; Ch. Bîgg, *The Christian platonists of Alexandria : Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 188G,* Oxford, 1886, Lectures ii-iii: J. Kaye, *Some account of the writings and opinions of Clement of Alexandria,* Londres, 1890, réimpression d'un ouvrage'paru en 1835; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 591-603; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Leipzig, 1895, p. 99-105; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au //· siècle,* dans la *Bibliothèque de ΓÉcole des hautes éludes, sciences religieuses,* t. xn, Paris, 1898; sur cette étude, voir P. Wendland, dans *Theol. Literaturzeitung,* 1898, p. 652-657 ; L. Thomas, dans la *Revue de théologie et de philosophie,* 1899, p. 427-453; Lejay, dans la *Revue critique,* 1899, p. 450-453; et dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1900, p. 70-71 ; H. Kutter, *Dus Christentum des Clemens von Alexandrien in seiner Bedeutung fur die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre,* dans *Schweizerische theologische Zeitschrift,* t. xvi (1899), p. 129-156; W. Wagner, *Wert und Verwertung der griei hîschen Bildung im Urteildes Clemens von Alexandrien,* dans *Zeitschrift zur wissensch. Théologie,* t. xlv (1902), p. 213-262 (paru aussi comme thèse de doctorat de Marbourg); Ilort et Mayor, *Clement of Alexandria,Miscellanies,book VII,* le texte grec, avec, introduction, traduction, notes, dissertations et index. Londres, 1902; Bardenhewer. *Geschichte der allklrchhchen Literatur,* 1903, t. n, p. 56-64; Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris. 1905, t. !, p. 261-277; Bonajuti, *Clemente Alessandrino e la cultura classica,* dans *Hivista storico-ci ilica delle scienze teologiche,* Rome, 1905, t. i, p. 391-412.

Sur la morale de Clément, H. Reuter, *Clementis Alexandrini theologiæ moralis capitum selectorum particulae. Comment. acad.,* Berlin, 1853; Funk, *Klemens von Alexandrien über Familic und Eigentum,* dans *Theol. QuartaLschrift,* t. lui (1871), p. 427-449; réimprimé dans *Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen,* Paderborn, 1899, t. il, p. 45-60 ; F. J. Winter, *Die Ethikdes Klemens von Alexandrien,* dans *Studien zur Gesclè.hte der christl. Ethik,* Leipzig, 1882, t. l; G. Basilakes, Κλήμιντο; τοδ ή Τ.Οtxij ιιδασχαλία (thèse de doctorat), Erlangen, 1892; K. Ernesti, *Die Ethik des T. Flavius Klemens von Alexandrien oder die erste zusammenhiingende Begründung der christlichen Wissenschaften,* Paderborn, 1900, dans *Jahrbuch fur Philos, und spekul. Théologie,* Erganzungsheft 6; Markgraf, *Klemens von Alexandrien als usketischer Schriftsleller in seiner Stetlung zu den natürlichen Lebensgütern,* dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* t. xxii (1901), p. 487-515; W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien,* Paderborn, 1903; W. Wagner, *Der Christ und die Welt nach Clemens von Alexandrien,* Gœttingue, 1903.

Alb. Einhard. *Die altchristliche Litteratur und Hire Erforshung von 1884-1900,* Fribourg-en-L>nsgau, 1900, t. l, p. 296-320, donne une abondante bibliographie critique, où sont résumés et appréciés les principaux résultats des plus récents travaux, relativement au texte, aux sources de Clément, aux auteurs qui en dépendent, à sa biographie, â l'ensemble de sa doctrine. Voir encore Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2· édit., Paris, 1904, t. I, col. 944-947.

A. de la Barre.

18. CLÉMENT DE BOISSY Athanase-Alexandre, jurisconsulte et littérateur français, laisse, outre un volumineux *Recueil de la jurisdiction el de la jurisprudence de la chambre des comples,* en 80 cartons in-fol. conservés à la Bibliothèque nationale : 1° *Abrégé et concorde des livres de la Sagesse,* 1767 ; 2“ *L'auteur de la nature,* 3 in-12, Paris, 1782. 1785. 1794, sorte de cosmologie, tirée principalement de l'étude du corps humai.) ; il y est traité de la destruction des éléments, de la formation d'une nouvelle terre et de nouveaux cieux après la fin du monde; 3° *De la grâce de Dieu et de la prédestination,* in-12, Paris, 1787, publié sous le pseudonyme de Fontenay; 4» *Abrégé de l'Ancien et du Nouveau Testament,* sous le mémo pseudonyme, 2 in-12. Paris, 1788 ; 5° *Jésus-Christ, notre amour,* in-12, Paris, 1788 ; 6» *Traité de la prière,* extrait des ouvrages de Duguet, in-12, Paris, 1788 ; 7» *Manuel des saintes Ecritures,* 3 in 12, Paris, 1789 ;8° *De l'élection des évêques el nomination des curés d'après les monuments de l'histoire ecclésiastique,* in-8°, Paris, 1791 ; 9° *Le mépris des choses humaines,* in-12, Paris, 1791; 10° *Imitation de Jésus-Christ,* qui n'est guère qu'une nouvelle édition de la traduction de M. de Sacy, in-12, Paris, 1792. L'auteur, né à Créteil, prés Paris, le 16 septembre 1716, mort à Sainte-Palaye, le 22 août 1793, était conseiller à la chambre des comptes. Il ne faut pas le confondre avec son frère Augustin, évéque de Versailles.

Dictionnaire historique, Paris, 1821, t. vu, p. 156; Michaud, *Biographie,* 2· édit., t. vm. p. 408; Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1847,1 l, p. 656; tiœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1854, t. X, col. 792; Barbier, *Examen critique (tes dictionnaires historiques;* Quérard, *lm France littéraire.*

C. Toussaint.

19. CLÉMENT L'ÉCOSSAIS, flérétiquedn viiPsiècle. Dés 722, après une visite au pape, l'intrépide Anglo-Saxon Winfried, l'apôtre célèbre de la Gaule franque el de la Germanie, connu sous le nom de saint Boniface, renouait auprès de Charles Martel les relations épistolaires entre la papauté et la royauté mérovingienne, qui étaient interrompues depuis613. Dès742,encouragé parles souverains pontifes et secondé par Carloman et Pépin, il renouait également la tradition des anciens synodes par la convocation régulière de conciles nationaux, qui chaque année allaient désormais traiter les questions politico-religieuses les plus urgentes. Or, dans l'intervalle, il ne s'était pas seulement livré à un apostolat fécond auprès des barbares encore païens, il avait de plus travaillé, selon les désirs de Grégoire II et de Grégoire II!, à la réforme de la société chrétienne en Gaule par celle de l'Église, et à la réforme de l'Église par celle du clergé. Ce ne fut ni sans de nombreux obstacles ni sans de graves difficultés, car, à raison des intérêts, des passions, des préjugés et des erreurs qui régnaient, il avait rencontré sur ses pas des esprits brouillons, fauteurs de désordre et entachés d'hérésie, aux rangs desquels il faut placer le Franc Adalbert, voir t. l, col. 367-368, et l'Écossais Clément.

Clément nous est peint au vif dans une lettre de saint Boniface au pape Zacharie. *Epist.,* ι.νπ,P. *L.,* t. i.xxxix, col. 753; llardouin, *Ad. conc.,* t. lit, p. 1936. Accouru d'Ecosse, à l'exemple de tant d'autres Scots ou Anglo-Saxons, dans le but de pratiquer l'apostolat chrétien dans l'Europe occidentale, il fut loin de posséder l'esprit de subordination et l'orthodoxie de la plupart de ses compatriotes. Incapable, en particulier, de mailriser ses passions, il donna le scandale d'une vie de désordres avec une concubine dont il eut deux enfants. Mais résolu, d'autre part, à jouer un rôle religieux, il se joignit à Adalbert et se fil sacrer comme lui évéque parun inconnu. En réalité, ce n'était qu'un révolutionnaire et un hérétique. Au point de vue disciplinaire, il repoussait toute règle ecclésiastique. Contrairement à la pratique de l'Église, il prétendait, par exemple, que, pour se conformer à la loi de Moïse, le frère pouvait épouser la veuve de son frère. Il ne reconnaissait d'autorité ni à l'Ecriture sainte, ni aux conciles, ni aux Pères de l'Eglise, notamment à saint Jérôme, à saint Augustin et à saint Grégoire le Grand. Au point de vue dogmatique, il professait des opinions erronées sur la prédestination, il enseignait que le Christ, dans sa descente aux enfers, avait délivré tous ceux qui se trouvaient dans les limites, les incrédules et les idolâtres aussi bien que les croyants et les vrais serviteurs de Dieu.

Une telleconduite et de tels enseignements constituaient un danger pour la foi et pour les mœurs. Saint Boniface essaya par la parole de le réduire au silence et d'en débarrasser la Gaule chrétienne. Ne pouvant y parvenir, il soumit son cas à l'assemblée des évêques. De même qu'il avait fait condamner Adalbert au concile de Soissons de 744. il lit condamner Clément au concile germanique de 715, convoqué par Carloman et présidé par lui comme légat du pape. *P. L.,* t. lxxxix, col. 829-830; Hardouin, t. in, p. 1933. Notification de cette condamnation avec pièces à l'appui fut envoyée à Borne, et le pape Zacharie réunit cette même année un concile au Lalran, qui ratifia la condamnation de cet hérétique scandaleux. *P. L., ibid.,* col. 831-837; Hardouin, *ibid.,* p. 1935-1943. Cf. S. Zacharie, *Epist.,* tx, x, *P. L.,* t. lxxxix, col. 939, 942. Depuis lors on n'entendit plus parler de Clément; on ignore comment il acheva sa vie. En tout cas, son influence fut définitivement ruinée, et saint Boniface put poursuivre sa féconde mission.

Smith et Wnce, *Dictionary of Christian biography,* Londres, 1877, t. r, p. 533; *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. ni. p. 517; Hardouin, *Act. conc.,* t. ni, p. 1933 sq. ; *P. L.,* t. LXXXIX, col. 751-753, 829-837.

G. Bareille.

CLÉMENTIEVSKY Irénée, théologien russe, évêque de Tver en 1792, et archevêque de Pskov en 1798, mort en 1818. Il a publié plusieurs commentaires de livres des saintes Ecritures, et deux traités théologiques : 1° *Le triomphe de notre foi sur les infidèles et les esprits forts (Torjeslvo nachea viery nad nevieruiuc/itchim i i volnodumtzami),* Saint-Pétersbourg, 1794;2° *La mort, le jugement, l'enfer et le ciel,* Saint-Pétersbourg, 1795.

Philnrète, Aperçu sur *la littérature ecclésiastique russe,* Saint-Pétersbourg, 1884, p. 422.

A. Palmieri.

CLÉMENTINS (APOCRYPHES). Nous traiterons sous ce titre des ouvrages apocryphes attribués â saint Clément de Rome et non compris dans l'article Canons des apôtres, à savoir : I. Les Homélies clémentines, les Récognilions et les abrégés grecs, syriaque et arabes des Homélies ou des Récognitions. II. L'ouvrage conservé en arabe et en éthiopien, intitulé parfois « l'apocalypse de Pierre » et le plus souvent « Clément ». III. Les lettres aux vierges, les lettres décrétales et deux apocryphes éthiopiens peu connus de moindre importance.

L Homélies, Récognitions et leurs abrégés. — L'histoire de saint Clément de Rome, de « ses pensées durant sa jeunesse », de sa conversion par saint Pierre, de scs voyages à la suite de saint Pierre et de ses « reconnaissances «successives avec les divers membres de sa famille a eu, depuis le II· siècle, de nombreuses éditions, les unes « revues et augmentées », les autres « revues et abrégées », dont il ne nous reste pas moins de sept types différents et qui constituent ce qu'on appelle maintenant « les Clémentines ». Les voyages de saint Clément à la suite de saint Pierre formaient en elfet un cadre très souple dans lequel il était facile d'introduire des instructions aux chrétiens, des apologies de certaines vertus ou de certains dogmes du christianisme, des polémiques contre les gnosliques et les païens. Un certain nombre d'éditions sont perdues et ne nous sont connues que par quelques citations; mais les sept qui nous restent encore semblent toutes dériver d'une édition primitive augmentée, diminuée ou du moins orientée suivant le but poursuivi par chaque éditeur. L'un nous donne un résumé de l'histoire sainte depuis la création, *Becogn.,* i, 22, 26-72, une théorie de la Trinité, ni, 2-11, et une longue réfutation de lastrologie, ix, 2, 12-24; x, 7-12; un autre se préoccupe surtout de rapprocher le christianisme du judaïsme. *Boni.,* n, 19; iv, 7, 13, 22; v, 26-28; vm, 6-7; xx, 22· et imagine ou reproduit, pour défendre la notion de Dieu fournie par la Bible, diverses théories hasardées comme celle des passages inexacts introduits dans la Bible par le Malin, *Horn.,* n, 38-m, 5; celle du vrai prophète, critérium unique de certitude, *Boni.,* I, 18-11, 12; m, 11-14; XI, 19, et de la création par couples, le mal précédant le bien, le mauvais prophète précédant le bon. *Horn.,* Il, 15-17; m, 16, 21-27, 59. Cette théorie doit prouver que Simon le Magicien est le mauvais prophète par ce seul fait qu'il a précédé saint Pierre à Césarée. Signalons encore une dissertation contre les idoles, *Hom.,* iv, 8-Vl, 25, et une théorie sur le pouvoir des démons et la cause des maladies. *Boni.,* ix, 8-22. Mais la plupart des éditeurs ont surtout écourté le récit pour le ramener à l'histoire de Clément, histoire prolongée par beaucoup jusqu'à son martyre. Tels sont les abrégés syriaque, grecs et arabes. Il nous reste à faire connaître plus en détail chacun de ces textes et leurs particularités, à mettre leur importance en relief et à résumer les théories littéraires auxquelles ils ont prêté.

/. analyse. — 1» *Homélies.* — Le recueil tel qu'on le possède maintenant commence par une lettre d'envoi de saint Pierre à saint .lacques, *P. G.,* t. Il, col. 25-28; et une recommandation (διαμαρτυρία) de saint Jacques à ceux qui reçoivent « ces livres ». Ces deux pièces semblent se rapportera des « livres » perdus et non aux « homélies » suivantes. Vient ensuite une lettre de saint Clément à saint Jacques et vingt homélies ou plutôt vingt récits. La lettre de saint Clément fait partie du tout, car elle est jointe à la suite dans les deux mss. qui nous restent des homélies, elle commence la ire h > mélie dont elle forme le premier paragraphe et elle nous donne le titre de l'écrit : Κλήοεντο τών Πέτρου επιδημιών χτρυγμάτων ἐπιτομή. En somme, les *Homélies* ne sont autre chose que la *lettre de Clément.*

La suite est formée de deux sujets enchevêtrés qui sont : l'histoire de Clément, de ses pensées, de sa conversion et de la conversion de sa famille et, en second lieu, les actes et les prédications de Pierre. Il y a intérêt pour la clarté à séparer ces deux sujets dans le résumé, d'autant que le premier est commun à tous les écrits qui nous préoccupent maintenant, tandis que le second a subi de grandes modifications au gré des éditeurs successif;,, comme nous l'avons déjà esquissé.

1. *Histoire de saint Clément.* — Sous le règne de Tibère, un jeune Romain, nommé Clément, de la race de César, Xll, 8, âgé de trente-deux ans, xn, 10, se pose les problèmes de la cause première, de la nature de l'âme et de la destinée humaine. Il ne trouve aucune réponse satisfaisante chez les philosophes et songe à se rendre en Egypte pour y évoquer les morts, quand il entend raconter que le Fils de Dieu est apparu en Judée et promet la vie éternelle à tous ceux qui voudront vivre conformément à la volonté de son Père. Clément se rend donc en Judée pour s'informer du Fils de Dieu. En passant à Alexandrie, il rencontre saint Barnabé qu'il retrouve un peu plus tard près de Pierre à Césarée de Straton. Saint Pierre lui promet les biens éternels, lui demande de l'accompagner dans ses voyages afin de profiter ainsi des discours de vérité qu'il va prononcer dans chaque ville jusqu'à Rome, I, 1-16. On arrive enlin à Antarados où Clément narre à saint Pierre sa triste histoire : Sa mère, Matlidia, raconta un jour qu'un songe l'obligeait à quitter Borne avec ses deux fils jumeaux Faustinus et Faustinianus, si elle ne voulait les voir mourir de cruelle maladie; son père, Faustus, les envoya à Athènes où ils n'arrivèrent pas; il se mit donc à leur recherche et disparut à son tour; Clément avait alors douze ans, XII, 1-10.

Dès le lendemain, Pierre et ses compagnons passent dans File d'Arados pour y voir deux troncs de vigne d'une prodigieuse grosseur cl un ouvrage de Phidias, et ""ml Pierre demande à une meudiante pourquoi elle ue

travaille pas au lieu de mendier; elle répond qu'elle ne le peut plus, car elle s'est rongé les mains dans sa douleur et elle ne peut plus s'en servir. Elle raconte aussi son histoire : son beau-frère la poursuivait de ses assiduités; pour lui échapper, elle raconta à son mari qu'un songe lui ordonnait de s'éloigner avec deux de ses fils. Un naufrage la jeta dans cette île et elle ne put même pas retrouver les corps de ses enfants. Saint Pierre reconnaît Mattidia et, peu après, deux jeunes amis de Pierre, Nicétas et Aquila, reconnaissent aussi leur mère. Ils sont Faustinus et Faustinianus; des pirates les ont recueillis après le naufrage et les ont vendus sous des noms d'emprunt, à Césarée de Straton. Justa, la Chananéenne de l'Évangile, cf. Matlh., xv, 21-28, les acheta et les éleva comme ses fils, II, 19. Ils s'attachèrent d'abord à Simon le Magicien jusqu'au jour où Zachée les conduisit à Pierre, xn, 12-24; xm, 1-8.

Après le baptême de Mattidia, saint Pierre engage une controverse avec un vieillard. Celui-ci tient qu'il n'y a ni Dieu ni providence et que tout est soumis à l'horoscope. Il cite en exemple la femme de l'un de ses amis née sous un horoscope qui la condamnait à devenir amoureuse de l'un de ses esclaves et à périr dans un naufrage. Tout ceci s'était réalisé. Cette femme était partie avec deux de ses tils et avait péri dans un naufrage, et le frère du mari avait alors appris à celui-ci que sa femme était tombée amoureuse d'un esclave et n'avait prétexté la nécessité d'un voyage que pour se livrer sans obstacle à sa passion. Saint Pierre n'a pas de peine à reconnaître Faustus, le père de Clément, et à lui prouver que l'horoscope n'a aucune influence sur la volonté humaine, puisque sa femme Mattidia n'est pas morte dans le naufrage et n'a pas aimé d'esclave, mais a résisté au contraire à son beau-frère, lequel l'a calomniée pour se venger, xiv, 2-10. Cependant Faustus ne s'avoue pas vaincu. L'astrologie trompe parfois, dit-il; il vient d'en avoir la preuve, mais il n'en est pas toujours ainsi; il croit surtout à la science d'un astrologue, nommé Annubion, qui suit Simon le Magicien. Clément offre de discuter avec Annubion, lorsqu'on le rencontrera à Antioche, puis, joyeux de la reconnaissance (ἐν τῷ ἀναγνωρισμῷ ou *propter recognitionem),* on va prendre du repos, xiv, 11-12. La version syriaque s'arrête ici.

Dans les Homélies telles que nous les possédons, Faustus ne se convertit pas de manière bien explicite, il accompagne saint Pierre et discute avec lui ou du moins assiste à ses discussions avec Simon le Magicien. Celui-ci, qui est poursuivi par Corneille le centurion, donne ses traits à Faustus afin de le faire emprisonner à sa place. La ressemblance est telle que Mattidia et ses enfants y sont trompés : Pierre leur révéle la vérité et songe à tirer parti de cette métamorphose de Faustus. Il lui ordonne d'aller à Antioche sous les traits de Simon le Magicien pour y louer Pierre et lui faire amende honorable; après quoi, lui, Pierre, viendra â Antioche et rendra à Faustus sa première forme. Au bout de dix jours, celui-ci mande à Pierre de venir en hâte et l'ouvrage se termine avec le départ de saint Pierre de Laodicée pour Antioche, xx, 11-23. D'ailleurs, la lettre préliminaire nous a appris que saint Pierre, prés de mourir à Borne, a imposé les mains à saint Clément, et l'a choisi pour son successeur. *Epist. Clem.,* 2, 19.

2. *Actes et prédications de saint Pierre.* — Pendant que se déroule le roman précédent, saint Pierre prêche et lutte, de ville en ville, surtout contre Simon le Magicien qu'il est venu chercher à Césarée, l, 22; ni, 29-57, et qu'il poursuit ensuite à Tyr, in, 58; à Sidon, iv, 6; à Beyrout, vu, 5; à Byblos, à Tripoli, vn, 12; à Laodicée, xm, 1; xvi-xix, 24. Avant de discuter avec Simon, il arrive aussi à saint Pierre de prémunir ses amis contre les objections, il, 4-53; in, 2-28. D'ailleurs, quelques-unes de ses instructions sont adressées à saint Clément lui-même, i, 18-22; xn, 25-33; xin, 13-21; â Faustus, xv, 1-11; à ses disciples, xx, 1-10; et aux habitants de Tyr, vit, 1-5; de Sidon, vil, 6-8; de Beyrout, vu, 9-12; de Tripoli, vm-χι. Dans toutes les villes où il passe, saint Pierre ordonne un évêque, des prêtres et des diacres. Il n'a pas du reste le monopole des controverses, car saint Clément aussi discute très longuement avec Appion au sujet des idoles, iv-vi, 25, et nous annonce par deux fois qu'il discutera avec Annubion à Antioche au sujet de l'astrologie, xiv, 12; xx, 11-21, discussion qui ne figure pas dans le texte actuel des Homélies.

2" *Uécognilions.* — Cette rédaction, ainsi nommée des « reconnaissances » (ἀναγνωρισμοί) des parents de Clément, est conservée seulement dans la traduction latine de Rufin. La lettre de saint Pierre à saint Jacques et la « recommandation » de saint Jacques manquent. La lettre de saint Clément figurait dans les mss. grecs que possédait Rufin, mais il ne la mit pas en tête de sa version latine, parce qu'il l'avait déjà traduite ailleurs et qu'il la jugeait postérieure à saint Clément qui est le véritable auteur, selon lui, des Récognitions. Cf. P. *G.,* t. i, col. 1207. L'ouvrage est divisé en dix livres résumés. P. *G.,* t. i, col. 1171-1178. Le roman de Clément est le même que dans les Homélies; cependant son père se nomme ici Faustinianus (et non Faustus), tandis que Faustus devient le nom de l'un de ses frères. De plus, Clément ne va plus à Alexandrie, mais rencontre Barnabé à Rome même. Enfin les derniers chapitres ajoutent le récit de l'arrivée de saint Pierre à Antioche et de la conversion de Faustinianus, père de Clément, x, 66-72. La dillérence des Homélies et des Récognitions est beaucoup plus grande dans les discours, les disputes et les enseignements. Les Récognitions laissent de côté trois théories principales : celle des faux passages de l'Écriture enseignée par Pierre à Césarée, *Horn.,* il, 37-iii, 10; la dispute de Clément avec Appion à Tyr, *Horn.,* iv-vi, et une partie de la discussion sur le mal. *Horn.,* xix, 3-24. Cependant divers passages des Récognitions montrent que leur auteur connaissait ces théories. Cf. Bigg, p. 183, note 5. Les Récognitions omettent encore le passage sur la philanthropie, *Horn.,* xn, 25-33, les discours de saint Pierre, de Tyr à Tripoli, *Horn.,* vi, 26-vn, 12, et une grande partie des théories relatives au vrai prophète, *Horn.,* π, 15-111, 28, et aux contradictions relevées dans la Bible par Simon le Magicien. *Horn.,* n, 15-18; ni, ll-28. Par contre, les Récognitions ajoutent un discours de saint Pierre qui résume les événements historiques depuis la création jusqu'à son arrivée à Césarée, i, 27-72; cf. i, 22, et un dialogue entre saint Pierre, Faustinianus et ses fils sur le destin, vm, 3-x, 52. D'ailleurs, même dans les passages parallèles, les discours et les instructions dillèrent beaucoup dans les Homélies et les Récognitions; les paroles du moins sont la plupart du temps dillérentes.

La première édition des Récognitions fut publiée à Paris en 1504 par Jacques Le Fèvre d'Étaptcs. Cf. Justi Fontanini, *Wistoriæ literariæ Aquilmensis libri V,* Rome, 1742. p. 337 ; *P .G.,* 1.1, col. 1195. L'exemplaire conservé à la Bibliothèque nationale de Paris porte sur la première page, en guise de titre : *Pro piorum recreatione, et in hoc opere contenta : Epistola ante indicem ; Index contentorum ; Ad lectores; Paradysus Heraclidis; Epistola Clementis; Recognitiones Petri apostoli; Complementum epistole Clementis; Epistula Anacleti;* les Récognitions, fol. 40 v-112 r, sont précédées de la préface de Ruiln *ad Gaudentium,* fol. 37 r, et de la lettre de Clément à Jacques comme en *P. G.,* t. n, col. 31-56 (traduction de Rulin), fol. 37 v-40. Le complément de la lettre de Clément, fol. 112 v-116 r, est l'addition qui se trouve dans *P. G.,* t. I. col. 472, *Pænitemini, inquit, et veram...* jusqu'à la fin. col. 484. La lettre dédicatoire *ante indicem* est datée du 10 février 1503.

3« *Les Epitome grecs.* — 11 nous reste deux résumés des Homélies, l'un, un peu plus long, publié pour

la première fois par Dresse! qui l'appela *Epitome ι* (E1); l'autre édité par Turnébe, puis par Cotelieret par Dressel et nommé *Epitome it* (E2). Ce dernier se trouve *P. G.,* t. 1, col. 469-604. E2 est divisé en 179 chapitres et E1 en 185 chapitres correspondants. Ces résumés ont joui d'une grande vogue et sont nombreux encore dans toutes les bibliothèques. La Bibliothèque nationale de Paris possède trois exemplaires complets et un exemplaire incomplet de E* et quinze exemplaires de E2. Cotelier en connaissait neuf exemplaires, *P. G.,* t. Il, col. 469; les manuscrits qu'il désigne par les n. 148,804, sont cotés maintenant 1178, 1463. A. d'Alés, *Un fragment pseudoclémentin,* dans la *Revue des éludes grecques,* 1905, t. xvm, p. 213-223, a édité le texte du ms. Suppl., n. 1000. Ce fragment comprend les § 143-162 de *\'Epitome il.*

D'après Dressel, p. v, les deux Epitome proviennent des Homélies; E1 a été rédigé après le concile de Nicée et E2 a été tiré plus tard de E1, p. vu. Langen au contraire voyait dans les Epitome l'édition la plus fidèle du texte original dont les Homélies et les Récognitions étaient de plus tardifs remaniements. Cf. Waitz, p. 7. Mais Langen n'a pas été suivi et on admet que les Epitome ne sont qu'un résumé des Homélies. Waitz en particulier montre que les Epitome paraphrasent par endroits les Homélies et les Récognitions et plus souvent suppriment les passages démodés ou d'orthodoxie douteuse, ajoutent des extraits de la lettre de saint Clément à saint Jacques, 145-147, dont il ne donne en tête que les cinq premiers mots (I) et du martyre de saint Clément par Siméon le Métaphraste, 149-173, avec une linalc empruntée à Éphrem, évêque de Chersonnèse, 174-179; d'ailleurs Et dépend directement de E2. Cf. Waitz, p. 8-14. Nous ferons remarquer que le c. cxxxix de E2 ne se trouve pas dans les Homélies, mais bien dans les Récognitions, x, 66, et que les longs développements, ajoutés par E1 au c. XCVI, ont quelques phrases parallèles dans une citation des Ιιερίοδοι Πέτρου faite par Paul le moine. 11 semble donc que E* et E2 ne dépendent pas uniquement de notre rédaction des Homélies; à cette petite restriction près, nous les regardons aussi comme de simples résumés et nous n'au. rons plus à en parler.

4" *La version syriaque.* — Cette version conservée en particulier dans le ms. de Londres, *add.* 12150, écrit l'an 723 des Grecs (412 de notre ère), contient *Hecog.,* i-iv, 1 (jusqu'à *hiemandum denuntiavimus)* avec les Homélies x, xi, xn, 1-24, xm, xiv, c'est-à-dire l'histoire de Clément, comme l'indiquent les titres des deux manuscrits syriaques, *add.* 12150, 14609; ce dernier, du vi» siècle, ne renferme pas les Homélies x-xiv. Les titres des Homélies x-xn qui sont : *Troisième contre les gentils,* Lagarde, p. 124; *Quatrième, p.* 132; *Après Tripoli de Phénicie,* p. 146, semblent empruntés aux premiers mots qui suivent. Le dernier titre seul : *Homélie quatorzième,* p. 162, ne peut être expliqué qu'en présupposant l'existence, avant 412, du recueil des Homélies divisé comme il l'est encore aujourd'hui. Ce n'est pas à dire que la version syriaque dépend des Homélies actuelles ; Lagarde a déjà signalé, p. vu, que cette version, comme les Récognitions, omet *Horn.,* xn, 25-33, et suit le texte des Récognitions et non celui des Homélies. *Horn.,* xm, 1. Ajoutons que partout dans la version syriaque (cl. p.149, lig. 20) comme dans les Récognitions (cf. vu, 8), Faustus est le nom d'un frère de Clément, tandis que dans les Homélies (cf. xn, 8) c'est le nom de son père. De plus la version syriaque, p. 146, lig. 35, comme les Récognitions, vit, 1, porte : *quoniam plurimæ fratrum turbæ nobiscum sunt,* au lieu de : πολὺ ὀ'χλο τῶν συνοιδοπορούντων, *Hom.,* xn, 1 ; p. 147, lig. 13-14, comme *Hecog.,* vu, 2 : *proposui ternis residere mensibus,* au lieu de : προήρημαι ἡμερων ἐπιμένειν, *Hom.,* xn, 2; p. 147, lig. 17-19, comme *Hecog.,* vn, 2 : *Hoc cupio ut in omni civitate faciatis, ut ita etiam invidiam fugiamus el fratres etiam per sollicitudinem vestram, absque vagatione, hospitia inveniant;* le texte correspondant, *Hom.,* xn, 2, est complètement différent. Elle a encore, p. 147, lig. 24-25, comme *Hecog.,* vu, 3: *unum diem aut biduo,* au lieu de : ἡμερων δύο, *Hom.,* χιι,3; enfin p. 150, lig. 19-20, comme *Hecog.,* vu, 12: *sex stadiis,* au lieu de : τριάζον-a σταδίου;. *Hom.,* xn, 12. D'ailleurs, s'il est facile d'expliquer comment Faustinianos des Récognitions a pu devenir Faustinos dans la version syriaque, il nous semble impossible de faire dériver la leçon de cette version : *Métrodora* (cf. p. 149, lig. 19), de Mattidia, *Hecog.,* vm, 8, ou Ματτιδια. *Hom.,* XII, 8. Ces différences, si légères soient-elles, suffisentà montrerquele syriaque ne dérive pas de notre texte actuel des Homélies, mais d'un texte grec un peu plus apparenté aux Récognitions. La leçon *Métrodora* au lieu de *Mattidia* est restée dans la littérature syriaque. Elle sé retrouve dans une élégie de Balai, auteur syrien du iv" au V' siècle, qui consacre douze vers au naufrage de .Mattidia et à la mort (supposée) de ses enlants. Cf. G. Bickell, *Conspectus rei Syrorum litlerariæ,* Munster, 1871, p. 46, note 5, et *Zeitschrift der Deutschen Morg. Ges.,* 1873, t. xxvii, p. 599, et dans le « Clément » arabe, dont il sera question plus loin. La version syriaque a prêté une base très spécieuse à la théorie de J. Lehmann, d'après laquelle les Récognitions n'auraient compris à l'origine que les trois premiers livres et n'auraient été complétées plus tard que par des emprunts faits aux Homélies et à d'autres ouvrages. *Die Clenientinischen Schriften,* Gotha. 1869. Car si le traducteur syrien avait eu sous les yeux les l. V-Vllde s Récognitions en même temps que lesl. 1-111, on ne s'expliquerait pas bien pourquoi il aurait emprunté aux Homélies la suite de l'histoire de Clément qui aurait figuré déjà dans les l. V-VII. On peut cependant satisfaire à cette difficulté en supposant que le texte grec, origine de la version syriaque, a été constitué en deux fois.

Ce texte grec, qui ne contient pas « la transformation de Simon », cf. *Hecog.,* x, 56, 60, nous parait être mentionné par Rulin, aussi bien que les Homélies, dans un passage de sa *Préface à Gaudentius, P. G.,* t. i, col. 1205, que nous pouvons traduire de la manière suivante : « Tu n'ignores pas, je pense, que de ce *Clément* [titre de l'ouvrage en syriaque] il y a en grec deux éditions [Homélies et Récognitions] du même ouvrage Αναγνώσεων, c'est-à-dire des Récognitions, et deux groupements de livres [Homélies-Récognitions et version syriaque], qui dillèrent assez, mais présentent souvent le même récit. Enfin la dernière partie de cet ouvrage, où est rapportée la transformation de Simon, se trouve dans un groupement [Homélies-Récognitions] et ne se trouve aucunement dans l'autre [version syriaque]. » Nous n'aurons plus à nous occuper de la version syriaque, puisque tout son contenu se retrouve dans les Homélies ou les Récognitions.

5° *Les résumés arabes.* — M"· M. Dunlop Gibson a édité deux abrégés arabes des Clémentines, *Sludia Sinailica,* Londres, 1896, t. v; le premier d'après un ms. du Sinai, le second d'après un ms. de Londres. Le premier a pour titre : « Voici l'histoire de Clément qui reconnut ses parents grâce à Pierre; » il résume en une page les trois premiers livres des Récognitions et raconte ensuite les « reconnaissances ». Le dernier paragraphe seul n'a pas son correspondant dans le syriaque et correspond à *Hecog.,* ix, 38. Faustus est aussi le nom d'un frère de Clément. Ce résumé nous semble donc provenir sinon du latin, du moins d'un texte grec apparenté aux Récognitions et non aux Homélies. Le second, au contraire, est une traduction d'un texte grec qui dérive de l'Epitome H, c'est-à-dire des Homélies, traduction faite par Macaire d'Antioche dans la ville de Sinope en 1659. Comme dans l'édition de Turnébe, la

seconde parlie de *VEpitome,* c. cxlviii sq., est séparée de la précédente par le titre « martyre de Clément ».

il. DOcrniifE. — 1» Homélies. — Cotelier les éditait surtout pour faire connaître les erreurs des premiers hérétiques : *Id apocryphum non indignum visum fuit quod ederetur typis, ulpole utile cum cui alia, tum vero praecipue ad cognoscendos primorum haereticorum errores.* Cf. Préface, non paginée. Ces erreurs sont surtout celles des judéo-chrétiens ou ébionites. L'école de Tubingue cherchait dans cet ouvrage le christianisme primitif. Aujourd'hui on y voit une synthèse, très mal digérée, du christianisme avec diverses théories philosophiques (gnosliques ?) et judéo-chrétiennes.

L'auteur a juxtaposé des théories très diverses sans arriver à les fondre dans un seul tout. Aussi M. Uhlhorn a-t-il cru devoir distinguer deux courants, l'unpanthéistique et l'autre moral, lorsqu'il a voulu résumer l'enseignement des Homélies relatif â Dieu, *liealencyclopâdie,* 3« édit., t. tv, p. 173-174. Ces résumés généraux, semble-t-il, ne sont jamais exempts de l'esprit de système qui manquait par contre à l'auteur des Homélies. Cet auteur se préoccupe constamment de réfuter des adversaires et saisit donc l'argument ou la délinition qu'il trouve à sa portée sans ('harmoniser avec l'ensemble de son ouvrage. Nous aurons donc, peut-être, une idée plus juste de sa doctrine en exposant son but et les moyens choisis pour y arriver, plutôt qu'en classant sous les lieux communs philosophiques et théologiques de très courts extraits recueillis dans tout son long ouvrage.

L'auteur se propose d'enseigner la vérité â Clément — et, en sa personne, â tous les néophytes — mais il le fait surtout en réfutant des objections, par exemple celles d'un thaumaturge, Simon le Magicien, qui opère aussi des prodiges et attaque le Dieu de la Bible au nom de la raison. Le Dieu des Juifs n'est pas le Dieu souverain, car il est à courte vue, ignorant, jaloux, il se repent, il a besoin de sacrifices, ni, 39; il y a donc plusieurs dieux, comme le montrent d'ailleurs divers passages de la Bible, XVI, 6-14. Pierre répond en citant d'autres passages de l'Écriture, ni, 55-57; xvi, 7, et doit convenir que son raisonnement n'est pas convaincant, puisque la Bible fournit des textes pour et contre, ni, 9-10; xvi, 9. Pour convaincre ses auditeurs — du moins ses auditeurs de choix, car il est des raisons qu'on ne peut donner à tous — il expose les théories du vrai prophète, des fausses péricopes et des syzygies.

Les philosophes ne sont pas arrivés à la certitude, i, 3-4; n, 7-8; l'Écriture sainte fournit des raisons à tous, ni, 10, et présuppose donc que l'on sait distinguer le vrai du faux, par suite le seul critérium de ia certitude sera l'autorité du vrai prophète. Lorsqu'une maison est remplie de fumée, il faut un homme pour ouvrir les fenêtres, chasser la fumée et faire entrer le soleil. C'est le vrai prophète qi i nous rendra ce service, l, 18-19. Pierre expose ensuite ses marques, J, 20; n, 6; lit, 11-15. Si l'une des choses prédites est arrivée, on reconnaîtra là le vrai prophète et l'on devra croire ensuite tous les enseignements que ses disciples donnent en son nom, il, 9-12. Quel est ce vrai prophète? La pensée de l'auteur est ici un peu flottante. Pour lui, le vrai prophète est presque toujours Jésus-Christ, ni, 18-19; xn, 29; xv, 7; xvn, 6; mais — comme il ne peut dire que la vérité a été ignorée jusqu'à l'arrivée du Christ, puisqu'il rattache très étroitement et même trop étroitement, vu, 4; vm, 6-7, l'ancienne loi à la nouvelle — il doit admettre des sortes d'incarnations du vrai prophète, qui parcourt le monde depuis le commencement, en changeant de forme comme de nom, m, 20. Adam semble avoir été le vrai prophète, m, 21-25, peut-être aussi Ilénoch, Noé, Abraham, Isaac et Moïse, xvn, 4; xvm, 14. ou plutôt Dieu, dès le commencement, a appeié à la vérité les hommes qui en étaient dignes, 1,11-12.

Pour réfuter les objections tirées de la Bible, l'auteur échafaude une théorie, nouvelle alors, qu'il déclare à bon droit ne pouvoir révéler au vulgaire, n, 39. H suppose que l'Écriture contient des passages inexacts introduits postérieurement par le démon, n, 38, pour tromper les hommes, ni, 5; xvi, 10, 13-14. Il est faux que Dieu mente, tente les hommes, se repente, soit jaloux, aime la graisse et les victimes, n, 41-44. Adam n'a pas transgressé; Noé ne s'est pas enivré; Abraham n'a pas eu trois femmes à la fois; Jacob n'en a pas eu quatre dont deux sœurs; Moïse n'a pas été homicide, n, 52. C'est là, bien entendu, l'enseignement du vrai prophète et, pour le prouver, l'auteur n'a qu'à modifier légèrement un texte de l'Écriture, μὴ εἴδότε τὰ ἀλτ,6ή των γραφών, ιι, 51 ; ιιι, 50; χνιιι, 20. Cf. Marc., xn, 24. Il arrive ainsi à faire dire à Notre-Seigneur qu'il faut savoir distinguer le vrai du faux dans l'Écriture. De plus le Pentateuque n'est pas de Moïse, puisqu'il raconte sa mort, ni, 47. Cette théorie, si elle n'a aucun autre avantage, atteint du moins le but visé par l'auteur et ferme la bouche à Simon le Magicien : « Lorsque je ne connaissais pas ton sentiment sur l'Écriture, je résistais el je discutais; maintenant je m'éloigne, » xix, 21.

H reste cependant encore un point faible : Pierre parle, dit-il, au nom de Jésus-Christ, le vrai prophète, et opère des prodiges, mais Simon prétend être le fils de Dieu et il opère aussi des prodiges. Pierre — c'est-à-dire l'auteur des Homélies — est assez embarrassé pour trouver un *critérium,* et la preuve en est qu'il en apporte plusieurs : on ne doit pas croire celui qui parle contre le Dieu créateur, ni, 42; xtx, 21-22; on doit chercher à quoi servent les prodiges, ceux de Simon sont inutiles, n, 33-34; d'ailleurs, Simon n'est qu'un imposteur et un magicien, deux de ses anciens disciples se chargent de nous en convaincre, il, 18-32; enlin Pierre imagine la théorie des couples ou des syzygies sur laquelle il revient souvent ; Dieu a tout créé par couples, d'abord le meilleur et ensuite le plus mauvais, comme le ciel puis la terre, Adam puis Éve, mais parmi les hommes, c'est l'inverse, les mauvais naissent avant les bons : Caïn avant Abel, Ismaël avant Isaac, Esaü avant Jacob, Jean-Baptiste avant Notre-Seigneur et, à la lin des temps, l'Antéchrist avant le Christ. Or Simon a précédé Pierre, car il est disciple de Jean-Baptiste et il a précédé Pierre à Césarée, c'est donc Simon qui est le séducteur, n, 15-18. Beaucoup tombent dans l'erreur faute de connaître celle loi des syzygies; aussi Pierre y reviendra-t-il fréquemment, in, 16. H y a même deux genres de prophéties : la prophétie mâle créée la première, mais qui ne vient qu'en second lieu dans ce monde, et la prophétie femelle. La première procède d'Adam et la seconde d'Éve, m. 22-28. Simon, bien entendu, n'a hérité que de la seconde.

Le Christ est rempli de la divinité, rien ne lui est impossible, i, 6; c'est le fils de Dieu, i, 7, 8; le vrai prophète, i, 17; x, 4; xn, 29; xv, 7; xvn, 6; le Seigneur, i, 34; xi, 35; ὁ διδάσκαλο ἡμών, m, 12; Xlt, 30 ; χνι, 10, 15; xvn, 4, 13; xvm, 12. Il semble faire l'objet du passage, ni, 17-20; et y être appelé « un homme formé des mains de Dieu », « un homme qui eut le saint esprit du Christ; » en tout cas, un passage subséquent nous apprend sans ambiguïté que, si le Christ est fils de Dieu, il ne peut cependant pas être appelé Dieu, XVI, 1-4-15. Le l'ils, d'ailleurs, a été engendré et ne peut donc pas être comparé à celui qui n'a pas été engendré ou qui l'a été de lui-même, xvi, 16.

Après nous avoir tourné de belles définitions de la divinité, n, 12-13, 45; m, 37; x, 19-20; xvi, 17-18, l'auteur en arrive à l'anthropomorphisme, xvi, 19-20; xvn, 7-Γ1. « Dieu a une ligure pour la première et seule beauté, il a tous les membres, non pour s'en servir... » Signalons encore quelques exagérations proches des erreurs ébionites et relatives à la pauvreté, xv, 10; â

Dieu et â la nature de l'âme, xvi, 46; â la dépendance de la nouvelle loi vis-à-vis de l'ancienne (passages judéo-chrétiens), 11, 19: iv. 7, 13, 22, 24; v, 26-28; vm, 7, 22; xi, 35; xx, 22; à l'enfer ou les aines des pécheurs seraient entièrement anéanties, ni, 6, et à la possibilité de suppléer le baptême, xm, 20. Enfin les démons ont pouvoir sur les hommes qui mangent avec eux ou qui se soumettent une Ibis à eux, vu, 3: vm, 20; tx, 15, 23; cf. xx, 46-47; la vraie religion les met en fuite, tx, 8-11 ; le mal se rattache à la perversité des premiers hommes et aux anges déchus, vm, 14-20. A côté de ces théories qui justifient amplement le jugement sévère de Colelier se trouvent aussi de nombreux passages irréprochables contre l'incrédulité, m, 31 ; le polythéisme et les idoles, iv-vi ; x, 7-18; sur les œuvres de Dieu, ni, 32-36; l'immortalité de l'âme, m, 37; xv, 1-2; la foiet les œuvres, vm, 5; la grandeur et les devoirs de l'homme. x,3-6; xi, 22-24; le baptême, XI, 25-27; la pureté, xi, 28-33; la philanthropie, la charité et le portrait du juste, xn, 25-33; xv, 5-9; la providence, xv, 3-4, et l'origine du mal, xix-xx, 9. Il régne d'ailleurs par tout l'ouvrage un naturel et une simplicité joints â une élévation constante de la pensée qui charment le lecteur et l'amènent à être indulgent pour les taches d'un si ancien écrit.

2° *Bêcognilions.* — Les Récognitions sont de beaucoup supérieures aux Homélies pour l'éloquence et la rigueur déployées dans les discussions, la cohérence et le lini des détails et l'orthodoxie des théories. Ici, sans aucun nettement de la pensée, le vrai prophète est le Christ éternel, i, 43. 63, 69; v, 10; cf. vm, 37; il est supérieur à Moïse, i, 59; il est le Fils de Dieu et le commencement de tout, i, 45; il est le Dieu des princes et le juge de tous, n, 42; il apparut à Abraham et à Moïse, I, 33, 34. La théorie des fausses péricopes n'a pas place dans celte rédaction. Les textes qui nous paraissent contraires sont en réalité concordants, mais nous ne les comprenons pas, n, 34; « c'est en étudiant la loi sans maîtres et en s'érigeant en docteurs que l'on est conduit à proférer des absurdités contre Dieu, » n, 55; x, 42. La doctrine des syzygies (Rulin traduit *paria)* est conservée, m, 59, Cl, mais l'auteur en tire peu de conséquences et ne la rappelle pas â tout propos comme l'auteur des Homélies. C'est â la nature de ses prodiges que l'on reconnaît le véritable envoyé de Dieu. Lui seul opère des prodiges utiles au salut des hommes ou qui leur confèrent du bien, m, 60. L'auteur attache le plus grand prix à la méthode. Simon demande : « Puisque Dieu a tout fait, d'où vient le mal? » et Pierre lui répond : « Cette manière d'interroger n'est pas d'un adversaire, mais d'un élève. Si donc tu veux apprendre, avoue-le, et je l'enseignerai d'abord comment tu dois apprendre, puis, lorsque lu auras appris à écouter, je commencerai à t'instruire. » Lorsque Simon a accepté d'être instruit, Pierre ajoute : « Si tu veux t'instruire, apprends d'abord que tu as interrogé de manière bien malhabile, car tu dis ; Puisque Dieu a tout fait, d'où vient le mal? mais avant cette question il y avait (à faire) trois sortes d'interrogations : 1° le mal existe-t-il? 2° qu'est-ce que le mal? 3° pour qui et d'où? » ut, 15-16. Toute la discussion avec Simon est régie par la même rigueur scolastique.

Le problème de l'origine du mal qui fait déjà l'objet du *Livre des lois des pays* de Bardesane, voir t. Il, col. 395, préoccupe beaucoup notre auteur, car il y revient encore plus tard, iv, 8-24. Il n'y a pas lieu d'accuser la providence qui avait créé l'homme avec un esprit pur et un corps à l'abri des maladies et de la vieillesse. L'oisiveté a conduit l'homme à des pensées impies, à nier la providence et la nécessité de la vertu, puisqu'il se trouvait bienheureux sans avoir rien fait pour cela. Dieu dut donc introduire dans le monde les labeurs, les al'lliciions et la nécessité du travail, afin d'amener les hommes qui aval, ni abandonné Dieu dans la prospérité, à le rechercher dans l'adversité. Vint le déluge pour purifier la terre, mais bien des hommes inventèrent de fausses religions pour y trouver un prétexte à des festins et à des débauches, et Dieu dut envoyer ses apôtres au monde pour faire connaître le vrai culte de Dieu révélé aux patriarches et conservé par eux. Ceux qui ne les écouteront pas seront soumis dès cette vie à divers démons et à diverses maladies, puis après leur mort, leur âme sera suppliciée éternellement *(in perpetuum),* car Dieu n'est pas seulement bon, mais il est encore juste et il ne le serait plus s'il ne rendait pas à chacun selon ses œuvres, iv, 8-44. Rien n'est mal en substance, on ne peut donc pas accuser le créateur des substances, mais seulement notre libre arbitre, iv. 23-24. Les l. V et VI sont consacrés à la réfutation d'objections contre la providence et contre le gouvernement divin. L'auteur revient encore sur le même sujet dans le I. VIII : « On demande si le monde a été fait ou non ; s'il n'a pas été fait, il sera cet (être) inné d'où tout dérive. S'il a été fait, on divisera encore cette question en deux : A-t-il été fait de lui-même ou par un autre? S'il a été fait de lui-même, la providence est exclue sans aucun doute. Si la providence n'est pas admise, c'est en vain que l'âme est excitée à la vertu; c'esten vain que la justice est observée, puisqu'il n'y aurait personne qui récompenserait le juste selon ses mérites; l'âme même ne semblera pas immortelle si la dispensation d'aucune providence ne la reçoit après la mort du corps, » vm, 10. Les chapitres suivants xx-xxxm, où l'auteur établit l'existence de la providence d'après les harmonies de la nature et du corps humain, peuvent être rapprochés, sans désavantage, des *Etudes de la nature* de Bernardin de Saint-Pierre. La réfutation de l'astrologie qui occupe le l. IX et une partie du I. X est aussi fort bien conduite et était d'un intérêt capital pour les chrétiens des premiers siècles qui vivaient en Orient parmi les adorateur? des astres.

lit. THÉORIES LITTÉRAIRES RELATIVES AUX CLÉMENTINES. — Nous résumons rapidement les travaux plus anciens, cf. *Bealencyclopâdie,* 3e édit., t. iv, p. 176-179, pour développer seulement les derniers travaux de Waitz et de A. Harnack. Baur et son école. 1835 sq., ont cherché dans les Clémentines le christianisme primitif très apparenté encore au judaïsme, et opposés tous deux au paganisme; l'ouvrage aurait été écrit dans la communauté romaine et serait une preuve que le judaïsme y dominait. Schliemann (4844) écrivit contre Baur un ouvrage savant et bien ordonné dans lequel il s'efforça de démontrer que les Récognitions dépendaient des Homélies. Schwegler (1846) adopta aussi cette thèse tout en conservant les idées *a priori de* Baur. .Jusqu'ici on n'avait pas cherché à retrouver sous les Clémentines un ou plusieurs ouvrages disparus. Hilgenfeld le premier (1848), après avoir supposé que les Homélies dépendaient des Récognitions, leur donna pour source un Κήρυγμα Πέτρου, ancien écrit d'origine romaine et de caractère judaïque écrit peu après la destruction de Jérusalem, compilé dans les trois premiers livres des Récognitions et que l'on peut reconstruire d'après son analyse donnée, *Recog.,* ni, 75. Hilgenfeld échafaude ensuite toute une série de revisions et de remaniements à partir des temps apostoliques pour aboutir aux Homélies à Rome, sous le pontificat d'Anicet (151-161). Simon est un personnage fictif, c'est en réalité saint Paul qui est visé sous ses traits. Notons aussitôt que, d'après M. A. Harnack, « regarder Simon comme un personnage fictif fut une grande erreur de la critique. » *Dogmengeschichte,* 3' édit., t. i, p. 233, note I. M. G. Uhlhorn (1854) défendit la priorité des Homélies, mais reconnut qu'en certains points, les Récognitions semblaient pourtant être antérieures. Il fut donc conduit aussi à un écrit fondamental remanié dans les Homélies; l'auteur des Récognitions avait simultanément les Homélies et l'écrit

fondamental sous les yeux ; tous ces écrits provien-(Iraient de Syrie de 150 à 170 à l'exception des Récognitions écrites à Rome peu après 170 pour rapprocher l'ouvrage du christianisme. Lehmann (1869) se plaça à un point de vue intermédiaire entre Hilgenfeld et Uhlhorn. Il partagea les Récognitions actuelles en deux parties, ı-nt et iv-x. Pour la seconde partie, il reconnaît avec Uhlhorn, que les Homélies ont la priorité, mais la première partie est la plus ancienne et a conservé, mieux que les Homélies, l'écrit fondamental. Il place avant tout le Κήρυγμα Πέτρου dont on a le sommaire, *Recog.,* ni, 75. Cet ouvrage remanié donna les I. I, xtv-Ill des Récognitions. H n'y était pas l'ait mention de Clément. Vers 170, le rédacteur des Homélies ajouta à l'écrit précédent, *Recog.,* l. I, i-χιιι, et *Recog.,* l. 1V-X, et forma la présente édition des Récognitions. Lipsius (1872) va encore plus loin dans cette voie. Il suppose que l'écrit le plus ancien aurait été les *Acta Pétri,* composés longtemps avant 150 avec une tendance anlipauliniste, ils racontaient les luttes du véritable apôtre des nations, Pierre, avec Simon, c'est-à-dire l'apôtre saint Paul. Ils se terminèrent à Rome par la chute mortelle de Simon et la mort de Pierre sur la croix. Les restes de ces Actes furent conservés en rédaction orthodoxe dans les *Acta Petri et Pauli,* édités par Tischendorf. zl *cta apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1851, p. 1-39. Un fragment de cet ancien ouvrage fut remanié dans un sens antignostique et intitulé Κήρυγμα Πέτρου de 140 à 145; à ce Κήρυγμα se rapporte la lettre de Pierre et la διαμαρτυρία. Ce dernier ouvrage remanié et interpolé — en particulier on y introduisit Clément de Rome — conduisit aux Περίοδοι Πέτρου ἀναγνωρισμοί Κλήμεντο , dont il nous reste deux rédactions, l'une, celle des Homélies, à tendance antimarcionite, l'autre, celle des Récognitions, à tendance plutôt morale que dogmatique.

Frommberger (1886) rejeta au second plan toutes les préoccupations religieuses et vit surtout dans les Clémentines *le roman de Clément;* pour lui, les passages ébioniteset judéo-chrétiens ne sont que des traits accessoires et accidentels, d'ailleurs les passages ethniques sont nombreux. Langen (1890) vit dans les Clémentines un écrit destiné à établir l'apostolicité et la primatie de diverses Églises. L'écrit fondamental serait un Κήρυγμα Πέτρου, composé à Rome vers 135, pour substituer cette dernière ville à Jérusalem ; peu avant la fin du ut» siècle, il fut remanié à Césarée dans un sens judéo-chrétien avec l'intention de gagner la primatie pour Césarée, d'où les Homélies; au commencement du n· siècle, un nouveau remaniement fut fait en faveur d'Antioche, ce sont les Récognitions. Toute celte construction est artificielle, car, dit Uhlhorn, la question du primat, au n· et au ill· siècle, n'eut pas la signification que Langen lui donne. Bigg (1890) suppose que l'écrit fondamental n'était pas hérétique, mais catholique, p. 185; il fut écrit vers l'an 200, p. 188, puis fut altéré et remanié par un ébionite, p. 188, ou par un chrétien arien de nationalité syrienne qui aurait cru trouver dans la doctrine ébionite une théorie historique et quasi philosophique d'un sauveur arien, p. 192. Les Homélies n'ont pu être écrites par un Grec, ni par un Grec romain, mais par un Grec orienta), p. 160-161 ; on peut rapprocher cet ouvrage d'Apamée et du livre d'Elxaï apporté à Rome, vers 220, par Alcibiade d'Apamée, p. 182; il a cependantdes points de contact avec Alexandrie, p. 190-191.

Pour Waitz (1904), il y a un écrit fondamental qui n'est pas différent des Clémentines, mais en est simplement une plus ancienne rédaction, p. 48; les citations des Pères nous montrent son existence, p. 39-48 ; c'était une apologie du christianisme et une polémique contre les hérétiques et les païens, écrite sous forme de roman et destinée à convertir les païens et les juifs des sphères élevées et cultivées aussi bien qu'à fortifier les néophytes, a. 50; il fut composé à Rome, p. 60, de 220 à 232, p. 75. Cet écrit fondamental, qui est la source des Homélies et des Récognitions, reposait lui-méme sur deux écrits plus anciens qui sont les Κηρύγματα Πέτρου et les Πράξει Πέτρου·

Les dix livres des Κηρύγματα Πέτρου que l'on peut reconstituer grâce à l'analyse qui en est donnée, *Recog.,* in, 75, sont eux-mémesun remaniement d'un ouvrage plus ancien judéo-chrétien gnostique écrit vers l'an 135, à Césarée, p. 151,160. La lettre de Pierre à Jacques se rapporte à ce dernier ouvrage qui était donc un livre secret, p. 125.

Aux Πράξει Πέτρου appartiennent l'histoire de Simon le Magicien et les luttes de ville en ville de saint Pierre et de Simon. Ces Actes, conservés dans les Clémentines, ont d'ailleurs de nombreux points de contact avec les autres Actes de Pierre et de Simon, ou de Pierre et Paul, etc., édités par ailleurs, p. 189-194; on peut admettre qu'ils sont une partie des Actes de Pierre et de Simon, lesquels sont une source des Actes de Pierre et de Paul conservés dans diverses versions, p. 243. L'auteur des Πράξει Πέτρου serait un clerc d'Antioche, qui écrivait de 150 à 220, p. 245, probablement de 211-217, p. 248, d'après d'anciennes traditions.

A côté de ces deux sources principales on peut encore placer deux sources secondaires au moins : le Διάλογο Πέτρου καὶ Ἀιτπίωνο mentionné par Eusèbe, *Il. E.,* ni, 38, *P. G.,* t. xx, col. 296, qui a servi de base au dialogue de Clément et d'Appion, et le dialogue de Bardesane avec ses disciples περὶ ειμαρμένη cité déjà par Eusèbe. Nous avons donné plusieurs raisons tendant à prouver que les Récognitions n'ont pas puisé directement dans le dialogue de Bardesane mais seulement dans la citation qu'en fait Eusèbe. Nau, *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue,* Paris, 1897, p. 4-5. M. Waitz suppose que les Récognitions et Eusèbe ont puisé à une source commune p. 257, qui est la traduction grecque de l'original syriaque, p. 248, ce qui n'est pas impossible non plus. M. Harnack croit cependant qu'il est plus facile de tirer le texte des Récognitions du texte d'Eusèbe. *Oie Chronologie,* Leipzig, 1904, t. il, p. 535. Telles sont les quatre principales sources de l'écrit fondamental des Clémentines. Plus tard, les Homélies remanièrent l'écrit fondamental, rejetèrent à la fin, *Horn.,* xvi-xx, 10, divers traits du commencement, s'attachèrent surtout aux passages philosophiques au détriment des passages historiques et anecdotiques, après le concile de Nicée, mais avant la fin du IV·siècle en Syrie, p. 368-370. Un autre remaniement de l'écrit fondamental produisit les Récognitions. Le rédacteur oriental, préoccupé surtout des questions morales, est postnicénien et semble être arien, p. 370. Il ne peut pas avoir écrit avant 350, ni après 411, du moins pour *Recog.,* l-iv, 1, p. 372. Un grand nombre de passages orthodoxes figuraient déjà dans l'original grec qui a été traduit fidèlement par Rufin, car plusieurs passages que M. Waitz croit avoir été modifiés par Rufin, p. 371; cf. p. 370, n. 3, se trouvent tels quels dans la traduction syriaque. On peut admettre aussi l'existence d'une rédaction orthodoxe citée par Maxime le Confesseur au vu· siècle, puis par Jean Damascene le jeune, Nicon, Cédrénus, Michel Glycas, Nicéphore Calliste, p. 372-373. Il reste du moins deux *Epitome* orthodoxes; l'un qui porte en appendice le martyre de Clément (E2) d'après Siméon le Métaphraste ne serait pas antérieur au x· siècle et pourrait même être attribué à Siméon le Métaphraste comme l'a dit Cotelier. c'est le texte dos Ménées; l'autre *Epitome* est encore plus récent.

Enfin, M. A. Harnack, *Die Chronologie der allchr. Lit. bis Eusebius,* Leipzig, 1904, t. Il, p. 518-540, admet la plupart des conclusions de JL Waitz. Il distingue aussi trois couches superposées : 1“ un écrit judéo-chrétien d'un caractère syncrétique (Κήρυγμα) et un écrit antignostique sur Pierre et Simon le Magicien (Πράξει

Πέτρου); 2° une compilation des deux sources précédentes sous la forme d'un roman de Clément pour les rapprocher de la communauté chrétienne et du monde hellénique (écrit fondamental); 3° deux rédactions faites toutes deux sur le précédent travail par des rédacteurs catholiques pour édifier et amuser (Homélies et Récognitions). Les Homélies se ressentent davantage de l'écrit judéo-chrétien primitif. L'écrit fondamental (le2e) aurait été compilé â Rome vers 260, p. 532; par suite, les Homélies et les Récognitions seraient au plus tôt de la lin du ni" siècle; on peut les placer de 290 à 360. Quant au Κήρυγμα Πέτρου que Waitz place vers l'an 135, on ne le saisit qu'au commencement du in» siècle, il faut donc rester autour de l'an 200, p. 537-538. Il n'est pas sûr que leur lieu d'origine soit Césarée. Les Πρά'ει; Πέτρου étaient un écrit catholique, antignostique, du commencement du ine siècle.

IV. CONCLUSION. — Les Clémentines prêtent, comme on vient de le voir, aux théories littéraires les plus diverses. Il semble certain que les Homélies et les Récognitions ne proviennent pas l'un de l'autre, mais dérivent tous deux d'un écrit de même famille ou écrit fondamental que l'on peut reconstituer. H est plus difficile de définir et de reconstituer les sources de l'écrit fondamental, car ici les hypothèses se superposent aux hypothèses précédentes et augmentent donc les chances d'erreur; on ne peut que les choisir de manière à satisfaire au plus grand nombre possible de difficultés. Dans cet ordre d'idées, la décomposition adoptée par Waitz en Κτρνγματα et en Πράξει; Πέτρου est digne de crédit. On n'oubliera pas cependant que M. Paul de Lagarde s'est trompé, lorsqu'il a voulu rétablir l'écrit fondamental de la Didascalie et des six premiers livres des Constitutions apostoliques, il a supprimé comme interpolations bien des passages originaux, cf. *Altchrist. Litleratur. Die Ueberlief-,* p. 515, car c'est la Didascalie tout entière qui semble constituer l'écrit fondamental. H est donc toujours possible que l'on se trompe en quelque point, lorsqu'on veut reconstituer l'écrit fondamental des Homélies et des Récognitions et surtout les sources de cet écrit. — Il est certain aussi que l'ouvrage présente des éléments syriens aussi bien que des éléments romains. Waitz lève cette difficulté en plaçant en Syrie la rédaction des sources et à Rome la rédaction de l'écrit fondamental. — H est certain que les Homélies contiennent de nombreux passages judéo-chrétiens ou ébionites et que certain passage des Récognitions semble être arien; mais il est difficile de décider dans quelle mesure ces passages doivent être imputés aux sources ou aux auteurs des Homélies et des Récognitions, car ces derniers ont pu reproduire quelques passages hérétiques qu'ils n'approuvaient pas, ou bien ils ont pu modifier dans un sens hérétique ou orthodoxe, selon leurs propres idées, divers passages de l'écrit fondamental. L'écrit a été beaucoup rajeuni. Au milieu du siècle précédent, on plaçait les sources et les remaniements de la fin du Ier siècle au milieu du IIe, Harnack, *Die Chronologie,* t. u, p. 519, en tout cas on ne descendait pas au-dessous de 180; actuellement on tend à placer les sources seules au il· siècle, l'écrit fondamental aurait été rédigé vers le milieu du IIIe, et les derniers écrits, les Homélies et les Récognitions, ne l'auraient été qu'à la fin du ni» siècle ou même au commencement du IVe. Ces diverses dates sont plus ou moins vraisemblables, mais toutes sont hypothétiques et dépendent de postulats ou de conclusions précédentes, hypothétiques elles aussi. Par exemple, si l'on admet que les Récognitions citent Bardesane d'après la *Preparation évangélique* d'Eusèbe, il s'ensuit que leur dernière rédaction ne peut être placée qu'après la *Préparation évangélique,* c'est-à-dire assez loin dans le iv» siècle, mais si l'on suppose qu'elles ont utilisé directement la source citée par Eusèbe, le *terminus a quo* se trouve reporté avant la mort de Bardesane (f 222). Nous tenons la première hypothèse pour plus probable, mais la seconde a aussi des chances d'être exacte; on peut donc éloigner ou rapprocher la composition des Récognitions en se ralliant à l'une ou à l'autre. De même, la Philocalie d'Origène et son commentaire sur saint Matthieu contiennent un très long fragment des Récognitions et une citation de Clément qui ne se retrouve pas textuellement dans les Homélies et les Récognitions. Cf. Harnack, *Alleh. Litt. Die Ueberlief.,* p. 219-221 ; Waitz, p. 40-41. Aussi longtemps que ces citations ont été attribuées à Origène, on a obtenu pour *terminus ad quem* des Clémentines en général et des Récognitions en particulier l'année 232. Waitz, p. 70. Les Récognitions auraient donc été composées entre la rédaction (ou la traduction grecque) du *Dialogue des lois du pays* par Bardesane (vers 200?) et l'an 232. Mais si l'on admet, avec M. Robinson, que la citation des Récognitions n'a pas été faite par Origène, mais a été introduite par Basile et Grégoire de Nazianze, compilateurs de la Philocalie, si l'on admet aussi avec dom Chapman que la citation de Clément dans le commentaire sur saint Matthieu n'est pas d'Origène, mais a été prise dans *VOpus imperfectum in Malthæum, ouvrage* de date incertaine, et introduite postérieurement dans le commentaire d'Origène sur saint Matthieu, le *terminus ad quem* descend jusqu'à Eusèbe. Cf. Waitz, p. 70-71; Harnack, *Altchr. Litt. Die Chronologie, t.* n, p. 532. Ces deux exemples montrent bien ce qu'ont d'hypothétique les dates proposées. En somme, on peut, suivant le point de départ choisi, placer la rédaction actuelle des Récognitions ou bien au commencement du ni'siècle, ou bien au commencement du iv·; la critique interne montre aussi que les Homélies semblent présenter plus de passages archaïques que les Récognitions et ne doivent pas être placées à une date postérieure. — La critique moderne, qui rajeunit les Clémentines, diminue autant qu'elle le peut leur importance; « après avoir été trop louées, dit M. Uhlhorn, elles sont maintenant trop méprisées. » *Bealencyclopüdie,* 3e édit., t. iv, p. 179. C'est peut-être une simple réaction qui fera place de nouveau à plus d'égards. « Un siècle qui se préoccupe avec autant de chaleur que le nôtre de la littérature apocryphe ne pourra manquer de les retirer du coin ou on veut les reléguer pour les produire à nouveau, » écrit M. G. Krüger, *Krilische Bermerkungen zu* A. *Harnacks Chronologie,* dans *Golt. Gel. Anzeigen,* janvier 1905. En réalité, ces anciens écrits si nombreux et si apparentés présentent aux chercheurs une mine de longtemps inépuisable pour rechercher leurs relations mutuelles, leur provenance et leurs sources, les croyances de leurs auteurs immédiats ou médiats et celles du milieu où ils ont pris naissance, l'organisation de l'Eglise à cette époque et le mode de polémique mi-scripturaire et mi-rationnel adopté par fauteur; un grand nombre de fragments peuvent être étudiés à part et comparés aux restes de la plus ancienne littérature chrétienne : à saint Justin, à Bardesane, à Eusèbe, etc. M. Harnack réclame avant tout une édition critique annotée des Récognitions, car les manuscrits dirent ici de grandes divergences. Celle édition est préparée par M. Richardson, *Allchr. Litl.Die Ueberlief.,p.* 229-230. Nous ne doutons pas que des monographies soignées, dans le genre des études ou recueils de Waitz, p. 259-361, de Van Nés el de Preuschen sur les citations bibliques, ne rendent aux Clémentines une partie de l'importance quelles ont perdue.

I. Textes. — Le texte des Homélies a été cité pour U première fois par Turrianus (Torcés), *Adversus Magdeburgenses centu notores pro canonibus apostolorum libri quinque,* Florence, 1572. La plupart de ses citations ont été reproduites par Preuschen, dans ΓΛ*Itchrislliche l.itteratur* de Harnack, *Die Ueberlief,* p. 215-219. Nous avons trouvé six citations faites par T rrés, l. II, c. t, xtu; l. V, c. tx, qui n'ont pas été relevées par

M. Preuschen. Les Homélies ont été publiées pour la première fois avec traduction latine par Cotelier, SS. *Patrum qui temporibus apostolicls floruerunt, Bamabœ, Clementis, Herrnæ, Ignatii opéra édita et inedita,* Paris, 1672, p. 525-746, d'après le ms. grec de Paris, n. 9110, mutilé à la fin. Cotelier nous apprend dans sa préface qu'il chercha vainement le ms. utilisé parTorrés. Un grand nombre d'exemplaires de l'édition de Cotelier furent détruits par un incendie, aussi Clericus (Le Clerc) ne larda pas à la reproduire, Anvers, 1698; Amsterdam, 1724; puis Gallandi, *Bibliotheca Patrum,* Venise, 1766, t. n, p. 608-770; A. Schwcgler, *Clementis Romani quæ feruntur homilite,* Stuttgart, 1847. Ces nouvelles éditions n'ajoutèrent que des fautes à celle de Cotelier. Cf. *P. G.,* t. îî, col. 21. Vers 1837. A. R. M. Dressel découvrit à Rome un nouveau ms. des Homélies, *Ottob.* 443, moins bon que le manuscrit de Paris, mais qui permettait heureusement de le compléter, cf. *P. G.,* t. il. col. 435, note 64; il publia donc une nouvelle édition complète avec traduction latine, *Clementis Romani quæ feruntur homilite viginti, nunc primum integræ,* Gœttingue, 1853. Cette édition fut reproduite, *P. G.,* t. n, col. 19-468. Paul de Lagarde donna une nouvelle édition en 1865, *Clementina,* Leipzig.sans traduction: il passa cinquante-six heures, dit-il, à collationner tout le ms. de Paris et collationna les deux dernières homélies sur le ms. de Rome.

Le texte des Récognitions a été édité pour la première fois par Le Fèvre d'Étaples, Paris, 1504, puis par Jean Sichard, Bêle, 1526, qui ne connut pas l'édition de son devancier. Celle-ci fut très souvent reproduite, ci. *P. G.,* t. i, col. 1203; citons en particulier la petite édition de Cologne, 1547 : *D. Clementis opera omnia, quæ quidem in hunc usque diem extare comperta sunt, una cum apostolorum canonibus per eumdem Clementem in unum congestis,nunc primum in hanc enchiridii formam redacta,* qui comprend les Récognitions, la traduction latine des 84 canons des apôtres et de cinq lettres attribuées à saint Clément. Enfin Cotelier, *loc. cil.,* p. 390-524, publia une nouvelle édition à l'aide de bons mss., qui lui permirent en particulier de combler la lacune laissée par Rufin au commencement du l. III, 2-11. Cf. *P. G.,* t. I, col. 1281, note 81. Cette édition fut reproduite comme celle des Homélies par Le Clerc et Gallandi, *op. cit.* En 1838, E.G. Gersdorf publia à Leipzig une nouvelle édition avec indication de mss. incomplets conservés à Leipzig. Cette édition a été reproduite *P. G.,* t. i, col. 1201-1455.

Le texte grec de \ *Epitome ıı* a été édité pour la première fois parTurnébe, Paris, 1555; sous le titre : *Clementis Romani episcopi de rebus gentis, peregrinationibus, atque concionibus sancti Petri epitome ad Jacobum Hierosolymorum episcopum, ejusdem Clementis vita.* Turnébe ne divise ni en chapitres ni même en paragraphes, mais après le c. CXLVil, *P. G.,* t. n, col. 580,il ajoute le titre Κλήμιν^ ,3io avant lèse, cxi.vm-CLXXix; vient ensuite une traduction latine par Joachim Perionius; les deux ouvrages sont dédiés à Nicolas Mallar, théologien de l'Église de Paris. Cotelier publia une nouvelle édition d'après les mss. de Paris, et ajouta le *Martyre de saint Clémentetle* récitd'Éphrem *sur un miracle opéré par saint Clément, loc. cit.,* p. 747-844. L'édition des Pères apostoliques de Cotelier fut plusieurs fois reproduite, en particulier *P. G.,* t. n, col. 469-645. A. R. M. Dressel publia enfin une nouvelle édition de *VEpitome n,* d'après des mss. de Rome, et y ajouta pour la première lois *ÏEpitome t,* utilisé par Cotelier, en particulier d'après le ms. de Paris 804 (aujourd'hui 1463), mais non publié encore *: Clementinorum epitomæ duæ altera edita correctior inedita altera,* Leipzig, 1859; à la fin de cet ouvrage, p. 247-331, on trouve de nombreuses notes critiques de Fr. Wieseler sur le texte grec des Homélies. Tischendorf avait publié quelques extraits de deux mss. de *VEpitome i,* dans *Anecdota sacra et profana,* Leipzig. 1855, utilisés depuis par Dressel et reproduits, *P. G.,* t. Π, col. 1279-1292. Un fragment de *VEpitome n* a été édité par A. d'Alês, d'après le ms. grec, Suppl. 1000, de la Bibliothèque nationale de Paris, dans la *Revue des études grecques,* 1905, t. xvm, p. 211-223.

La version syriaque des Récognitions tut publiée par Paul de Lagarde, *Clementis Romani Recognitiones syriace,* Leipzig, 1861, avec une concordance des textes, p. vi-vn. — Les *Épitome* arabes avec le martyre de Clément et la prédication de Pierre furent publiés par M** M. D. Gibson, *Studia sinaiticu,* η. 5, Londres. 1896. Les témoignages anciens relatifs aux Récognitions et aux Homélies sont reproduits. *P. G.,* t. i, col. 1157-1172; t. ir, col. 9-12, et dans Harnack, *Altchristliche Litteratur. Die Ueberlieferung,* p. 219-229: en particulier les citations faites par le pseudo-Jean Damascene, dans les *Sacra parallela,* ont été recueillies et commentées par K. Iloll, dans *Texte und Untersuchungen,* nouv. série. Leipzig, 1899, t. v, fasc. 2. J. E. Grabe a réuni aussi de nombreuses citations des écrits attribués à saint Pierre et à saint Clément, dans son *Spicilegium SS. Patrum,* Oxford, 1714, t. 1. p. 55-81, p. 254-302; cf. 305-311. Signalons enfin la savante étude de M. Ernst von Dobschütz, *Das Kcrygma Petri kristich untersucht, Texte und Untersuchungen.* Leipzig, 1893, t. xi. fuse. 1. Aucun des dix fragments conservés du Κή?»γμ« Πίτεου ne se retrouve textuellement dans les Clémentines, un seul (le 3* (cf. p. 32-33). correspond d'assez loin aux Récognitions, v, 20, ou aux Homélies, I. X, 16 ; par suite il est encore complètement hypothétique de regarder le Κήρυγμα Πίτβ'ζ-comme la source des Clémentines. On ne peut s'appuyer sur aucun fait. M. Robinson voyait dans le Κήρυγμα la source de l'Apologie d'Aristide, de Γ'Αληθή /.όγο; de Celse, de la lettre à Diognète et des vers sibyllins. Cf. Dobschütz, p. 80.

H. U. Meyboom a publié une traduction néerlandaise des Homélies et des Récognitions sur colonnes parallèles, en mettant en évidence ce qui est propre ou commun aux Homélies, aux Récognitions et aux Epitome grecs. Dans un second volume, il donne une élude fort détaillée de la littérature clémentine et ajoute une série de notes pour servir de commentaire aux textes qu'il a traduits. 2 in-8·, Groningue, 1904.

ll. Travaux. — Un trouvera l'ancienne littérature dans Fabricius, *Bibl. græca,* édit. Harles, t. vu, p. 24-32. et la récente dans Waitz, p. 376-378. Nous avons vu D. von Colin, art. *Clementina,* dans *Encyclopédie* de Ersch et Gruber, Leipzig, 1828; J. Lehmann, *Dic Klementinischen Schriften,* Gotha, 1869; R. A. Llpsius, *Die Quellen der romischen Petrussage,* Kiel, 1872; Funk, art. *Clementinen,* dans le *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1884; G. Frommberger, *De Simone Mago,* Breslau, 1886; Harnack, *Doymengeschichte, 2'* édit., Leipzig, 1894, p. 292-300; M. H. van Nés, *Het Niemue Testament in de Clementinen,* Amsterdam, 1887; l'auteur propose à la fin. p. 127-137, un certain nombre de corrections à l'édition de Paul de Lagarde; C. Bigg, *The Clementines Homilies,* dans *Studia biblica et ecclesiastica.* Oxford, 1890, p. 157-193: A. Harnack, *Die altchristliche Litteratur bis Eusebius. Die Ueberlieferung,* Leipzig, 1893, t. n, p. 212-231,322-327 ; *Die Chronologie,* Leipzig, 1904, t. n, p. 518-540; *Index ofthe noteworthy words and phrases found in the Clementine writings commonly call'd the Homilies of Clement,* Londres, 1893 (l'auteur est VV. Chawner); G. Uhlhorn, art. *Clementinen,* dans *Realencyclopiidie fur prut. Theol.,* Leipzig, 1898, t. iv; E. Preuschen, *Antilegomena,* Giessen, 1901 ; J. Bergmann, *Les éléments juifs dans les pseudo-Clémentines,* dans la *Revue des éludes juives,* Paris, 1903, t. xt.vi, p. 89-98; G. Kriiger, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* Fribourg-en-Brisgau, 1895,1897, p. 232-236; Bardenhewev, *Gesch. der altkirchlichen Literatur,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. i, p. 350-360; H. Waitz, *Die pseudoklemenlinen Homilien und* Re/w^niiionen,Leipzig. 1904, dans *Texte und Enters.,* t. xxv, fasc. 4. Nous avons cité d'après Uhlhorn : F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis,* Tubingue, 1835; A. Schliemann. *Die Klementinen,* Hambourg, 1844; A. Schwegler, *Das nachapustolische Zeitaller,* Tubingue, 1846, t. i; A. Hilgenfeld, *Die Klementinischen Rekognitionen und Homilien,* léna, 1848; G. Uhlhorn, *Die Homilien und Rekognitionen,* Gœttingue, 1854; J. Langen, *Die Klemensromane,* Gotha. 1890. Voir aussi A. Hilgenfeld. *Die Einleitungschriften der Pseudo-Clemcntinen,* dans *Zeitschrift fur wissenschaftliche Théologie,* Leipzig, 1904, t. xlviii, p. 21-72.; Id., *Pseudu-Clemens in moderner Façon, ibid.,* p. 545-567; Meyboom, *Het nieuwste over de Clementynen,* dans *Theol. Tydschrift,* 1904, p. 545-567; Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1965, t. i, p. 180-183.

II. L'Apocalypse de Pierre ou Clément. — Cet ouvrage conservé en arabe et en éthiopien est apparenté assez étroitement aux Récognitions, et il a l'avantage de nous montrer, dans sa première partie, comment une ancienne source syriaque, « La caverne des trésors, » a pu être transformée en apocryphe clémentin. L'ouvrage a déjà été signalé, d'après une rédaction arabe divisée en huit livres par Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. n, p. 508; t. m, p. 282; cf. Harnack, *Die allch. Lilt. Die l'eberlief.,* p. 780; puis, d'après une rédaction arabe divisée en 91 chapitres, par Gersdorf, *P. G.,* t. i. col. 1203. Harnack, *loc. cil.* La première partie de l'ouvrage arabe a été publiée par Bezold, *Die Schatzhôhle,* Leipzig, 1888 (à l'exception des premières pages), en face du texte syriaque correspondant. Cette même première partie, à l'exception des dernières pages, a été publiée el traduite en anglais sous le titre de *Kilab al Magall, or the book of the Rolls,* Londres, 1901, par Mœ® M. I). Gibson. La version éthiopienne a été analysée par A. Dillmann, cf. *Bericht über das Ælhiopische*

Buch Clementinischcr Schriften, dans *Nachrichten von der Georg. Augusls-Universilâl und der Kônigl. Gesell. der* lliss. *:u Gottingen,* 1858, p. 185-226, La première partie de l'ouvrage est une traduction, pour une part littérale, de la *Spelunca (die Schatzhôhle)* syriaque, écrit M. Bezold. Il s'ensuit que pour celte première partie, seule publiée, les deux ouvrages : 1° arabe en huit livres et éthiopien; 2° arabe en 91 chapitres, distingués par M. Harnack, *lue. cit.,* sous les n. 33, 35, semblent ne former qu'un seul ouvrage. Il u'en est peut-être pas de même de la suite,car M. Bezold, p. tx, indique de manière plus particulière, comme source du « Clément » éthiopien, le ms. arabe n. xxxtx du Vatican.

1° D'après M. Dillmann, l'ouvrage éthiopien, qui comprend sept livres, se divise en deux parties. Dans la Ire (I. I, II), Pierre raconte à Clément la création et la naissance de la sainte Vierge avec l'histoire du. monde jusqu'à .loram, tandis que la *Spelunca* et l'ouvrage arabe divisé en 91 chapitres vont jusqu'à la naissance de la sainte Vierge. Pierre raconte ensuite à Clément ce que le Christ lui a appris sur les secrets du ciel et l'avenir, sur la création du ciel et de la terre, la Trinité, les ordres des anges, la Jérusalem céleste, le paradis, la création des anges, leur aspect, la chute de Satan, l'avenir du christianisme sur la terre; il remet à plus tard de raconter ce qui arrivera à la résurrection; il énumère 70 hérésies de Simon le Magicien à Apollinaire. Il y a une relation entre les matières de cette première partie et les Récognitions, t, 22, 27 sq. Nous lisons en effet : *Cumque hæc dixisset exponere mihi singula de his, quæ in quæslione esse ridebantur legis capitulis eæpit, ab initio creaturæ usque ad id temporis, quo ad eum Cæsaream devolutus sum... Meministi, o amice Clemens, quæ mihi fuerit de æterno steculo ac finem nesciente, narratio?* (i, 22)... *Exposuisti per ordinem, a principio mundi usque ad praesens tempus consequentiam rerum, et si placet, possum memoriter (ail Clemens] universa retexere (t, 25)... Propter quod eo magis repetamus quæ dicta sunt, el confirmemus ea in corde tuo; id est, quomodo vel a quo factus sil mundus ut tendamus ad amicitiam conditoris... lireviler ergo tibi hæc eadem firmioris causa memoriæ retexemus,* i, 26. Après quoi saint Pierre résume à nouveau, dit-il, la création et l'histoire sainte jusqu'à son arrivée à Césarée. Il semble donc que l'ouvrage arabe ou éthiopien *est* ou plutôt *se donne pour* le premier récit de saint Pierre à saint Clément, celui-là même qu'il s'est borné à résumer ensuite *firmioris causa memoriæ* dans les Récognitions. Dans la II" partie qui traite des lois et de l'ordre de l'Église chrétienne, saint Pierre donne à saint Clément les ordonnances qu'il doit transmettre aux métropolitains, aux évêques, etc., lui trace les devoirs des prélats et des clercs et lui dicte une foule de règles particulières et de canons pénitentiels. Cette II« partie se rapprocherait donc plutôt de la Didascalie. Cependant les Récognitions y tiennent aussi leur place, car on trouve vers la lin, dit M. Dillmann, la fuite de Simon le Magicien à Rome et sa chute devant saint Pierre. L'ouvrage est d'ailleurs plein de répétitions, el a dû être écrit en Egypte, de 750 à 760, car, sous sa forme actuelle, il décrit la puissance de l'islam.

2» L'ouvrage arabe intitulé « Apocalypse de saint Pierre ». d'après le *Catalogue des mss. arabes de Paris,* 1883-1895, p. 18-19, est mieux connu que l'ouvrage éthiopien, car la première partie a été éditée par M. Bezold et par Mm« Gibson; de plus, la plupart des titres des 91 chapitres sont reproduits el traduits dans le *Catalogue des mss. arabes,* de la bibliothèque Bodléenne. par M. Nicoll, Oxford, 1821, t. Il, p. 49. Nous noterons que le litre varie. Le ms. 76 de Paris porte au haut de chaque page le titre « Clément » comme l'éthiopien ; le ms. 77 porte en tête: « Ceei est un des livres de l-mut Clément,disciple de Simon Pierre,chefdes apôtres... C'est un des livres réservés que saint Clément ordonna de cacher au vulgaire. Il est appelé lûtàb-al-Madjàll, c'est-à-dire feuillets pleins de mystères, el renferme beaucoup d'idées, les unes profondes, les autres claires, touchant les mystères que Noire-Seigneur et Dieu et Sauveur, Jésus le Messie, avait fait connaître à im'oûn-al-Safa Petros et à son disciple Yaq'oûb (saint Jacques). Ceux-ci traitèrent des choses qui eurent lieu depuis la création et de ce qui arrivera jusqu'à la lin des temps; ils parlèrent de la seconde venue de noire Dieu et Seigneur Jésus-Christ, el de ce que feront les hommes vertueux el les méchants. C'est le livre qui, depuis le temps des saints apôtres, resta caché à Nicosie, ville de Pile de Chypre. » D'après la notice qui ligure en tête du ms. 76. le ms. était conservé à Chypre « dans la demeure d'un évêque ». Comme on le voit, le titre el la préface rattachent étroitement cet ouvrage à la lettre de saint Pierre à saint Jacques, */'. G.,* t. il, col. 25-32, et aux enseignements prêtés à saint Pierre par le Ier livre des Récognitions dans les passages que nous venons de citer. Ce fait est d'autant plus remarquable que le « Clément «serait d'origine arabe et que la lettre de saint Pierre à saint Jacques et les Récognitions n'ont pas été traduites en arabe à notre connaissance, car on ne peut regarder comme une traduction les courts résumés publiés par M“» D. Gibson. En 956-957, Masoudi mentionne ce « livre de Clément » et ajoute que beaucoup de chrétiens n'admettent pas son authenticité. Cf. *Notices et extraits des mss.,* Paris, 1810, t. vin, p. 140, 177.

Dans la Ire partie, l'auteur arabe reprend la *Spelunca* syriaque attribuée à saint Ephrem, et la fait précéder d'une courte introduction. Gibson, p. 1-3, dans laquelle saint Clément nous apprend qu'il s'est attaché à saint Pierre ainsi que ses deux frères Faustus et Faustinos; vingt ans plus tard, saint Pierre lui a révélé, ainsi qu a son père et à sa mère Métrodora, les mystères que lui avait confiés N. S. Jésus-Christ sur le montdes Oliviers. Deux questions surtout préoccupent saint Clément; il voudrait connaître les événements depuis le commencement du monde, afin que les Juifs ne puissent pas lui reprocher de ne pas connaître leur loi; il voudrait aussi apprendre la généalogie de la sainte Vierge; l'auteur insère ensuite la *Spelunca* qui répond bien à ces deux questions, car elle résume la Bible depuis la création jusqu'à la naissance de la sainte Vierge dont elle ajoute ensuite la généalogie, p. 56-58. De place en place, pour mieux démarquer l'ouvrage, l'auteur introduit la locution : « ô mon (ils Clément, » cl', p. 40, 42, 45, 47, tandis que le syriaque porte simplement : « ô frère selon la loi » (M. Bezold traduit à tort par : ô frère Némésius i. Nous avons donc là un intéressant exemple de la constitution d'un apocryphe clêinentin à l'aide d'un ancii n écrit. La publication de Mm« I). Gibson s'arrête au c. xxt, celle de Bezold s'étend un peu plus loin, les autres chapitres (xxtl-XCl) traitent de la naissance de N.-S. Jésus-Christ et de sa vie (xxn-xxtv), puis des mystères cachés : la Trinité, la création, les ordres des anges (xxvi-xxvm). Viennent plus loin des passages apocalyptiques concernant les rois, les peuples et diverses calamités qui les atteindront (xi.vi-1.), etc. Le c. t.xxxvin est consacré aux disciples Festus et Feslinianus. Par simple suppression d'un point ces noms propres peuvent être lus dans l'arabe Constant et Constantin. Le nern de Mallidia est devenu Métrodia et le ms. 76 de Paris, fol. 112, a rétabli en marge : Métrodora, qui est la leçon de la version syriaque des Récognitions.

Ces quelques détails sur des ouvrages dont la moindre partie seule a été publiée suffisent pour montrer qu'hs se rattachent au ycle des apocryphes clémentine et qu'ils réservent encore maints sujets d'études pour déterminer leurs sources et l'époque «le la composition de l'ouvrage définitif (VIII· siècle) et de ses sources. Non-croyons — sans avoir pu contrôler cette idée qui repose

seulement sur les analyses, sur le fragment publié par M'"" Gibson et sur les mss. de Paris — que les trois rédactions mentionnées plus haut : l'éthiopien, l'arabe divisé en huit livres et l'arabe divisé en 91 chapitres ne forment qu'un seul et même ouvrage. Il reste à les publier, à voir dans quelle mesure les détails peuvent différer et à chercher laquelle des trois divisions a le plus de chance d'être primitive.

111. Autres apocryphes ci.émentins. — z. *les lettres aux vierges.* — 1° *Généralités.* — La version syriaque de ces lettres est conservée dans un ms. unique écrit près de Mardin en 1470; elle fut publiée pour la première fois par .I. Wetstein en 1752, puis rééditée par Gallandi et Migne avec de nombreuses fautes, enfin par Beelen, Louvain, 1856. De plus, elle fut traduite en allemand par P. Zingerle; en français par Ma· Clément Villecourt, évêque de la Kochelle et de Saintes, et enfin en latin parM. Funk, *Paires aposlolici,* Tubingue,1881, t. n, p. i-vn, 1-27.

Ces lettres sont visées par saint Épiphane, *Hær.,* xxx, 15, *P. G.,* t. xi.i, col. 429, et saint Jérôme, *Contra Jovin.,* i, 12, *P. L.,* t. xxm, col. 228; la première est citée vers -457 par Timothée d'Alexandrie. Cette citation traduite en syriaque est conservée dans un ms. du vi« siècle. Des fragments grecs ont été insérés par Antiochus, moine de Saint-Sabas, dans ses *Pandectes,* vers l'an 620. Cf. Cotterill, *Modem Criticism and Clement's epp. to virgins,* Edimbourg, 1884, p. 115-126. Tous ces auteurs attribuent les lettres à saint Clément de Rome. Enfin, Marouta, évêque de Maiphercat, dans son esquisse de l'histoire du monachisme, mentionne au commencement du v·siècle « la lettre » de Clément aux vierges; il y reconnut un fragment de l'histoire ancienne du monachisme et il ajoute qu'elle était adressée à Denys l'Aréopagite.

2· *Analyse.* — La première lettre est plutôt théorique; elle enseigne ce que l'on doit faire; la seconde est plutôt pratique; elle raconte ce que fait l'auteur dans diverses conjonctures et ce qu'ont fait les patriarches. Nous renvoyons à la division en chapitres introduite par Wetstein et reproduite dans les autres éditions.

1'· lettre. — Il ne suffit pas du nom de vierge, il faut la foi et les œuvres (n); le nom sans les œuvres ne peut pas introduire au ciel, car c'est aux fruits qu'on reconnaît l'arbre (ni). Il faut renoncer au monde et s'arracher à tous les plaisirs du corps sans se borner à renoncer au seul : *Crescite et multiplicamini* (iv); louange de la virginité (vi); devoirs des vierges (vm), l'auteur doit retracer ces devoirs â cause des hommes qui demeurent avec les vierges sous prétexte de piété, qui voyagent avec elles dans les déserts, qui vont les trouver dans leur demeure sous prétexte de les visiter, de lire les saintes Écritures, de les exorciser ou de les instruire (x) ; ce sont des oisifs semblables aux veuves qui vont de maison en maison pour causer, ils enseignent ce qu'ils ne connaissent pas (xi). Cependant l'auteur ne condamne que les abus et il termine en disant qu'il est bien d'aller enseigner lorsqu'on en est capable (xi), comme de visiter les veuves et les orphelins et surtout ceux qui ont beaucoup d'enfants et les malades (xn); il est bien aussi de ne pas envier le prochain, de faire avec piété les œuvres du Seigneur et d'imiter ceux qui ont bien agi (xm).

11« lettre. — L'auteur apprend à ses correspondants comment on agit dans le pays où il est : on n'habite pas avec les vierges, on ne mange pas avec elles; si l'on se trouve dans un pays où il y a des frères, on entre chez l'un d'eux, on y convoque les autres et on les instruit (i); s'il est trop tard pour rentrer chez soi et si les frères insistent, on veille avec eux, puis on se retire chez un hommesaint (consacré à Dieu?) et on n'admet là aucune femme, ni vierge, ni mariée, ni vieille, ni consacrée à Dieu, ni servante chrétienne ou païenne (il); dans un endroit où tous les hommes sont mariés on peut y rester aussi, mais on doit les avertir que l'on ne mange pas avec les femmes, que l'on ne couche pas où elles dorment (m); dans un endroit ou il n'y a pas de chrétiens mais seulement des chrétiennes, on les réunit, on les exhorte au bien, on leur lit la sainte Écriture, puis on demande à une personne âgée de trouver une demeure où n'entrera aucune femme (iv); dans un endroit où il n'y a qu'une femme chrétienne, on ne doit pas s'arrêter ni lire les saintes Écritures (v); dans un endroit où il n'y a que des païens, on se conduira de manière à les édifier, mais on n'y chantera pas et on n'y lira pas les saintes Ecritures (vi). Viennent ensuite les exemples des patriarches : de Joseph (vm), de Samson ix), de David (x), d'Ammon et Thamar (xi); de Salomon (xn); de Suzanne (xm), des prophètes et des apôtres (xiv), de N. S. Jésus-Christ (xv). L'auteur conclut : « Nous vous demandons, à vous qui êtes nos frères dans le Seigneur, d'observer tous cela chez vous comme (nous le faisons) chez nous... Celui qui veut vraiment conserver la chasteté nous écoute, et la vierge qui veut vraiment conserver la virginité nous écoute, mais celle qui ne conserve pas en vérité la chasteté ne nous écoute pas. »

3« *Théories littéraires.* — Nous trouvons encore ici les théories opposées défendues avec une égale conviction. Le premier éditeur, Wetstein, puis Mar de Villecourt et Beelen regardent ces lettres comme un écrit authentique de saint Clément de Rome; ils réfutent les adversaires et abondent en arguments extrinsèques et intrinsèques en faveur de leur opinion. D'autres, bien plus nombreux, n'admettent pas l'authenticité des lettres, mais ne s'accordent pas d'ailleurs sur l'époque et le lieu de leur composition. Citons parmi les derniers et les principaux MM. Funk, Cotterill, Bardenhewer, Krüger, Uhlhorn et Harnack. M.Funk fait remarquer que l'auteur des lettres introduit, sans en faire mention expresse, les passages de l'Écriture, et utilise tout le Nouveau Testament, tandis que saint Clément mentionne les livres qu'il cite et ne cite que quelques livres du Nouveau Testament; d'ailleurs, leur style est différent, les ressemblances signalées par Beelen ne portent que sur des lieux communs; enfin les désordres signalés supposent un relâchement et une époque assez tardive. Les lettres n'ont pas été écrites avant le lit· siècle et sont peut-être du commencement du iv«. M. Cotterill a imaginé qu'elles avaient pu être composées au moyen âge pour correspondre aux mentions de saint Epiphane et de saint Jérôme; cette théorie qui renverse le problème ne mérite pas de retenir l'attention. M. Harnack suppose que les deux lettres n'ont pas pu être écrites avant le commencement du ni· siècle ni longtemps après. D'après lui, leur date de composition pourrait été portée avec grande vraisemblance dans les dix premières années du m· siècle. De plus, à l'origine, les deux lettres n'en formaient qu'une, car la première n'a pas de finale et la seconde manque *d'Incipil.* Macula mentionne aussi « la lettre » et non σ les lettres » de Clément; d'ailleurs, elles ne portaient pas le nom de Clément, car rien dans le contenu n'indique qu'on ait voulu le faire passer pour le rédacteur. Mais plus tard, cette lettre fut divisée en deux pour tenir, à la fin des Bibles, la place des deux lettres de saint Clément aux Corinthiens; c'est sans doute à cette occasion qu'on ajouta le titre : « Lettres du bienheureux Clément, disciple de l'apôtre Pierre. » Cette dernière modification a vraisemblablement été faite après Eusébe, qui ne mentionne pas ces lettres, et se rattache peut-être aux nombreux faux commis en Palestine vers 360 (pseudo-Ignace, Constitutions pseudo-apostoliques). D'autres tiennent qu'elles ont été attribuées à saint Clément par le compositeur lui-rnéme, car le silence d'Eusèbe prouve seu-

lement qu'il ne connaissait pas cet écrit ou n'en avait plus souvenance au moment où il écrivait son Histoire ecclésiastique. Westcott place leur composition au n« siècle. Leur lieu d'origine serait la Syrie ou la Palestine, car saint Épiphane, saint Jérôme et Maruta ont pu les connaître dans ces pays; d'ailleurs c'est dans l'Eglise syrienne qu'elles ont été ajoutées à la fin de la Bible et utilisées. Nous ferons remarquer ici que ces lettres, écrites en grec, distinguent très nettement le pays d'origine du pays de destination, l'auteur oppose le premier au second ; la Syrie pourrait donc n'étre que le pays de destination des lettres. Encore ne faut-il pas confondre le pays qui conserve une traduction d'un écrit avec le pays qui l'a vu naître ou l'a reçu, sinon l'Éthiopie serait le pays d'origine ou de destination du livre d'Hénoch, de la Petite Genèse et de tous les ouvrages conservés seulement dans une traduction éthiopienne.

En somme, ces deux lettres, qui pouvaient à l'origine n'en faire qu'une, ont été écrites en grec à une époque très ancienne, car elles supposent qu'il n'existe pas encore de monastère proprement dit, les vierges et les personnes consacrées à Dieu continuant d'habiter leurs propres demeures. Les prédicateurs vont encore de village en village pour prêcher et lire les Écritures. Cf. *Didachè,* c. xi-xiti.

Les abus de cohabitation visés par notre auteur sur lesquels on s'appuie en général pour rajeunir son œuvre nous semblent prouver plutôt son antiquité. Car de tels abus dérivent si directement de la nature humaine qu'ils ont existé de tout temps; c'est assez tard qu'à l'aide de règlements positifs et de pénalités, on a pu les faire disparaître plus ou moins provisoirement. Le c. xv de la Didascalie est déjà consacré aux fausses veuves dont l'unique occupation consiste à interroger, à errer, à mendier et à jalouser leurs voisines. Cf. *Épilres aux vierges,* i. 10-12. Lucien de Samosate a décrit à la fin du n· siècle des abus plus criants encore; des prédicants écrivaient (inventaient) des livres (saints), en imposaient aux veuves et aux orphelins par des dehors pieux et en profitaient pour amasser de l'argent. Cf. *Sur la mort de Peregrinos.* Enfin saint Paul lui-méme, après un passage (U Tim., ni. 2-5) qui semble visé dans la première Epitre aux vierges, c. vin, ajoute : *Ex his enim stint qui penetrant domos et captivas ducunt mulierculas oneratas peccalis quæ ducuntur variis desideriis.* II Tim.. Ill, 6. Ailleurs, il réclame pour lui comme pour les autres apôtres la faculté de se faire accompagner d'une « femme sœur ». I Cor., ix. 5-6. C'est donc dès les temps apostoliques qu'il y eut des controverses au sujet des relations entre les predicants et les « sœurs », et la critique interne permet de placer ces lettres au il· siècle aussi bien qu'au ni·. Elles furent écrites par un predicant qui habitait un pays de rigide observance (l'Occident? l'Égypte?) pour gagner à son genre de vie les habitants de la Syrie ou de la Palestine, car il oppose en plusieurs endroits, cf. n, 1, 16, sa manière d'agir à celle de ses correspondants, à moins d'admettre — car le champ des hypothèses est illimité — que ces détails eux-mêmes ne constituent qu'un faux de plus et que l'écrit a été composé en Syrie ou en Palestine par le *Peregrinos* de Lucien de Samosate ou par un de ses émules pour étonner ses auditeurs et pour capter ainsi plus sûrement leur admiration et leur confiance.

I. Editions. — La première édition fut publiée avec une traduction latine, par J. Wetstein : Ouæ *epistolæ S. Clementis Romani, discipuli Petri apostoli, quas ex codice manuscripto Xvvi Testamenti syriaci nunc primum erutas, cum versione latina apposita...,* Leyde, 1752. Cette traduction latine fut reproduite par Mansi, *Concit.,* t. 1, col. 144-156, et, avec le texte syriaque, par Gallandi, *Bibi. vet. Patrum,* t. 1. Elles furent traduites à nouveau par Zingerle, *Pie ztvei Briefe des lieiligen Ktcmens von Rom an die Jungfrauen,* Vienne, 1827, et par M·· Clément Villecourt, *Les deux Èpitres aux vierges de S. Clément Romain, disciple de S. Pierre,* avec une dissertation qui en établit l'authenticité, Paris, 1853. Migne réédita le texte syriaque d'après Gallandi avec les dissertations et la traduction latine de M*' C. Villecourt, *P. G.,* t. 1, col. 349-452. Enfin J. Th. Beelen publia : *Sancti Patris nostri Clementis Romani epistolæ binæ de virginitate,* in-4·, Louvain. 1856. Co ·.olume forme un véritable monument littéraire. Après de longs prolégomènes, il édile le texte syriaque d'après une collation soignée du manuscrit et y ajoute une nouvelle traduction latine, p. 1-113. H reproduit ensuite le texte syriaque muni de points voyelles avec de nombreuses notes grammaticales, p. 115-214. Enfin il réimprime sur pages parallèles les traductions de Wetstein et de Zingerle, p. 216-293. Viennent encore quelques fragments exégétiques tirés du ms. de la Bible qui a conservé les deux lettres de Clément, des index et un erratum, p. 295-329.

II. Travaux. — Funk, *Opera Patrum apostolorum,* Tubinguo, 1881, t. It, Introduction, p. l-vit, et traduction latino, p. 1-27; Id., *Patres apostolici,* 2· édit., Tubingue, 1901, t. n, p. i-vnt, Lxt-t.xviit, 1-27; A. Harnack, *Sitzungsberichte der Ak. der IViss. zu Berlin,* phil. hist. Classe, Berlin, 1891, p. 361-385; *Die altchristliche Litteratur. Die Ueberlieferung,* Leipzig, 1893, p. 518-519; *Die Chronologie,* Leipzig, 1904, t. n, p. 133-135; J.-B. Lightfoot, S. *Clement of Rome,* t. l, p. 407-414; G. Kriiger, *Geschichte der altchristtichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten,* Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 226-227; Uhlhorn. *Realencycl. fiir prot. Theol.,* Leipzig, 1898, t. IV, p. 170-171 ; O. Bardenhewer, *Geschichte der alticirchl. Literatur,* Fribourg-en-Brisgau. 1902, t. t, p. 113-118, On trouvera toute l'ancienne littérature dans Beelen.

il. les lettres décrétales. — Ces lettres, au nombre de cinq, ont été publiées dans les divers recueils de droit canon et *P. G.,* t. i, col. 459-508. La première, adressée à Jacques, frère du Seigneur, n'est autre que la lettre déjà décrite en tête des Homélies clémentines qui a été interpolée « par Isidore Mercator ou plutôt par un auteur beaucoup plus ancien », *P. G.,* t. i, col. 463, et allongée d'un long appendice, col. 472-484, qui aurait été ajouté vers l'an 800. *Ibid.,* col. 471, note 12. C'est cet appendice, depuis *Prenitemini, inquit, et verant agite pænitenliam,* col. 472, que Le Fèvre d'Étaples a rejeté à la fin de son édition des Récognitions, sous le titre de : *Complementum epistola* (sic) *Clementis.* Voir col. 20-4. La seconde lettre, adressée aussi à Jacques, frère du Seigneur, est intitulée : *De sacratis veslibus et vasis,* ou encore : *De sacramentis Ecclesiæ.* Elle traite, en elfet, dans la première partie, de la conservation et de l'administration de la sainte eucharistie, des soins à donner aux vases sacrés, etc. La troisième lettre, qui aurait été traduite du grec par Rufin, est adressée aux évêques, aux prêtres, aux diacres, etc., sur l'office du prêtre et des clercs. Dans cette lettre et dans les deux suivantes, on trouve un grand nombre de passages parallèles aux Récognitions, et parfois les mêmes termes. Citons le baptême au nom *trime beatitudinis,* col. 493, la théorie du vrai prophète, col. 494, etc.; cf. col. 495, note 38; col. 497, n. 58. Il semble donc que ces trois dernières lettres aient été tirées en partie des Récognitions pour justifier leur titre dans une certaine mesure. Dans la quatrième lettre adressée à ses disciples Jules et Julien et aux nations, saint Clément est censé exhorter ses correspondants, tombés dans l'erreur, à revenir à la vérité, il leur donne divers enseignements sur la séparation des fidèles et de leurs parents infidèles, sur le baptême, la confirmation, le mariage. La cinquième lettre adressée à saint Jacques et aux habitants de Jérusalem leur recommande la vie commune et leur rappelle qu'ils doivent demander à la tradition le sens des passages de l'Écriture.

Ces lettres sont donc remplies de préceptes excellents; on a admis longtemps leur authenticité; Turrianus en particulier l'a vivement défendue. Cf. *Adversus Magdeb, cenluriatores pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus libri quinque,* Florence, 1572. A l'exception de la moitié de la première lettre qui existe en grec et qui est relativement ancienne, ce recueil a toute chance

d'avoir été compilé assez tard. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'il n'y ait pas eu encore d'autres lettres attribuées â saint Clément, car on trouve une citation d'une « neuvième lettre » de Clément qui ne se retrouve pas dans celles qui nous restent. Cf. Harnack, *AUchr, LUI. Die Ueberlief.,* p. 778.

On consultera, au sujet des lettres décrétales, les Corpus et les histoires du droit canon; Maassen en particulier donne la liste des collections qui contiennent les lettres i et ti, *Geschichte der Quelle» unit der l.iterntur des can. Hechts im Abendlande,* Graz, 1810, 1.1, p. 410-411.

m. DEUX APOcnrPBES ÉTHIOPIENS. — Peut-être trouvera-t-on de nouveaux apocryphes relatifs à saint Clément. Nous pouvons en signaler deux qui sont encore à identifier, l'un ligure dans les manuscrits éthiopiens à la fin du *Testante»him D. N. ./. C.* Voir t. il, col. 1616. D'après M. l'abbé Guerrier, professeur à Notre-Dame de la Roche (Rhône), le commencement est une apocalypse très voisine de l'apocalypse du *Testamentum ;* puis les apôtres, presque tous nommés, écrivent « à l'Eglise d'Orienl, à l'Arabie et à l'Occident » les révélations et les enseignements de Notre-Seigneur; le morceau se termine ainsi : « Est achevé le Testament de N.-S. J.-C. dans sa paix, dans les siècles des siècles. Amen. » C'est donc aussi un Testament et l'on devra chercher s'il ne dérive pas du Testament donné aux apôtres par Notre-Seigneur sur le mont des Oliviers conservé dans plusieurs manuscrits carchoumis de la Bibliothèque nationale, n. 194, 20»; n. 232, 3» et 9".

Le second fait suite au précédent dans le ms. d'Abbadie, n. 51. Cf. *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant á Antoine d'Abbadie,* Paris, 1859, p. 62, notes 3 et 4. D'après une analyse que nous devons à M. l'abbé F. Martin, professeur à l'institut catholique de Paris, cet écrit traite d'abord du second avènement du Christ et de la résurrection des morts : « Ceux qui sont du Christ lui demandent de leur indiquer les signes de son avènement et de la lin du monde pour qu'ils les fassent connaître à ceux qui viendront après eux et qu'ils les convertissent au christianisme. Le Christ répond : Beaucoup viendront et diront : ,le suis le Christ. Ne les croyez pas. .le viendrai comme l'éclair qui parait de l'Orient à l'Occident; ma croix me précédera... Le Christ intercédera auprès de son Père pour les pécheurs; il ne faut pas leur révéler ce mystère de crainte qu'ils ne comptent sur la miséricorde divine et n'en profitent pour pécher. Le Christ a révélé ce mystère à son disciple Pierre, lequel l'a révélé à son tour à son disciple Clément. » Vient ensuite le mystère grand et secret sur la condamnation des pécheurs, demandé par saint Pierre à Notre-Seigneur à cause de sa miséricorde pour Adam, qui semble encore un mélange de récits scripturaires, d'interprétations personnelles à l'auteur et de passages apocalyptiques et eschalologiques. Cet ouvrage serait à rapprocher du Clément éthiopien et arabe. Il est évidemment de peu d'importance, mais il n'en est pas moins nécessaire qu'il soit publié pour nous faire connaître toute la littérature clémentine, car les plus mauvais ouvrages peuvent reposer sur quelques anciennes sources perdues ou peu connues et nous donner parfois de nouveaux aperçus sur les autres apocryphes qui leur sont apparentés.

F. Nau.

CLÉOBIUS, IO.εόβιο , gnostique de la première moitié du π· siècle. Saint Irénée ne compte pas ce personnage parmi les gnostiques qu'il combat; et c'est pour cela, sans doute, que ni Tertullien ni l'auteur des *Philosophoumena,* qui en dépendent, n'en parlent pas davantage. En revanche, il en est question dans un fragment d'Hégésippe, conservé par Eusèbe, *II. E.,* iv, 22, *P. G.,* t. xx, col. 380. Hégésippe range, en effet, parmi les hérésies juives des premiers temps du christianisme celle des cléobiens et nomme Cléobios entre Simon et Dosithée. D'autre part, l'auteur des *Constitutions apostoliques,* mettant à profil le récit des *Clémentines* sur les relations qui existaient entre Simon et Dosithée, signale les cléobiens comme disciples de Dosithée. *Const, apost.,* vi, 8, *P. G.,* t. i, col. 924. Il remarque en outre que Simon, Cléobius et leurs partisans ont fabriqué de nombreux apocryphes, VI, 16, col. 949.

L'interpolaleur des lettres de saint Ignace énumère, comme les *Constitutions apostoliques,* la série des premiers gnostiques; mais il y glisse le nom de Théodote, auquel il joint celui de Cléobulos. Ad *Trail.,* xi, 3, Funk, *Patres aposlolici,* Tubingue, 1901, t. n, p. 74; Lightfoot, *The apostolic Fathers,* Londres, 1885, part. Il, t. n, sect, n, p. 746. « Fuyez, est-il dit, Simon, Ménandre, Basilide et toute leur séquelle... Fuyez les nicolaïtes... Fuyez aussi les successeurs de ces impies, Théodote et Cléobule. »

Faut-il identifier ce Cléobule avec Çléobius? Oui, d'après saint Epiphane, qui n'hésite pas à voir ce Cléobule dans le Cléobios d'Hégésippe et lui attribue les mêmes opinions que celles de Théodote. Il le range parmi les hérétiques qui prétendaient que Jésus-Christ n'avait été qu'un homme. *User.,* Ll, 6, *P. G.,* t. xi.l, col. 897. Si l'identification, proposée par Épiphane, provient de la connaissance du pseudo-Ignace. ce serait là la plus ancienne attestation de l'existence des lettres interpolées de l'évêque d'Antioche.

Au v» siècle, Théodoret ne fait que reproduire Ilégésippe : il cite Cléobios, *Uter, fab.,* n. proh, *P. G.,* t. lxxxhi, coi. 388; il appelle sa secte, la secte des cléobaniens. *Ibid.,* i, 1, col. 345. Enfin on trouve le nom de ce gnostique sous la forme de Cléonius dans l'auteur de *VOpus imperfectum* sur saint Matthieu, homil. xi.vm, n. 5, *P. G.,l.* Lvt, col. 901, mis probablement pour Cléovius, Κλεὀὀιο , selon la conjecture de Cotelier. *P. G.,* I. I, col. 923, note.

A ne retenir que l'information d'Hégésippe et des *Constitutions apostoliques,* on voit que Cléobiusa formé une secte plus ou moins apparentée avec les sectes gnostiques, sorties du judaïsme, qu'il a été en relation avec Simon et Dosithée, et c'est tout ce que l'on en peut dire. I-a pseudo-épilre des Corinthiens à saint Paul le montre se rendant à Corinthe avec Simon pour y détruire la foi des fidèles. Cf. Rink, *Das Sendschreiben der Korinther an Paulus,* p. 228.

Smith et Wace, *Dictionary of Christian biography,* Londres, 1877. t. i, p. 578: U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2· édit., t. i, col. 956; *Topo-bibliographie,* p. 729.

G. Bareille.

CLÉOPAS Denys, théologien grec, né â Constantinople en 1816. En 1830, il se rendit en Palestine et y resta trois ans au service de Méthode, patriarche d'Antioche (1823-1850), et de Théodose, archevêque de Gaza. Il émigra ensuite au monastère de Saint-Athanase auprès de Salonique et y prit l'habit religieux. Prêtre en 1839, étudiant à Athènes en 1842, et trois ans plus tard, aux universités de Berlin et de Leipzig, il retourna à Jérusalem, ses études achevées, et s'y adonna à l'enseignement. Sous Cyrille II, patriarche grec de Jérusalem (1845-1872), il joua un rôle prépondérant dans la fondation de l'école théologique grecque du monastère de la Sainte-Croix, qui fut ouverte en 1855. Il en rédigea même le premier règlement (κανονισμὸ), et en fut le premier recteur. Nommé archimandrite, après sept ans de professorat, il enseigna la théologie à l'université d'Athènes, et mourut à Constantinople le 6 mai 1861. On a de lui : 1° Ἐπίκρισι χωρίων τινών ἐκ τοῦ περί των ὁ ἑρμηνευτών συγγράμματο τοῦ Κ· Κωνσταντίνου Οικονόμου, Leipzig, 1846; 2» Plusieurs dissertations insérées dans ΓΕὐαγγεΙ.ικὸ Κήρυζ, 1857, t. t, p. 9-15,45-47,54-59, 137-141, 295-299, 376-382; 1859, p. 241-266; 3» Ερμηνεια ει του ρν' ψαλμου τοῦ προφητάνακτο Δαυίδ συντεὐε'ισα

ὑποτοΟ αοιδίμου Πατριάρχου των 'Ιεροσολύμων 'Ανθίμου, ἡ προτέτακται βιογραφία του συγγραφέω καί εισαγωγή ει τήν βίβλον των ψαλμών, 2 vol., Jérusalem, 185o; 4° ΤοΟ ἐν ἁγίοι πατρδ ἡμών Γρηγορίου 'Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκη του παλαμα, Ὁμιλίαι τεσσαράκοντα και μία ών προηγούνται δύο ίγκωμιαστικοι λόγοι Φιλόθεου και Νείλου Πατριάρχων Κωνσταντινουπόλεω , Jérusalem, 1857. Il est encore l'auteur du commentaire des catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, publié par Photios Alexandridès.

PhotiOS Alexandridès, Τά σωζομτ-α τοΠ άγ. Κυρίλλου τή Ἰιρουσαληµ, «ρό ζρχαΓα'/(ΐρόγραρα και τά δοκιμωτίρα τ«5ν Ικδόσιων άντιπαραοληΟίντα, Jérusalem, 1867, ρ. δ'-ζ'; 'Ημερολόγιου 'Ανατολή , Athènes, 1884, ρ. 320*321 : Ευαγγελικέ Κξρυ , 5'année. Athènes, 1861, p. 238-240; Kyrinkos, *Genchichts der Orientalisehen Kirchen,* Leipzig, 1902, p. 216; Chrys. Papadopoulo, Ἡ ἱερά μονή τοῦ Σταυροί καί ἡ iv αὔτη Οιολογική σχολή, Νία Χιών, 2' année. Jérusalem, 1905, ρ. 7II-738; Sokolov, *L'Eglise de Jérusalem,* dans *Pravoslavnaïa Bugoslui'skaia Entzilclopediia,* Saint-Pétersbourg, 1905, t. vi, col. 416.

A. Palmieri.

CLERCK Jean, prêtre catholique anglais, mort à Londres le 10 mai 1552. Il lit ses éludes à l'université d'Oxford et vint les terminer sur le continent où il acquit une grande connaissance des langues modernes cl du français en particulier. Après quelques années de voyages, il revint en Angleterre et fut secrélaire privé de Thomas, duc de Norfolk. Quoique vivant dans les temps difliciles de Henri VIII et d'Edouard VI, Jean Clerk se lint lidélemenl attaché à la fui catholique. Pour ce fait, il fut jeté à la Tour de Londres et, le 10 mai 1552, on le trouvait étranglé dans sa prison. Il a publié les ouvrages suivants : *Opusculum plane divinum de mortuorum resurrectione et extremo judicio, in quatuor libris succincte conscriptum latine, anglice, ilalice, gallice,* in-4», Londres, 1545; *Declarations of certain articles, with the recital of the capital errors against the same,* in-8», Londres, 1546.

J. Glllow, *Bibliographical dictionary of the english catholics,* 5 in-8*, Londres, 1885, t. t, p. 5C6.

B. Heurtebize.

CLERCS. — I. Nom et situation juridique. 11. Obligations. HI. Prohibitions spéciales.

I. Nom kt situation juridique. — La ligne de démarcation traditionnelle établie dans ('Église classe les fidèles en *clercs et en laïques.* Cette division correspond a la distinction de l'Eglise enseignante et enseignée, dirigeante et dirigée. Les protestants ont essayé de bouleverser cette notion hiérarchique, comme ils ont voulu dénaturer le caractère du sacrement de l'ordre. Leurs objections à ce sujet ont été réfutées par les théologiens orthodoxes; voir par exemple Petau, *Dogmata theologica,* I. Ill, *De hierarchia,* c. l-viu, Paris, 1867, t. vin, p. 1-51 ; et le concile de Trente a analhématisé leurs audacieuses affirmations, sess. XXIII, soit dans la partie doctrinale, c. ni, iv, soit dans les huit canons promulgués à la suite. On trouvera à l'article Hiérarchie la démonstration de celte distinction hiérarchique. Ici, on expose seulement la signification du nom et la situation juridique des clercs.

I» *Nom.* — Tandis que le nom de λαϊκό est employé déjà par saint Clément de Borne, 7 *Cor.,* xi., 5, Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingite, 1901, t. i, p. 150, pour désigner les simples Iidéles et les distinguer expressément des divers membres de la hiérarchie sacrée,les mots κλήρο; et κληρικό; ne se lisent pas chez les Pères apostoliques. Terlullien distingue dans l'ordre ecclésiastique les évêques des autres clercs. *De monogamia,* c. xn, *P. L.,* t. n, col. 947. Devenu inonlaniste, il nie même la distinction entre laïques et clercs. *De exhortatione castitatis,* c. vu, *ibid.,* col. 922. Origéne 7 253) oppose les clercs aux laïques au sens technique <le ces mots. *Ilomil.,* xi, *in Jer.,* n. 3, *P. G.,* t. xm, col. 369. Au iv' siècle, le nom de clercs est courant. Constantin, dans une lettre au proconsul Analinus, dit expressément que les ecclésiastiques, attachés au service des églises, sont communément nommés « clercs ». Eusèbe, *I/. E.,* I. X, c. vu, *P. G.,* t. xx, col. 893. Dans les canons 11, 12. 14, 15, dits des apôtres, Mansi, t. l, col. 32, ce nom est employé, ainsi que dans les canons I, 2, 19, du Ier concile de Nicée (325). Mansi, t. n, col. 668, 669, 677. Le traité *De singularitate clericorum,* attribué à saint Cyprien, *P. L.,* t. iv, col. 835-870, mais qui est du milieu du iv· siècle, emploie ce nom non seulement dans son titre, mais encore dans son texte. Saint Epiphane, *Epist. ad Joa. l'ierosol.,* n.1, *P. G.,* t. xi.ti, col. 379, parle de la dignité des clercs. Au IVe siècle donc, le nom de clercs était le nom générique des ministres inférieurs, y compris même les fossoyeurs. Toutefois, la qualification de clerc, sans désignation de l'ordre, est très rare dans les anciens monuments. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2· édit., Paris, 1877, p. 549, en cite cependant un exemple. Cl. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise,* part. I, I. II, c. xxxiv, édit. André, Bar-le-Duc, 1864, t. i, p. 524-528.

Ce nom de κλήρο , qui marquait la préséance des clercs sur les laïques, a été expliqué de deux façons différentes par les Pères de l'Eglise. Saint Jérôme a déclaré que les clercs étaient ainsi nommés, *vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors est, id est, pars clericorum est. Epist.,* lu, *ad Nepolianum,* c. v, *P. L.,* t. xxii, col. 531; cf. *Epist.,* lvii, n. 12, col. 578. Le saint docteur comparait ainsi les ministres ecclésiastiques aux prêtres et aux lévites de l'ancienne loi, qui n'avaient pas de part ni de possession en Israël, parce que le Seigneur lui-même était la part de leur liéritage. Num., xvm, 20; Josué, xm, 14, 33. Cette explication est devenue dominante, et il en est résulté qu'au pontifical romain, dans la bénédiction des tonsurés, on applique à ces prémices de la cléricature la parole du psalmiste : *Dominus pars hæredilalis mets et calicis mei; tu es qui restitues hteredilalem meant mihi.* Ps. xv, 5. Comme les lévites en Israël, les ministres ecclésiastiques sont spécialement appliqués au service du culte; ils sont constitués à part et n'ont d'autre partage que le Seigneur lui-même qu'ils servent et qui leur donne part aux fruits de l'autel. Tout en conservant cette interprétation et la comparaison avec l'ordre lévilique, saint Augustin a proposé une autre explication et il a vu dans le nom de clerc une allusion à l'élection de l'apôtre Matthias par le sort. Act., i, 20 : *Nam et cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinali, quia Matthias sorte electus est. Enar. in Ps. lxvii,* n. 19, *P. L.,* t. xxxvi, coi. 824. Saint Isidore de Séville a reproduit les deux explications, celle de saint Jérôme et celle de saint Augustin. *De ecclesiasticis of/iciis,* I. il, c. I, P. *L.,* t. lxxxiii, col. 777; cf. *Elym.,* I. VH, c. xn, n. 1, 2, P. *L.,* t. lxxxii, col. 290.

2° *Situation juridique.* — L'n texte du *Corpus juris,* attribué à saint Jérôme, caractérise en quelques traits incisifs, la situation juridique des laïques et des clercs: *Dis laids concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum judicare, causas agere, oblationes super altare apponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vitia lamen benefaciendo evitaverint.* Décret, part. H, causa XII, q. I. Voir Laïques. Celle des clercs est ainsi caractérisée au même chapitre du droit ecclésiastique: *Unum genus quod mancipatum divino officio et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit.* Cf. F. Ilallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquæ et novæ Ecclesiæ usu,* Proleg.,c. i, ll, 3' édit., Borne, 1749, t. i, p. 1-20.

Toutefois le titre de clerc a, dans le droit ecclésiastique, deux acceptions différentes qu'il importe de signa-

ler, en raison des conséquences juridiques qui en résultent. Il est pris dans le sens large et dans le sens strict.

Dans le chapitre du droit ancien qui indique la nomenclature des clercs, ni les tonsurés, ni les moines ne sont énumérés. *Generaliter autem clerici nuncupantur... ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolytus, subdiaconatus, diaconatus, presbyter, episcopus. Cleric.,* causa XI, q. i. Les tonsurés ne figuraient pas dans la cléricature, parce que la tonsure était considérée seulement comme une simple cérémonie, une candidature, une préparation aux ordres futurs. Voir Tonsure. Les moines, comme tels, n'ont jamais été comptés parmi les membres du clergé. *Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis,* disait l'antique législation, c. XL, *Generaliter.* Plus tard, néanmoins, les tonsurés furent admis aux privilèges de la cléricature; et les moines, appelés par les évêques à l'exercice du ministère paroissial, participèrent aux mêmes avantages, sous le nom de *clercs réguliers,* en opposition avec les *clercs séculiers,* destinés à vivre dans le siècle, en dehors des monastères.

Dès lors, dans sa signification *large,* le titre de clerc comprit même les tonsurés, et les lit bénéficier de tous les privilèges de l'ordre ecclésiastique. Les religieux, et même les religieuses, c. *De monialibus,* 33, *De sententia excommunicationis,* avec leurs sœurs converses, leurs novices, leurs tertiaires vivant dans certaines conditions prévues, Léon X, constit. *Dum inlra,* furent rangés dans la catégorie des clercs, aux fins de profiter de leurs privilèges. Ainsi, l'Église assurait à toutes ces personnes, l'exemption du for séculier, *privilegium fori,* le privilège du canon, *privilegium canonis,* par lequel tousceuxqui les outrageaient encouraient l'excommunication, maintenue par la bulle *Apostolicæ sedis,* l'immunité ecclésiastique ayant pour objet de soustraire à la vindicte légale le clerc qui se réfugiait dans une église. Le principe de cette immunité a été également maintenu par Pie IX, dans la constitution .i*postolicæ sedis.* Voir Immunités et Privilèges.

S'agit-il, au contraire, de pénalités, de sanctions, la désignation de clerc est prise en un sens restreint. Elle n'embrasse qu'une catégorie limitée d'ecclésiastiques : *Odia restringi et favores convenit ampliari.* Reg. xv, in 6°. *In pœnis benignior interpretatio est facienda.* Reg. Xi., in 6». Par suite, lorsqu'il est question de dispositions restrictives, les cardinaux, les évêques, les chanoines, les abbés des monastères, et tous autres ecclésiastiques constitués en dignité, même les religieux de l'un et de l'autre sexe, ne sont pas compris sous la domination de *clercs,* à moins d'indication spéciale. L'enseignement commun excepte toutefois l'excommunication *latæ senlentiæ,* qui s'étendrait même à ces personnages privilégiés par ailleurs, d'après le c. tv, *De sententia excommunicationis.* Ainsi, un évêque encourrait la censure portée contre les percusseurs des clercs. Cette réserve faite, sous l'appellation de clercs, viennent se ranger, *inmaleriaodiosa,lesecclésinstiques* séculiers de la hiérarchie inférieure. Cette distinction avait autrefois une importance considérable, même au point de vue civil. Le clergé, étant considéré en France comme le premier corps de l'Etat, jouissait de privilèges particuliers abolis en 1789. L'appellation *d'habile clerc,* de *grand clerc,* attribuée autrefois aux professionnels de la science, n'a jamais eu de portée canonique ou liturgique. C'était là une désignation analogué, conférée à des érudits, à l'époque où les études ne se faisaient que dans les monastères et les écoles du clergé.

IL Obligations DES clercs. — 1° *Vocation.* — Le premier devoir du clerc est de ne pas s'engager au service de Dieu et de l'Église, sans se sentir appelé â ce minisKre. Sa faute né serait pas moins .inexcusable, s'il se i. ontrait rebelle à l'invitation formelle du ciel. La présomption, aussi bien que le refus de correspondance à l'appel divin, compromettrait la destinée temporelle et peut-être éternelle des intéressés. *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo, tanquam Aaron.* Heb., v, 4. La vocation cléricale n'a rien de commun avec des inclinations et des aspirations vulgaires. Au point de vue de Dieu, elle peut être considérée comme une préparation spéciale de la créature à remplir une fonction déterminée, avec l'adjonction des grâces correspondantes. Au point de vue du sujet élu, c'est une aptitude surnaturelle, inclinant l'âme au service des autels et à la vie cléricale. Le signe caractéristique de la vocation ecclésiastique consiste, non seulement dans les qualités de l'aspirant, mais surtout dans l'appel des supérieurs, juges en dernier ressort de la pureté des intentions, de la science, de la vertu el de l'esprit de désintéressement du candidat. Voir Vocation. Cf. Gaspard, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione, η.* 110-119, Paris, 1893, t. i, p. 64-72; S. Many, *Prælecliones de sacra ordinatione,* Paris, 1905, p. 203-221.

2° *Science.* — Sous peine d'encourir les plus graves responsabilités, les clercs doivent posséder les connaissances nécessaires à leur état. Voir Compétente *(Science).* La science exigée des clercs a varié suivant les temps. Le concile de Trente, sess. XXIII, *De reformat.,* c. xvm, a déterminé les études qu'il fallait faire dans les séminaires. Pie IX et Léon XIII, dans plusieurs encycliques, ont exposé quelles sciences devaient étudier les clercs de notre temps. La science propre au prêtre, c'est, comme introduction, la philosophie scolastique, arsenal de preuves contre toutes les erreurs rationalistes, avec son incomparable méthode d'argumentation. L'étude des sciences naturelles, dans la mesure suffisante, pour n'être pas étranger au mouvement du siècle, sauf certains cas exceptionnels ou des ecclésiastiques spécialement doués, cultivent principalement les connaissances humaines. Comme objet essentiel de l'application du prêtre, se présentent la théologie dogmatique, la théologie morale, l'Écriture sainte, l'histoire ecclésiastique et le droit canon. « Le prêtre devra en poursuivre l'étude tout le reste de sa vie. » Léon XIII, *Lettre aux archevêques, évêques el au clergé français.* En outre, il y a grande opportunité pour certains ecclésiastiques, appelés à exercer leur ministère dans les milieux ouvriers, à approfondir les questions qui concernent les classes laborieuses. L'encyclique de Léon XIII, *Tlerum novarum* du 15 mai 1891, donne à ce sujet des indications précises. Dans tous les cas, aucun ecclésiastique ne saurait rester complètement indifférent à ces enseignements prodigués actuellement au peuple chrétien par le saint-siège. La doctrine développée sur les questions sociales, politiques, économiques, dans les actes de Léon XIII, *Immortale Dei,* ler décembre 1885; *Sapienti» Christian»,* 10 janvier 1891 ; *Divinum illud munus,* 9 mai 1897, etc., est l'application des principes évangéliques à la situation présente des sociétés. Le prêtre ne peut que rendre son ministère fructueux, en s'inspirant de ces directions autorisées.

Les moralistes considèrent comme indignes d'absolution les ecclésiastiques qui négligent d'étudier fréquemment la doctrine sacrée qu'ils sont chargés d'enseigner aux autres. *Euntes docete omnes gentes.* Matth., xxvm, 19. Vos *estis lux mundi.* Matth., v, 14. *Labia enim sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore ejus.* Mal., II, 7. Cf. Gasparri. *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* n. 556-563, t. I. p. 362-366.

3° *Sainteté.* — La science ne suffit pas au clerc; il faut qu'il y joigne la sainteté de la vie, le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes. Il doit tendre à la perfection. La science, séparée de la piété, ne porte pas de fruits surnaturels; la piété, découronnée de la science, ne donne pas l'aptitude requise pour la direction des âmes. Ces deux qualités doivent nécessairement s'associer dans un ecclésiastique. C'est avec raison

qu'on applique aux lévites du Nouveau Testament le précepte divin : *Sancti erunt Deo suo et non polluent nomen ejus.* Lev., xxi, 6. Rien n'attire le peuple à la piété et à la religion envers Dieu, dit le concile de Trente, sess. XXII, *De reform.,* c. I, plus que la vie sainte et l'exemple des ecclésiastiques. Les laïques adaptent leurs actes à la façon de procéder des prêtres. *Quapropter, sic decet omnino clericos... vitam moresquesuosomnes componere ut... nilnisi grave, moderatum,ac religione plenum prie se ferant. Les* souverains pontifes, les conciles, les synodes particuliers ont dicté les lois spéciales propres à développer la sainteté des ministres des autels. Les Pères ont souvent déclaré que les ecclésiastiques qui s'adonnent rarement à la prière, à la lecture spirituelle, à la méditation et aux autres exercices de piété, conduisant à la sainteté, ne sont pas en sûreté de conscience, *ob hanc solummodo voluntariam el habitualem negligenliam.* L'ordination luit le prêtre, la prière et la méditation font le bon prêtre. Aussi, Innocent III posait ce principe : *Duo maxime necessaria sacerdoti : splendor vitæ, splendor scientiæ.*

Saint Grégoire le Grand a tracé, d'une façon précise et complète, le programme de la sainteté du prêtre. *Sil ergo, necesse est, cogitatione mundus, actione præcipuus, discretus in silentio, utilis in verbo, singulis compassione proximus, prie cunctis contemplatione suspensus, bene agentibus per humilitatem socius, contra delinquentium vilia per zelum justitiæerectus, internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in internorum sollicitudine non relinquens. Regulie pastoralis liber,* part. II, c. I, *P. L.,* t. t.xxvit, coi. 26-27. Cf. Gasparri, *op. cit.,* n. 564-576, t. I, p. 366-376; S. Many, *op. cit.,* p. 234-237.

4» *Habit ecclesiastique.* — Comme indice de leur vocation et témoignage de leur modestie intérieure qui doit reluire au dehors, les clercs sont tenus à porter un costume spécial. Au début de l'ère chrétienne, les clercs ne se distinguaient des laïques ni par la forme ni par la couleur des babils. Une prudence élémentaire leur recommandait de ne point attirer sur eux l'attention des persécuteurs. Ce n'est que peu â peu, à la suite de nombreux décrets des conciles, soit généraux, soit particuliers, que l'uniformité a prévalu, du moins sur ces deux points, la forme et la couleur de l'habit ecclésiastique. Thomassin, *Ancienne el nouvelle discipline de l'Eglise,* part. I, I. II, c. xi.ni, xt.iv, xi.vi, xlviii, I, i.i, t. it, p. 30-40, 46-49, 54-58, 63-79; cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, p. 778-780. Le concile de Trente a édicté, au sujet de l'habit ecclésiastique, une règle générale : « Tous les ecclésiastiques, quelque exempts qu'ils puissent être..., si, après en avoir été avertis par leur évêque, ou par ordonnance publique, ne portent point *l'habit* clérical, honnête et convenable à leur ordre et à leur dignité, et conformément à l'ordonnance et au mandement de leur dit évêque, pourront et devront y être contraints par la suspension de leur ordre, office et bénéfice. » Sess. XIV, *De reform.,* c. VI.

A la suite de Sixte V, const. *Sacrosanctum,* le droit coutumier, les synodes et les évêques ont complété la déclaration du concile de Trente, en adoptant la restis *talaris* de couleur noire, comme vêtement ordinaire du clergé séculier. D'après la décision du concile de Trente, les évêques ont le droit de déterminer le costume des clercs soumis à leur juridiction, en tenant compte des circonstances, des traditions et des usages en vigueur. Lorsque, à l'encontre des ordonnances épiscopales, les clercs ont voulu réclamer contre l'obligation de porter régulièrement la soutane el adopter la soutanelle, ils ont complètement échoué devant les Congrégations romaines. Benoit XIV, *De synodo dimccsana,* I. II, c. vm, η. I ; *in Spolelaua,* 11 janvier 1764; *in Risacciensi,* 1" mars I738; *in Salernitana,* 27 septembre 1732, *Thesaurus,* t. m, p. 392. C'est ainsi qu'en France, les statuts synodaux de la plupart des diocèses, déterminent, au moins, l'obligation de porter la soutane, la ceinture et le rabat. D'une façon générale, le port du ccs'ume ecclésiastique est requis, pour qu'un clerc jouisse des privilèges de son état.

5° *Tonsure.* — Au même titre que l'habit sacré, la tonsure est aussi requise pour qu'un ecclésiastique bénéficie des privilèges des clercs, principalement du for et du canon. L'obligation de porter la tonsure, qui distingue les clercs des laïques, est fort ancienne dans l'Eglise. Elle rappelle l'habitude qu'avaient certains ascètes de se raser complètement la tête, pour signifier leur absolu renoncement au monde. Voir Tonsure. Dans tous les cas, il faut distinguer la tonsure et la couronne. Ramenée aujourd'hui à de petites dimensions, la tonsure, dans l'Eglise orientale, entraînait la *décalvation,* tandis que la couronne laissait sur la tête un cercle de cheveux, symbolisant le sacerdoce royal et la couronne d'épines du divin Sauveur. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. I, I. II, c. xxxvn-xi.it, t. t, p. 541-546; t. n, p. 1-30. D'une façon plus spéciale, les clercs promus aux ordres sacrés, ou possédant un bénéfice, sont tenus de porter les cheveux courts, et la tonsure proportionnée à l'ordre reçu. L'ancienne législation fulminait l'excommunication contre ceux qui violaient ce point de discipline. Si *quis ex clericis comam relaxaverit, anathema sil.* Sans en arriver à cette rigueur, le droit coutumier et les ordonnances épiscopales générales obligent ces clercs sous peine grave à ne pas longtemps négliger l'entretien de la tonsure, par exemple durant une année, â moins de raison sérieuse. Les clercs minorés ou non bénéficiers ne sont pas tenus avec cette sévérité, sauf le cas d'un mépris formel de leur part.

6° *Continence.* — Dans l'Église latine les clercs, promus aux ordres sacrés, sont astreints â garder la continence perpétuelle. Sur l'introduction de cette loi, voir Célibat ecclésiastique, t. n, col. 2068-2088.

Le concile de Trente, sess. XXV, *De reform.,* c. xiv, a réglé la procédure à suivre contre le clerc qui vivrait dans le désordre. Une monition personnelle doit d'abord lui être adressée par l'évêque. S'il ne se corrige pas, on peut incontinent le priver du tiers de tous ses revenus, qui sera appliqué aux bonnes œuvres désignées par l'évêque. Si, après une seconde monition, il s'obstine dans le mal, l'ordinaire le privera de tous ses revenus, et provisoirement de l'administration de son bénéfice. Dans le cas d'opiniâtre récidive, la suppression du bénéfice et l'interdit définitifs seront prononcés. Ultérieurement enfin, le coupable sera frappé d'excommunication. Si un clerc, promu aux ordres sacrés, avait la présomption de contracter mariage, il tomberait sous l'excommunication réservée aux ordinaires. Const. *Aposlolicæ sedis* de Pie IX.

7» *Obéissance.* — L'Église, dont la hiérarchie est divine, ne saurait remplir sa mission, si l'obéissance due aux évêques, n'était fidèlement observée par les clercs. Par raison d'état et conformément à la promesse faite à leur sacre ou à leur ordination, les évêques doivent obéissance au pape, et les prêtres au souverain pontife et à leurs évêques respectifs. L'objet de cette soumission comprend la doctrine, la morale, la discipline, le culte divin, les lois de réformes générales ou particulières, les matières bénéficiâtes, le for interne el le for externe, tes causes judiciaires. C'est lu conséquence du pouvoir conféré par Jésus-Christ au souverain pontife sur l'Eglise universelle : *Pasce oves meas, pasce agnos meos,* Joa., xxt, 16-17, et aux évêques sur la portion du troupeau que le pape leur assigne, *posuit episcopos regere ecclesiam Dei.* Act., xx, 28.

Il en résulte : 1» qu'un clerc ne peut quitter le béné-

fice qui lui a été attribué sans le consentement de son évêque. *Si locum, inconsulto episcopo, deseruerit, ei saccorum exercitium interdicatur.* Concile de Trente, sess. XVI, c. xxiii. 2» Ce principe est applicable même au cas où l'ecclésiastique, nommé à un bénéfice étranger, aurait accepté conformément à son droit. 3° D'après la jurisprudence actuelle, un clerc, même non pourvu de bénéfice, se trouve dans le même cas, si, par ailleurs, l'évêque lui offre un honnête moyen de subsistance. Il y a exception pour les clercs qui veulent entrer en religion; nonobstant même l'opposition de l'évêque, ils peuvent réaliser leur projet. Benoit XIV, Const. *Ex quo.* Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* n. 1070, Paris, 1893, t. n. p. 253; P. Claeys-Bonnaert, *De canonica cleri sæcularis obedienlia,* Louvain, 1904, t. I.

8» *Récitation des heures canoniales.* — De tout temps la prière a constitué un devoir indispensable des chrétiens. Rien d'étonnant que l'Eglise se soit préoccupée d'en faire une obligation régulière et spéciale des clercs. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 431-438; Batiffol, *Histoire du bréviaire romain,* Paris, 1893; dom Bâumer, *Geschichte des Breviers,* Fribourg-en-Brisgau, 1895; trad, franç. par dom Biron, 2 in-8°, Paris, 1905. *L'Officium breviorum curiæ romance* n'est que le résumé des anciennes prières en usage à Home et dans les communautés religieuses. D'après la législation ecclesiastique et la coutume de l'Eglise universelle, tous les clercs, dès leur promotion au sous-diaconat, sont obligés à la récitation du saint office, sous peine de péché mortel, conformément au bréviaire romain édité par saint Pie V. Les clercs autorisés à contracter mariage ne sont pas, par là même, dispensés de cette obligation. H leur faut une dispense spéciale; ordinairement, on commue l'obligation de l'office divin en celle de prières déterminées. Les clercs condamnés à la dégradation, à la prison, frappés d'excommunication, de suspense, n'en sont nullement exempts, en droit. Toutefois, afin d'éviter toute communication interdite, ceux qui sont dégradés ou excommuniés ne peuvent dire *Dominus vobiscum.*

Les clercs, nantis d'un bénéfice ecclésiastique, qu'ils soient promus ou non aux ordres sacrés, contractent le même devoir. Ils sont tenus, par motif de religion et de justice, à réciter les heures, sous peine de faute grave et de restitution. Plusieurs conciles ont même précisé les amendes proportionnelles encourues pour les manquements aux diverses parties de l'office. D'après la condamnation de la 20° proposition par Alexandre VU, la restitution est obligatoire, avant aucune sentence déclaratoire. Denzinger, *Enchiridion,* n. 991.

D'après les prescriptions de l'Eglise, l'office doit être récité attentivement et avec dévotion : *officium nocturnum pariter ac diurnum... studiose celebretur pariter ac devote. Dolentes, de celebratione missæ.* Voir t. i, coi. 2219-2220. Mieux que toute autre prière, l'oflice qui est récité au nom de l'Eglise doit être accompagné de l'intention par laquelle on veut honorer Dieu et de l'attention en rapport avec un acte aussi sérieux.

La récitation du saint office doit être complète, toute omission de mots ou de syllabes évitée, *sine syncopa,* sans précipitation, avec articulation distincte de tous les membres de phrases, avec l'observation des heures admises.

Les motifs qui peuvent autoriser un clerc à omettre la récitation du bréviaire sont : une dispense pontificale, qui est fort rarement accordée, une maladie sérieuse, que ce genre de préoccupation pourrait aggraver, au dire du médecin; une occupation absorbante et prolongée, comme l'audition de confessions très nombreuses; enfin, l'impossibilité physique, comme la cécité, la perte du bréviaire, ou morale, la crainte de provoquer les blasphèmes des hérétiques au milieu desquels on se trouve, ou les mauvais traitements des infidèles.

III. Prohibitions spéciales. — 1“ Le *commerce.* — Il est spécialement interdit aux clercs de se livrer à n'iinporle quelle opération de commerce. Sous ce rapport la défense rigoureuse d'Alexandre III est toujours en vigueur : *Sub interminatione anathematis, prohibemus ne monachi vel clerici causa lucri negocientur.* C. vi. Cette rigoureuse interdiction vise surtout le commerce proprement dit, celui qui consiste *à* acheter un objet, afin de le vendre à profit sans modification. Les motifs principaux qui ont porté l'Église à prohiber rigoureusement à tous les ecclésiastiques les actes quelconques du commerce proprement dit, ce sont l'éloignernentquele clerc doit professer pour les gains matériels; le danger d'injustice, de tromperie, de mensonge, etc., inhérent à ces spéculations ; l'absorption de l'âme par ces préoccupations temporelles, destructives de la vie spirituelle. *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus.* II Tim., II, 4. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise,* part. Ill, I. Ill, c. xvn-xxi, t. vu, p. 283-308. Sous peine d'excommunication maintenue par la législation pénale actuelle et réservée au souverain pontife, les ecclésiastiques qui se trouvent dans les missions des Indes Orientales, du .lapon, des Amériques, ne peuvent se livrer absolument à aucun acte de commerce proprement dit, *etiam pro unica vice delinquentes.* Clément VIII, const. *Sollicitudo.* Aucun clerc ne peutse livrer au commerce, même dans les cas de nécessité, sans l'autorisation des supérieurs ecclésiastiques, ni par lui-méme, ni par personnes interposées.

Quant au commerce improprement dit ou *industriel, a)* s'il consiste dans l'exploitation *des biens personnels,* acquis par héritage ou achat régulier, le clerc peut s'y livrer, en écartant toutefois, tout désir de cupidité et de lucre, *b)* Il peut même diriger cette exploitation, pourvu que la dignité ecclésiastique n'ait pas à en souffrir. c) Il est interdit aux clercs séculiers ou réguliers d'exercer des métiers lucratifs, tels que la pharmacie, la boulangerie, la fabrication des étoiles, etc. Les maisons religieuses ne peuvent admettre ces industries que pour le service intérieur du monastère, à moins d'induit particulier. Les papes ont souvent et spécialement interdit aux ecclésiastiques les jeux de bourse, les placements des capitaux dans les sociétés ayant pour objet les spéculations sur les fonds publics, l'administration des banques, des sociétés de crédit, de change, d'escompte, etc. Les canonistes, tout en autorisant les clercs, à acheter des *obligations* des sociétés honnêtes, discutent pour savoir s'il leur est licite d'y acquérir des *actions,* sans une permission spéciale de l'autorité ecclésiastique. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques,* VIII» série, t. i.xxvnt-i.xxx. Voir Commerce.

2° *Administration des affaires temporelles.* — Les règles de la vie chrétienne recommandent instamment aux simples fidèles de ne pas se laisser absorber par la direction des intérêts du temps, au détriment de ceux de l'éternité. A plus juste titre, l'Église impose-t-elle cette prescription aux clercs. Aussi, dés les premiers siècles, les conciles interdisaient sévèrement aux ecclésiastiques de se charger de l'administration des biens ou des affaires d'autrui. *Decrevit... nullum deinceps, non episcopum, mm clericum, non monachum aut possessiones conducere, aut negotiis saecularibus se immiscere.* Concile de Chalcédoine (451), can. 3, Mansi, t. vn, coi. 374. Le droit ecclésiastique prohibe rigoureusement aux clercs, surtout aux bénéficiers et à ceux qui sont promus aux ordres majeurs, de remplir les fonctions de procureur, d'avoué, de notaire, d'avocat dans les causes civiles. A une certaine époque, l'usage s'était établi, sous prétexte davantage pour l'Église, de laisser les ecclésiastiques s'attribuer, dans les tribunaux sécu-

licrs, le rôle de conseiller et de juge. Ce ministère leur fut interdit par de nombreuses décisions pontificales. La législation canonique les autorisa seulement à plaider dans leurs causes personnelles, dans celles de l'Eglise, de leurs parents et des pauvres. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise,* part. III, l. III, c. xxn-xxv, t. vu, p. 308-344. A plus forte raison, il n'a jamais été permis aux clercs d'intervenir dans les causes capitales, de dicter des sentences de mort, d'assister même aux exécutions. A l'époque où les prélats ecclésiastiques jouissaient de la juridiction temporelle, ils devaient remettre au juge laïque l'instruction et le jugement desalïairescriminelles pouvant entraîner la sentence capitale. La profession des armes a toujours été considérée comme incompatible avec le caractère ecclésiastique. Sur la situation des clercs durant le service militaire, voir Gasparri, *Tractatus canonicus desacra ordinatione,* η. 540-544, Paris, 1893, t. l, p. 348-355. Il est également défendu aux clercs d'accepter auprès des princes les charges de chanceliers, d'économes, d'hommes d'affaires, de représentants, etc. *Jubemus etiam sub interminatione anathematis, ne quis sacerdos officium habeat vicecomitis aut præposili sæcularis.* C. *Clericus,* 5, Ae *clerici re! monachi.* Bien moins encore leur est-il permis de remplir, dans les maisons des grands, des fonctions indignes du caractère qu'ils portent. Le concile de Trente, sess. XXII, *De reform.,* c. l, excite vivement les évêques à remettre en vigueur toutes les anciennes sanctions concernant ces points de discipline ecclésiastique. Les théologiens n'hésitent pas à qualifier de graves manquements, les infractions à ces règles générales. Tous les statuts diocésains interdisent aux clercs les fonctions d'agents, de procureurs, de tuteurs, de solliciteurs de procès, d'intendants de maisons particulières, comme indignes de l'honneur ecclésiastique.

3» *Fréquentation des femmes.* — L'Église a constamment professé que la virginité est en harmonie parfaite avec la dignité et les fonctions du sacerdoce. Afin d'écarter tout danger comme aussi toute suspicion fatale à l'honneur du prêtre,.les anciennes décrétales interdisaient aux clercs de visiter fréquemment les personnes du sexe, comme aussi de les accueillir. C. *Clericus,* 20, dist. LXXXI. Elles permettaient au clerc d'habiter avec sa mère, sa tante, sa sœur, sa nièce, pourvu qu'elles ne fussent pas suspectes. Sinon, il fallait les éloigner, tout en leur accordant des secours. Les personnes indispensables au service de la maison, devaient, comme aujourd'hui, réunir les qualités d'âge, de moralité el de bon renom, nécessaires pour ne point éveiller la susceptibilité publique. Dans la discipline actuelle, les évêques ont mission de veiller d'une façon spéciale à la bonne réputation de leur clergé, et de prendre telles mesures qu'ils croiront nécessaires à cet effet.

La législation ecclésiastique veut que les clercs écartent avec soin de leur personne tout soupçon dangereux : *ut caste et caute vivant.* Sous des menaces sévères, le concile de Trente a chargé les évêques d'empêcher les clercs d'entrer dans la clôture des religieuses. Voir CLÔTURE. Les clercs, qui, même sans violer les lois de la clôture, se permettraient des entretiens multipliés avec les religieuses, peuvent être interdits. On n'excepte que les parents très rapprochés.

4» *Actes divers, jeux, assistances, interdits aux clercs.* — 1. Indépendamment des prescriptions générales de la vie chrétienne, les bienséances sacerdotales font une loi aux membres de la cléricature d'éviter tout excès de table. Les évêques sont invités à sévir contre les clercs intempérants, au moyen de la suspense *ferendæ sentenliæ* et même de la suppression du bénéfice. C. xiv, 4 *crapula.* Aussi les statuts synodaux frappent souvent les excès notoires, de suspense *ipso facto.* Le concile de Trente autorise les évêques à se montrer sévères, soit en fulminant les sanctions anciennes, soit en adoptant, selon le cas, des mesures plus rigoureuses, *iisdem pamis, velmajoribus.* Sess.XXII, *De reform.,* c. l. Le droit général interdit aux ecclésiastiques l'entrée des auberges et débits de boisson, à moins de se trouver en voyage, ou en un cas de nécessité. *Clerici, edendi el bibendi causa, tabernas non ingrediantur, nisi peregrinationis necessitate compulsi.* C. *Clerici,* 4, dist. XLIV. Les évêques précisent, dans leurs ordonnances et leurs réglements diocésains, ces prohibitions générales, et les sanctionnent. Ils se montrent plus rigides pour les contrevenants promus aux ordres sacrés; déterminent la distance à laquelle les clercs en voyage peuvent prendre leur repas dans ces sortes d'établissements; indiquent les exceptions de parenté et de convenance, qui peuvent se présenter. — 3. Les canons de l'Eglise prohibent encore aux clercs les réunions profanes, l'assistance aux spectacles, aux bals, aux pièces de théâtre, aux repas publics, etc. *Choreas spectaculaque et convivia publica vitent, ne ob luxum petulanliamque eorum nomen ecclesiasticum male audiat.* IX» concile de Mayence, can. 74. Cf. Thomassin. *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise,* part. III, l. III, c. xi.tn-xi.vi, t. vu, p. 435-456. Les évêques peuvent, d'après les déclarations multipliées des Congrégations romaines, frapper d'excommunication les délinquants. Conformément à ces principes, nombre de synodes interdisent aux prêtres du diocèse la fréquentation des foires, des marchés, l'assistance aux noces, aux divertissements bruyants, aux courses de taureaux ou de chevaux. Des dispositions particulières ont été adoptées dans certaines villes au sujet de la présence de prêtres, même étrangers, dans les théâtres. — 4. Plusieurs canons anciens portaient la peine de déposition ou d'excommunicalion contre les clercs convaincus de s'adonner aux jeux de hasard : *vel cesset, vel deponatur* ou *segregetur.* Canons apostoliques, 41, 42, Mansi, t. t, col. 37. Le concile de Trente, sess. XXII, *De reform.,* c. I, a maintenu formellement les sévérités de l'ancienne discipline. La législation civile elle-même, soucieuse de l'honneur du clergé, sanctionnait les jeux des ecclésiastiques. *Interdicimus sanctissimis episcopis et presbyteris, diaconis et lectoribus... ad tabulas ludere, aut aliis ludentibus participes esse. In authentica, Interdicimus,* cod. *de épis, et cler.* Toutefois, on enseigne communément que le jeu, considéré comme récréation, pratiqué rarement et en comité privé, sans scandale, sans grande perle de temps et d'argent, n'encourt pas ces sévérités. Les prêtres doivent s'en tenir sur ce point, aux prescriptions diocésaines. Une décision de la S. C. du Concile réforma un décret épiscopal, interdisant sous peine d'excommunication, tout jeu de hasard. \raison, 20 décembre 1687. — 5. La chasse est interdite aux clercs. Les sévérités de la législation ancienne s'expliquent parla manière dont la chasse se pratiquait alors. On entendait d'abord par chasse les luttes sanglantes des gladiateurs dans le cirque contre les fauves. Le concile *in Trullo* (692), can. 51, Mansi, t. xi, col.968, défendit d'y assister aux laïques, sous peine d'excommunication, aux clercs, sous menace de suspense, si *quidem clericus, deponatur ; si vero laicus, segregetur.* Plus tard, les fils de familles nobles entrés dans le clergé possédaient des forêts giboyeuses dans leurs vastes domaines. La chasse était alors considérée comme une noble passion. Les clercs s'y adonnaient au détriment de la régularité dans l'accomplissement de leurs devoirs et de l'édification publique. L'Église dut réagir aiec énergie contre les chasses bruyantes avec armes, meules, faucons, équipages. *Venationem aut aucupationem universis clericis interdicimus, unde nec canes necares habere præsumanl.* IV'concile de Latran (1215), can. 15. Mansi, t. xxn, coi. 1003. Cf. Thomassin, *Ancienne*

et nouvelle discipline de l'Église, part. Ill, l. III, c. xlii-xlih, t. vu, p. 430-435. Quant à la chasse privée, dite *quieta,* qui se fait au filet, au lacet, de nombreux auteurs l'autorisent, à condition qu'elle n'entraine aucun inconvénient pour la dignité du prêtre, et aucun obstacle à l'accomplissement de ses devoirs ordinaires. Même sur ce point, les évêques sont chargés de prendre les mesures qu'ils estimeront convenables. Souvent ils interdisent toute chasse au fusil; ils défendent même de porter publiquement des armes, sans raisons urgentes. — 6. Enfin, les clercs séculiers ne peuvent publier des livres, traitant même de sciences naturelles, sans avoir consulté leurs ordinaires; ils ne peuvent pas non plus accepter, sans ladite autorisation, la direction de journaux ou de feuilles publiques. Const. *Officiorum ac munerum* du 27 janvier 1897, η. 41, 42.

Philippe de Harveng, *De institutione clericorum tractatus sex, P. L.,* t. CCIII, coi. 665-1206; Bellarniin. *Conlrov., De membris Ecclesia,* l. I, c. I-VI, *Opera,* Milan, 1721, t. n, coi. 207-219; Petau, *Dogmata theologica,* l. Ill, *De hierarchia,* c. i-vi, *Opera,* Paris, 1867, t. vm, p. 29-33; de Marea, *Dissertatio de discrimine clericorum et laicorum ex jure divino,* édit. Baluze, Venise, 1770, p. 84-93; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v· *Clericus,* Mont-Cassin, 1845, t. n, p. 297-357; Philipps, *Du droit ecclésiastique,* trad. Crouzet, Paris, 1850, t. 1, p. 489-542; Devoti, *Institut, canonic.,* I. I, tit. I, η. 4-12,5' édit..Paris, 1852, t. I, p. 95-106; Soglia, *Institutiones juris privati ecclesiastici,* 2· édit., Paris, s. d., p. 111-121; André, *Dictionnaire de droit canonique,* édit. Wagner, Paris, 1894, t. I, ρφ417-421.

B. Dolhagaray.

CLERMONT-TONNERRE (Anne-Antoine-Marie-Jules, duc de), cardinal, né à Paris le 1er janvier 1749, mort à Toulouse le 21 février 1830. Destiné de bonne heure à l'état ecclésiastique, il avait étudié au séminaire de Saint-Sulpice, puis avait été membre de la maison et de la société de Sorbonne et il était grand-vicaire de Besançon et abbé de Montierender, lorsque, en 1782, il fut nommé évêque de Châlons-sur-Marne. Il succédait à M. de Juigné que Louis XVI appelait à Paris. La même année, il obtenait le titre de docteur en Sorbonne. Devenu l'un des sept pairs ecclésiastiques du royaume, fier de sa naissance, il vécut en évêque ami du faste, en son château de Sarry, jusqu'à la Révolution. Député du clergé aux États-Généraux, où son frère aîné, le comte de Clermont-Tonnerre, représenta la noblesse du Dauphiné, il eut la même attitude que ses collègues députés, guidés par Boisgelin. Voir t. Il, col. 942-943. Comme eux, il jura fidélité à la Constitution civique le 4 février 1790; toutefois il fut des 11 prélats qui protestèrent avec 134 autres députés contre l'acceptation faite par Louis XVI de cette même Constitution revisée après la crise de Varenne, 15 septembre 1791. Comme eux, il défendit les droits de l'Église, refusa le serment à la Constitution civile, le 4 janvier 1791, et finalement émigra. Son siège épiscopal était d'ailleurs supprimé. Deux écrits de lui firent alors quelque bruit : une *Lettre pastoraledu* 14janvier1791, sur la situation faite au clergé, que l'on trouve dans la *Collection ecclésiastique, année 1191-1193,* de l'abbé Barruel, 14 in-8», t. IX, p. 240-241, et une *Instruction pastorale* sur la Constitution civile, 1791, attribuée par quelques-uns à l'abbé de Boulogne, alors vicaire-général de Châlons. Émigré, l'évêque de Châlons vécut en Belgique, puis en Hollande, enfin en Allemagne; son diocèse était administré par l'abbé Dubois de Crancé. Le P. A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1190 à 1800,* 2 in-8°, Rome, 1857-1858, t. n, p. 72, a publié les lettres que ce prélat avait adressées de Hollande â Rome. En 1797, il autorisa ses prêtres à prêter le fameux serment « de soumission et d'obéissance aux lois *politiques* de la République », exigé par le décret du 11 prairial an III et par la loi du 7 vendémiaire an IV. En 1798, il signa avec un certain nombre de prélats émigrés, *Îlnslruction sur les atteintes portées à la religion en France;* enfin, en 1801, à la première demande de Pie VII, il se démit de son siège. Rentré en France, après le Concordat, il vécut dans la retraite jusqu'à la Restauration. Le 4 juin 1814, il recevait de Louis XVIII le titre de pair de France; en 1817, il fut désigné pour reprendre possession de son siège de Châlons restauré par un nouveau concordat; mais ce concordat n'ayant pas été exécuté, Clermont-Tonnerre fut nommé, en 1820. archevêque de Toulouse. Le 2 décembre 1822, Pie Vil le créait cardinal. L'un des 36 prélats que compte la congrégation vers 1820, il fut un défenseur très ardent des droits de l'Église. De Rome, où l'avait appelé le conclave qui élut Léon XII, il publia, le 13 octobre 1823, une *Lettre pastorale sur les intérêts généraux de la religion en France, où* il réclamait une pleine indépendance pour les ministres de la religion, la restitution des registres de l'état civil à l'Église, la suppression des articles organiques, etc. Le ministère Villèle traduisit cette lettre pour abus au Conseil d'État; elle fut blâmée et déclarée supprimée, janvier 1824. Cette condamnation fut elle-même attaquée, particulièrement dans deux brochures intitulées, l'une ; *Des appels comme d'abus* de l'abbé Clause! de Montais, futur évêque de Chartres, l'autre : *Examen impartial de l avis du Conseil d'Etat* de l'abbé Fayet, futur évêque d'Orléans. Le ministre de l'intérieur, Corbière, pour calmer l'opinion, ayant ensuite invité les évêques à faire enseigner les doctrines gallicanes et notamment les quatre articles de 1682, Clermont-Tonnerre, dans une lettre publique adressée à quelques-uns de ses collègues, les invita à ne pas obéir à une circulaire « inutile, inconvenante, ridicule ». La *Quotidienne,* qui reproduisit celte lettre, eut un procès; le cardinal ne fut pas inquiété. Survinrent les ordonnances de juin 1828. Un certain nombre d'évêques se réunirent à Paris, et de cette réunion sortit un mémoire de protestation adressé au roi, signé de soixante-treize évêques, et qui parut dans les journaux catholiques, sous la signature du cardinal de Clermont-Tonnerre. Une lettre du cardinal secrétaire d'État Bernetti,sollicitée parle ministère, réduisit les évêques au silence; mais, dans une lettre fameuse, Clermont-Tonnerre refusa de fournir au ministre des affaires ecclésiastiques, Feutrier, les informations prescrites par les ordonnances, 14 janvier 1829. Il lui fut défendu de paraître à la cour. Sur ces entrefaites mourait Léon XII, 14 février. Malgré son grand âge, Clermont-Tonnerre reprit le chemin de Rome. En route, il fut victime d'un accident dont il ne se remit pas. H n'entra au conclave que vers la fin, le 28 mars. Ce jour-là, l'ambassadeur de Charles X, Chateaubriand, le chargeait « de donner l'exclusive à M. le cardinal Albani », trop favorable à l'Autriche. Mais il ne fut pas question d'Albani, et Clermont-Tonnerre n'eut pas à s'acquitter de sa tâche. Au retour de ce conclave, il publia le 1" octobre 1829, un mandement sur le jubilé. Il mourut, le 21 février 1830.

Chateaubriand. *Mémoires d'outre-tombe,* édit. Biré. Paris. 1898, t. n, v; Cayre, *Histoire des évêques et archevêques de Toulouse,* in-8·, Toulouse, 1873, p. 524-536; Sicard, *L'ancien clergé de France,* 3 in-8·, Paris, 1894-1903; Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1189 à 1870,* in-8·, Paris, 1898; A. Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682jusqu'à 1801,* Paris, 1891, p. 321 ; les *Histoires de la Restauration.*

C. Constantin.

CLICHTOVE Josse, appelé aussi Cliclitoue ou Clilhoue (1472-1543), fut l'un des plus fameux docteurs de Sorbonne de la première moitié du xvi» siècle. Disciple et ami de Le Fèvre d'Étaples dans sa jeunesse, précepteur de Guillaume Briçonnet, il fut de ceux qui accueillirent d'abord avec faveur el propagèrent par leurs écrits la renaissance des lettres antiques et la réforme de la philosophie et de la théologie scolastique.

Mais plus tard, lorsque son maître et les protestants français de Meaux eurent attiré les soupçons et les colères des théologiens, surtout lorsque Luther fut condamné par la Sorbonne et par Léon X, il abandonna ses premiers guides et ses premières tendances rénovatrices par peur et par scrupule, et de concert avec le syndic de la faculté, Noël Beda, se tourna tout entier contre les erreurs luthériennes et mérita d'être appelé le *maillet de Luther.* — I. Vie. II. Œuvres. III. Influence.

I. Vie. — Il naquit à Niewport, en 1472 ou 1473, d'une famille noble et riche et lit ses premières études à Louvain, au collège du Lys, puis à Paris au collège de Boncourt, où il eut pour maître de latin Charles Frenand. De là, il passa (vers 1490) au collège du cardinal Lemoine, pour y entendre Le Fèvre d'Etaples, son compatriote, qui, revenu naguère d'Italie, était considéré comme le chef des humanistes en France. C'est sous sa direction, et en collaborant à ses ouvrages, qu'il prit ses grades de maître ès arts en 1492, et de bachelier en théologie en 1498. A partir de 1499, il fut *socius Sorbonnicus,* tout en demeurant au collège de Navarre, avec le célèbre Guillaume Briçonnet, alors évêque de Lodève, dont il était précepteur. C'est là que jusqu'en 1506 il conquit ses grades théologiques. Comme bachelier biblique, il expliqua un livre de l'Ancien Testament et un livre du Nouveau de 1498 à 1501 ; comme bachelier sententiaire, il commenta les Sentences de Pierre Lombard, pendant toute l'année 1501 ; de 1502 à 1506, il soutint ses différents actes théologiques *(Tentatives, Magna, Ordinaria,* etc., dont les manuscrits furent vus par Chevillier et Launoy au xvn· siècle) et fut admis le sixième à la licence en mars 1506. Le 3 décembre de la même année, il passa son doctorat de théologie, en Sorbonne, sous la présidence de Pierre de Valle, proviseur du collège de Navarre, et en présence de ses compagnons d'études, dont plusieurs devinrent célèbres, tels que Jean Lemaire, Martial Mazurier, Jacques Merlin, Jacques Almain, Nicolas Baulin, etc. Le Fèvre d'Étaples, son maître, et Guillaume Briçonnet, son ancien élève, n'étaient pas là, parce qu'ils avaient suivi le roi à Bourges; mais dans son discours à Notre-Dame de Paris et dans son premier cours magistral, il les remercia de leurs encouragements. Il remercia de même Jacques d'Amboise, évéque de Clermont, qui, disait-il, lui avait confié l'éducation de ses deux neveux, Georges et Godefroy d'Amboise. Us avaient remplacé près de lui Guillaume Briçonnet, qui s'était retiré avec Le Fèvre d'Étaples, dans sa riche abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Dans cette même période, Clichtove s'était conquis une grande place parmi ceux qui enseignaient les arts libéraux. A côté de Georges Hermonyme, d'Érasme, de Fauste Andrelin, on le citait avec Le Fèvre d'Etaples pour les leçons de dialectique et de physique qu'il donnait au collège du cardinal Lemoine. Elles attiraient des élèves de tout pays, tels que Jean Solidus, de Cracovie, Volgatius Pratensis, les deux Amerbach, fils de l'imprimeur de Bâle, Beatus Rhenanus, d'Alsace, Aventin dit Turmaïr, de Bavière, Michel Suther d'Allemagne, Alvarus d'Espagne. Elles lui valaient la faveur de Germain de Ganay, évêque de Cahors, d'Étienne Poncher, chancelier du roi, d'Étienne Ferrerius, évêque de Verceil, de Jean Molinari et de Philippe Prevost d'Arras.

De 1506 à 1512, l'activité de Clichtove ne se ralentit pas. Au lieu des arts, il professa la théologie en Sorbonne, où il fonda en 1510 un office de saint Josse et de sainte Cécile, et, toujours sous la direction de Le Fèvre, publia des ouvrages de philosophie, de théologie etd'Écriture sainte.

Il en composa aussi de spéciaux pour ses deux élèves, Godefroy et Georges d'Amboise, dont il poursuivait l'éducation ascétique et théologique, soit au collège de Navarre, soit à l'abbaye de Cluny, qui était destinée au premier d'entre eux. C'était l'époque où le cardinal d'Amboise avait la charge de réformer les ordres religieux, et Clichtove l'aidait en éditant des Pères à l'usage soit des clarisses, soit du monastère de Lérins, soit d'autres encore. Il était, en ce même temps, en relations avec G. Petit, dominicain, et Grimaldi, évéque de Grasse, avec Boville, qui lui dédiait son *De mathematica rosa* (1510), avec le vieux Wimpheling, qui lui adressait son *De integritate* (1506) et son *Dogma mirabilium philosophorum* (1512), avec Beatus Rhenanus, qui lui soumettait ses lettres de Grégoire de Nysse et son édition de Marsile Ficin, et le rangeait avec les Italiens Pic de la Mirandole, Baptiste de Mantoue, Zenobius Acciolus,et les Français, Jacques Le Fèvre d'Étaples, Boville et Fortunat, parmi les gloires littéraires de ce temps (1507).

De 1512 à 1515, ayant achevé l'éducation des d'Amboise, il professa de préférence au collège du cardinal Lemoine. Là se trouvaient alors autour de Briçonnet et de Le Fèvre, qui en 1510 avait fait un voyage en Allemagne, un groupe de théologiens, dont plusieurs comptèrent parmi les premiers réformateurs français, dont les autres se jetèrent dans le luthéranisme : c'était Gérard Roussel, Guillaume Farel, Valable et Jérôme Clichtove. Ce groupe excitait déjà l'animosité et les soupçons des docteurs de Sorbonne. Clichtove jusqu'alors ne leur avait pas trop donné prise malgré sa constante collaboration avec Le Fèvre; sans doute dans un journal resté inédit (de 1512 à 1518), il élaborait des apologies soit de son maître, soit de Reuchlin; il prouvait même qu'il était permis de corriger la Vulgate; mais il ne publiait que des œuvres orthodoxes de Pères, tels que saint Cyrille et Denys l'Aréopagite. Guillaume Petit lui confiait la revision du traité de Cl. Seyssel, évéque de Marseille, *De triplici statu viatoris* (1514), Boville lui dédiait son *De invasionibus barbarorum* (1514), G. Steenslrati lui adressait des vers, dans son *Arithmetices praclica.*

Louis Guillard, évêque de Tournay, le demanda comme précepteur en 1515, et se relira avec lui au collège de Navarre. En 1517, Charles V pensa un moment le prendre pour confesseur et le fit venir à sa cour; mais Clichtove n'accepta pas plus cette lourde charge que l'honneur d'être chanoine de Thérouanneet pénitencier d'Albi. Il resta prés de son élève, soit dans son cher collège de Navarre, soit à Tournay où il fut quelque temps curé de Saint-Jacques, 1519-1520. Mais la publication de son *JElucidatorium* en 1516, où il avait supprimé des versets de *VExullet* et embrassé l'opinion de Le Fèvre d'Étaples sur les trois Madeleine, lui valut de vives attaques des théologiens, de Marc de Grandval, de Fisher, évêque de Rochester, el de Noël Beda. Il dut composer son apologie et défendre aussi son maître Le Fèvre d'Étaples. Cette querelle qui dura jusqu'en 1520, et fut envenimée par les progrès du luthéranisme, impressionna beaucoup Clichtove, qui, par crainte soit de s'être trompé, soit d'être condamné avec Le Fèvre d'Étaples, soit d'être taxé de sympathies pour l'hérésie, se rétracta, se rapprocha de la Sorbonne et se détermina désormais à rejeter ses principes novateurs pour combattre presque exclusivement Luther. A ce moment, il se sépara de son maître qui, à la tin de 1520, suivit Guillaume Briçonnet à Meaux avec Gérard Roussel, Farel et Vatable, tandis que lui s'installait de nouveau au collège de Navarre avec Louis Guillard.

Jusqu'en 1526, il demeura à Paris et prit part à la plupart des actes de la Sorbonne contre Luther. Il poussa la faculté à condamner ses erreurs et rédigea lui-même la fameuse *Determinatio facultatis theologiae,* qui devait susciter la colère des hérétiques allemands. En 1523, il fut nommé de la commission qui conféra pendant 5 heures avec Berquin. Le 17 août, il fut le seul à faire des réserves en faveur des traductions de

Le Fèvre d'r.taples. Le 3 septembre, parut son *De venera-Hone sanctorum,* le 13 octobre 1524, son *Antilulherus,* le 18 mai 1526, son *Propugnaculum.* Le 18 août 1526, il fut chargé avec Leclerc, Beda et Merlin de faire une lettre au roi pour le prier de retirer la défense qu'il avait portée contre Érasme et Le Fèvre. Le 1er décembre, on le chargea d'aller avec Lizet, du parlement, et trois autres docteurs conférer avec Briçonnet, évêque de Meaux. Le 15 décembre, il fut envoyé avec Beda et Loret vers le chancelier Antoine Duprat, pour l'exhorter à soutenir près du roi les mesures prises en Sorbonne contre Caroli, Megret,Berquin, Le Fèvre, Érasme, Gérard Roussel. Le 9 mars 1527, il publiait son *De sacramento eucharistiae contra Œcolampadium.*

Louis Guillard avait enfin fait son entrée solennelle â Chartres, le 2 juillet 1525. Clichtove ne vint l'y rejoindre définitivement qu'en 1527. Il fut investi de la prébende de Georges Cheminart, le 17 juin, et nommé théologal, le 12 juillet 1528; il le demeura jusqu'à sa mort; il fut aussi prévôt d'Ingré, le 11 mars 1529, d'Auvers, du 24 décembre 1538 au 10 avril 1543, archidiacre de Blois, du 11 octobre 1533 au 24 avril 1535 : il assista aux synodes diocésains de 1526, 1532 et 1538 et collabora à la rédaction de leurs statuts.

Son principal acte dans cette période fut sa collaboration à la célébration du concile de la province de Sens, réuni à Paris par le cardinal Duprat, et à la confection et à l'impression des statuts. On sait que ce concile fut considéré comme la préface du concile de Trente. Clichtove écrivit encore un traité contre un certain Georges llalltiin qui soutenait des doctrines semblables à celles de Luther, un livre sur *des questions d'Écriture sainte,* et se donna tout entier à sa charge de théologal. Elle consistait à expliquer trois fois par semaine dans le grand chœur l'Ecriture sainte au clergé, et à prêcher dans la grand'nef tous les dimanches à une heure. Il nous a laissé lui-même le programme de ses cours. Ses fonctions lui donnèrent sans doute la pensée de prendre des notes sur l'Écriture sainte, de composer un traité sur Joseph, David et Tobie, et de faire publier ses sermons par Lasserre, proviseur de Navarre. Après avoir fait son testament, que nous avons encore, le 17 septembre 1513, il mourut le 22 suivant à 6 heures du matin dans l'évêché. Selon son désir, il fut inhumé dans le chœur de l'église Saint-André. Il avait fondé divers offices en l'honneur de ses saints favoris, saint Josse et sainte Cécile à Navarre, à l'église Saint-André, à la cathédrale; on dit même qu'il fut représenté sur un vitrail de l'église de la Sorbonne.

11. Œuvres. - - Clichtove est un des plus féconds humanistes et théologiens de son temps. Ses œuvres sont nombreuses, et quelques-unes ont eu de multiples éditions. en France et à l'étranger, pendant le xvi· siècle. M. Van Der llaghen, dans sa *Bibliotheca belgica,* et surtout M. l'abbé Clerval, dans sa thèse *De Judoci Clichlovei vita et operibus* (1895), en ont donné une liste aussi complète que possible.

1" *Sur les arts libéraux.* — Clichtove fit ces écrits sous la direction de Le Fèvre d'Étaples pendant ses propres études ou plus tard à l'usage de ses propres élèves. D'abord, il se contenta de présenter au public dans des pièces de vers de sa façon les introductions de Le Fèvre sur les six premiers livres métaphysiques d'Aristote, parus en 1490, et sur ses livres physiques, édités par llygman, en 1492. Clichtove n'avait alors que 18 à 20 ans et n'avait donné qu'un concours matériel à ces éditions. Mais il prit une part plus personnelle aux œuvres qui suivirent et par lesquelles il voulait, ainsi que son maître, ramener les études aux sources antiques.

Commençant par la grammaire, il édita, avec quelques annotations : *De eloquentia Gasparini Pergamensis,* Paris, 1498; *Praecepta eloquentias Augustini Dalhi, familiari commentario declarata; Uegulæ eleganlarum Francisci Nigri, adjecta facili explicatione elucidato; Nomina dignitatum magistratuumque romanorum, brevi declaratione etiam explicata,* Paris, 1498. Il aborda ensuite, toujours en collaboration avec Le Fèvre d'Etaples, la publication d'ouvrages concernant la logique, la philosophie naturelle, la morale, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la politique. Tous ces ouvrages n'étaient autres que les introductions mêmes dans lesquelles Le Fèvre avait résumé, mais d'une façon nouvelle et affranchie de la tradition scolastique, les doctrines d'Aristote. Clichtove y ajoutait un commentaire explicatif, conçu dans le même esprit. Ainsi parurent coup sur coup, pour la logique : *Jac. l'abri Stapulensis Introductiones in suppositiones, cum Judoci Clichlovei commentario,* Paris, 1500; *In terminorum cognitionem introductio familiari annotatione exposita; De artium divisione introductio facili declaratione explanata,* Paris, 1500; pour la philosophie naturelle d'Aristote : *Totius philosophise naturalis paraphrases adjecto ad litteram familiari commentario declaratas,* dédié au chancelier Etienne Poncher, Paris, 1502; pour la morale aristotélicienne : *Jae. Fabri Stapulensis artificialis introductio per modum epitomatis in X libros Ethicorum Aristotelis, adjectis elucidata commentariis,* dédié à Pierre Briçonnet, Paris, 1502; pour l'arithmétique et la géométrie : *Epitome compendiosaque introductio (Jac. Fabri Stapulensis) in libros arithmeticos divi Severint Boetii, adjecto familiari (Clichlovei) commentario dilucidala. Praxis numerandi certis quibusdam regulis. Introductio in geometriam Caroli Bovilli,* Paris, 1503.

Cette publication de traités classiques, interrompue par les études théologiques de Clichtove, fut reprise plus tard par lui, sur le même plan et dans le même esprit : pour l'astronomie : *Jac. Fabri Stapulensis introduclorium astronomicum adjecto Clichlovei commentario declarata,* dédié à Pierre Gorres, médecin, Paris, 1517; pour le droit politique : *Jac. Fabri Stapulensis in Politica Aristotelis introductio Clichlovei commentario declarata,* dédié à Charles Guillard, Paris, 1516; il termina ce cycle par : *Opus magnorum moralium Aristotelis, Gerardo Buffo Vaccuariensi inter prete, cum annotationibus Clichtovei,* Paris, 1520.

On conservait autrefois en manuscrit dans la bibliothèque du collège de Navarre, d'après les catalogues de Davolé (1721) et de Masson (1743), sous le n. 409, *Judoci Clichlovei Logica. Ibidem collecta qutedam in librum geometrias Euclidis ;* sous le n. 422, *Ejusdem collectanea in Ethicam et Dialecticam Aristotelis;* ces manuscrits sont aujourd'hui perdus.

2° *Sur la théologie.* — L'inlluence de Le Fèvre d'Étaples, qui voulait arracher cette science, comme il avait lait pour la philosophie et les arts, à la routine du moyen âge, celle de Guillaume Briçonnet, qui voulait la restaurer dans un sens mystique, celle du cardinal d'Arnboise, qui travaillait à la réforme des ordres religieux, celle de Louis Guillard, qui s'elïorçait de ramener la piété et la régularité dans Je clergé séculier, toutes ces influences amenèrent Clichtove à négliger, sans toutefois la mépriser absolument, la scolastique traditionnelle, et à chercher une rénovation de la théologie dans les Pères et les écrivains sacrés. Ce fut du moins sa première tendance, celle qu'il conserva depuis son doctorat en 1506 jusqu'à la condamnation de Luther et jusqu'à la fuite de Briçonnet à Meaux en 1520. C'est dans cet esprit qu'il publia les œuvres suivantes de théologie dogmatique, de théologie morale, d'ascétisme: *Opus insigne B. Patris Cyrilli, patriarchæ Alexandrini in Evangelium Johannis, a Georgia Trapezunlino traductum,* dédié au cardinal légat Georges d'Arnboise, Paris, 1509; *Epistolas B. Pauli apostoli neenon B. Jacobi, Petri, Johannis et Judæ,* Paris, 1509; *Theologia Damasceni l V libris explicata el adjecto ad*

litteram (éditée par Le Fèvre en 1507) *commentario elucidata,* dédiée à Jacques d'Amboise, évêque de Clermont. Paris, 1513. Il compléta ensuite ces deux premières publications des Épitres et de saint Cyrille, par l s suivantes : *Apostolorum et apostolicorum virorum epistolæ,* 2° édit., où il ajoutait des lettres des saints Martial, Ignace, Polycarpe. Denis et Antoine, Paris, 1513; *Cyrilli Alexandrini opus quod Thesaurus nuncupatur,* dédié à Guillaume Briçonnet, évêque de Lodève, Paris, 1514; *Cyrilli Alexandrini commentaria in Levilicum,* dédié à Guillaume Petit, 1514; *Quatuor libros intermedios in commentariis Cyrilli supra Johannem restituit Clichloveus,* dédié à Jacques d'Amboise, évêque de Clermont, 1514; il avait composé lui-même ces quatre livres. Parurent ensuite : *Theologia vivificans Dionysii Areopagita·, interprete Ambrosio camald«tensi, cum scholiis Fabri et commentariis Clichlovei,* dédié à Guillaume Briçonnet, évêque de Lodève, Paris, 1514; *Hugonis de S. Victore Allegoriarum in utrumque Testamentum,* Paris, 1517; *De mystica numerorum significatione,* dédié â Germain Ganay, évêque de Caliors, Paris, 1513. Ce dernier ouvrage était tout de sa composition.

Voulant coopérer â la réforme des ordres religieux, il publia pour eux, pour ses élèves et pour Guillaume Briçonnet, les œuvres mystiques de différents Pères et théologiens. Ainsi, pour les clunisiens, à l'occasion de son élève, Jacques d'Amboise, il publia les traités suivants : *Hugonis de S. Vietore, De institutione noviliorum,* 1506; *Guillelnii Parisiensis, De claustro animæ; Hugonis de S. Victore, De claustro animæ,* Paris, 1507. Pour les religieux de Lérins : *Cæsarii Arelalensis... opus insigne sermonum,* dédié à Grimaldi, évêque de Grasse, Paris, 1511. Pour ceux de Citeaux : *D. Bernardi opera, avec une* préface, Lyon, 1515. Pour les Clarisses : *Brevis legenda B. virginis sororis Coleis?, reformatricis ord. S. Claræ,* Paris, 1510.

Dans le même but d'édilication mystique, il composa lui-même des traités moraux pour ses élèves : *De vera nobilitate opusculum,* dédié à Jacques d'Amboise, Paris, 1512; *De lande monasticæ religionis opusculum,* dédié à Godefroy d'Amboise. Paris, 1513. Pour tous les prêtres: *Elucidatorium ecclesiasticum,* dédié à J. Gozthon de Zeleslh, 1516; *De vita et moribus sacerdotum,* dédié à Louis Guillard, Paris, 1519. Pour les princes : *De régis officio,* dédié à Louis, roi de Pannonie et de Bohême; *De bello et pace... ad principes chrislianos,* Paris, 1523; *De doctrina bene moriendi,* Paris, 1521.

A ces grands traités il en joignit de plus petits et de plus spéciaux, sur la sainte Vierge, saint Louis et sainte Cécile : *De puritate conceptionis B. M. Virginis, de dolore ejusdem et assumptione,* Paris, 1513; *De dignitate et excellentia annuntiationis et visitationis B. Maria:,* dédié à Louis Guillard, Paris, 1520; *Liber de laudibus S. Ludovici et* S10' *Cæciliæ virginis et martyris,* dédié à Louis Gaillard, évêque de Tournay, Paris, 1517.

Pendant qu'il imprimait ces divers ouvrages, il inscrivait dans un registre, conservé à la Mazarine, sous le n. 912, ses notes, puis ses écrits, et ses réponses à divers directeurs; le registre qui va de 1512 à 1518 a été analysé par M. Clerval, dans sa thèse, c. xvm.

A partir de 1517, Clichtove fut entraîné à des œuvres de théologie polémique, dont son *Elucidatorium* fut l'occasion. Ayant déclaré dans ce livre qu'il supprimait de *VExullet* les versets : *O necessarium Adæ peccatum... O felix culpa...* comme entachés d'erreur, de plus qu'il embrassait l'opinion de Le Fèvre d'Étaples sur les trois Madeleines, puis qu'il était disposé à accepter le triple mariage de sainte Anne, il fut vivement attaqué, surtout pour les deux premières opinions. Pour la première, il répondit, en publiant une dissertation qu'il avait faite dans son registre, dès 1516 : *De necessitate peccati Adæ et felicitate culpæ ejusdem,* dédié à Gozthon, évêque de Zeleslh. Paris, 1520. Pour le second, il écrivit sa *Disceptationis de Magdalena defensio, Apologiæ Marti Grandivallis... respondens,* dédiée à Etienne Poncher, archevêque de Sens, Paris, 1519; *Epistola Clichlovei ad Fr. Molinæum, abbatem, regis consiliarium,* en tète de la 2e édit, de la *Disceptatio Fabri.* 1518. Mais cette controverse, ou intervinrent Marc de Grandval, Fisher, évêque de Rochester, et Noël Beda, dans un sens hostile à Le Fèvre et à Clichtove, et où la Sorbonne menaça de les condamner l'un et l'autre, comme novateurs en exégèse et fauteurs des principes luthériens, amena notre docteur à se rapprocher des théologiens et spécialement de Noël Beda, età se tourner tout entier contre Luther.

Ses autres œuvres de 1520 à 1533 sont toutes des œuvres de polémique contre Luther : *Determinatio facultatis theological Parisiensis super doctrina Lutherana hactenus per earn visa,* Paris, 1521 ; *De veneraralione sanctorum,* dédié à L. Guillard, Paris, 1523; *Antilutherus,* dédié à Ch. Guillard, Paris, 1524; *Propugnaculum Ecclesiæ,* dédié à Louis Guillard, 1526; *De sacramento eucharisliæ contra Œcolampadiuni,* Paris, 1527 ; *Compendium veritatum ad fidem perlinentium... ex dictis et actis in concilio Senonensi,* Paris, 1528; *Improbatio quorumdam articulorum Martini Eutheria veritate catholica dissidentium et in quodam libro gallico* (G- Halluini) *non salis exacte et recte impugnatorum,* dédié à Louis Guillard, 1533.

Dans sa retraite à Chartres, il publia encore : *De laudibus trium antiquorum Patrum, Josephi patriarcha·, David regis, et Tobiæ, opus trifidum,* Paris, 1533; *Sermones,* Paris, 1534.

Outre ces livres publiés, il y a encore à la Mazarine, n. 184, un volume intitulé: *Explicationes sacræ Scripturae,* 1536, fait pour son cours de théologal, et à la Bibliothèque nationale, fonds latin, 525: *Epitome compendiariaque collectio in libris* F. *T. et N. T. per ordinem capitum cuiuscumque libri desumpta,* 2 vol., dédié à Guillard; c'est une sorte d'histoire sainte.

On conservait encore au collège de Navarre divers ouvrages de théologie manuscrits qui sont actuellement perdus.

III. Influence. — En résumé, Clichtove, sans occuper le premier rang parmi tant de personnages illustres de son temps, lit bonne ligure entre les théologiens et les lettrés qui assistèrent au début de la Renaissance et de la Réforme. La tentative qu'il entreprit de concert avec Le Fèvre d'Etaples, ne réussit pas, à cause du mouvement protestant. Et c'est pourquoi la postérité, qui juge surtout d'après le succès, n'a pas conservé de lui un souvenir égal à ses mérites.

Mais ses contemporains et la génération qui suivit, surtout les docteurs de Sorbonne, l'eurent en grand honneur. Bouvot, Filesac, Launoy, Chevilüer en ont fait de grands éloges. Us étaient l'écho des théologiens et historiens du xvt' siècle, tels que Claude d'Espence, Sixte de Sienne, Philippe de Bergameet le continuateur de Trithème. De son vivant, ou peu après sa mort. Vatel Cheradame, Lasserre, Despautère, Jérôme de Pavie, Pierre des Groux, Champier, Rhenanus, Bade, et spécialement Érasme, en ont fait l'éloge. Érasme l'appelle: *uberrimum rerum fontem, sæcularibus disciplinis et Christiana disciplina instructissimum.*

Nous ne signalons que les sources les plus importantes et avant trait directement à Clichtove : Brunet. *Manuel,* 1861. L 11. p. 107; Chevitlier, *Origine de l'imprimerie de Paris,* Paris, 1694. p. 122, 391, 410-424; D. Colomb, *Journal de Verdun,* 1765;_JeanCousin, *Histoire de Tournay,* Douay, 1619, p. 270, 271, 273, 279: D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* Paris. 1728. t. il ; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis.* t. vi: Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, xvr siècle.* Paris, 1701. p. 276; Fabricius, *Bibliotheca medii sevi* (1735», t. iv, p. 507-508; Feret, *La /acuité de théologie de Parts. Èyv-*

que moderne, Paris, 1904. t. I, p. 30-41 : Foppens, *Bibliotheca belgica* (1739), t. π, p. 763-766; Hain, *Repertorium bibliographicum* (1827), t, n. p. 5465 sq. ; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1854; Ch. Jourdain. *Index chartarum pertinentium ad historiam universitatis Parisiensis* (1862), p. 320; *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir,* t. n, p. 117 ; t. v, p. 187; Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia* (1732), t. iv, p. 397, C08, et passim; Id., *De varia Aristotelis fortuna,* p. 173; L.-J. Le Clerc, *Remarques sur le Dictionnaire de Morery,* 3 vol., 1719; dom Liron, *Bibliothèque chartraine,* p. 144; Mattaire, *Annales typographici,* t. i, p. 35; t. n, p. 148; L. Merlet, *Bibliothèque chartraine,* 1882; Ant. Mire, *Elogia belgica,* 1609, p. 38; Panzer, *Annales typographici,* t. vi, p. 56, etc. ; Renouard, *Annales de l'imprimerie des Estienne,* 1837; De Smet, *Bibliographie belge* (1873), t. vi, p. 174-175; Souchet, *Histoire du diocèse et de la ville de Chartres* (1869), t. m ; André Valère, *Bibliotheca Belgica,* p. 590-592; Van de Haeghen, *Bibliographie des Œuvres de Josse Clichtove,* Gand, 1888; Clerval, *De Judoci Clichtovei vita et operibus,* Paris, 1895; *Registres des procès-verbaux de la faculté de théologie, 1505-1533,* dans les *Notices et extraits des manuscrits,* t. xxxvi, I" partie.

A. Clerval.

CLINGE Conrad, né â Nordhausen en Thuringe, entra chez les mineurs conventuels d'Erfurth, dont il fut supérieur. II y prit ses grades en théologie (1520) et ne cessa de combattre les protestants qui se vengèrent en l'insultant, et pendant une maladie qui le forçait au repos, en répandant le bruit de sa défection de la religion catholique. Durant trente-six ans il prêcha sans relâche, ramena beaucoup d'hérétiques et sauvegarda de nombreux catholiques. Clinge mourut en 1556, laissant plusieurs ouvrages qui furent publiés après sa mort : *Loci communes theologici pro Ecclesia catholica,* in-8«, Cologne, 1559; *ex ipsius auctoris monumentis dupla accessione supra priorem editionem locupletati et in libros quinque digesti,* in-8», Cologne, 1562, 1565; Paris, 1567, 1574; *Catechismus catholicus summam christianæ institutionis IV libris complectens, item ejusdem auctoris... Summa theologica hoc est epitome seu compendium doctrinæ christianæ catholicæ,* in-fol., Cologne, 1562,1570 ; *De securitate conscientise catholicorum in rebus fidei et de periculo atque errore sectariorum hujussseculi, libri duo..., item confutatio mendaciorum a lutheranis adversus librum Imperii seu Interim editorum cum acri defensione confessionis catholicæ fidei,* in-fol., Cologne, 1563. Ces ouvrages, dont la doctrine n'était pas assez sûre, furent insérés dans *['Appendix librorum prohibitorum, donec corrigantur;* ils ont été effacés de l'édition de 1900.

Wadding, *Scriptores ord. minorum,* Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum ei castigatio ad scriptores ord. min.,* Rome, 1806 ; *Kirchenle.Tikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. ut, coi. 551 ; Hurter, *Nomenclator,* t. IV, coi. 1219.

P. Édouard d'Alençon.

CLINIQUES (BAPTÊME DES). Voir Baptême, t. n, col. 209-211.

CLIQUET Joseph, théologien espagnol né à Madrid en 1673. Dès son jeune âge, il entra dans l'ordre de Saint-Augustin, et pendant de longues années enseigna la théologie morale. Il mourut en 1760. On a de lui : *La flor del moral o recopilacion legal, firme y opulenta de lo mas florido y selecto, que se halle en el jardin amena, y dilalado campo de la theologia moral, con un facil y claro eslilo para la resolution de las casos,* Madrid, 1733-1734; la 12« édition de cet ouvrage parut à Madrid en 1791; *i°Apendix à la flor de moral,* 10« édit., Madrid, 1796; 3« *Tyrocinio moral alphabetico,* Madrid, 1745; 4« *Opusculo moral. Explication de los casos reservados en los Obispados del Beyno de Gallicia, y otros adherentes, Astorga, Leon y Toledo, con calorie quæsitos morales que hizo un discipulo a su maestro,* Madrid, 1787.

Hurter. *Nomenclator litorarius,* t. u, col. 1552.

A. Palmieri.

CLORIVIÈRE (Pierre-Joseph Picot de), jésuite français, né à Saint-Malo, le 29 juin 1735, entra au noviciat le 14 août 1753. Après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773, il devint curé de Paramé, puis supérieur du collège de Dinan. La Révolution ayant partout détruit la vie religieuse, il s'efforça de la faire renaître et fonda, au milieu de périls incessants, la Société des prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, et celle des filles du Cœur Immaculé de Marie. C'est â l'usage de ces deux sociétés qu'il publia en 1802, à Paris, un ouvrage déjà composé en 1778, intitulé : *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison.* Ce livre, remarquable par la clarté et la solidité d'une doctrine toute pratique et vécue, a été plusieurs fois réédité. La police impériale prit ombrage de ces fondations et jeta le P. de Clorivière dans la prison du Temple, en 1804. Cette captivité dura cinq ans, durant lesquels il composa une *Explication des Epitres de saint Pierre,* 3 in-12, 1809; en outre, des *Commentaires sur l'Apocalypse* et sur le *Cantique des cantiques,* restés inédits. Lorsqu'on 1814, la Compagnie de Jésus, conservée en Russie, ressuscita en France, le P. de Clorivière fut le principal artisan de celte restauration et le premier supérieur provincial de la Société. Il mourut à Paris, le 9 janvier 1820, tandis qu'il était prosterné en adoration au pied du tabernacle.

Ami *de la religion,* 1824, t. xi.it, p. 57 ; P. Jacques Terrien, *Histoire du R. P. de Clorivière,* Paris, 1891 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la C'· de Jésus,* t. n, col. 1246 ; Guiddé, S. J., *Notices historiques,* t. i, p. 291.

H. Dü TOUQUET.

CLÔTURE. — I. Notions générales. IL Clôture des religieux. III. Clôture des religieuses.

L Notions générales. — 1» Prise en sa signification *objective,* la clôture est l'enceinte fermée, interdisant aux personnes du dehors l'entrée d'un monastère. Le mot « clôture », inscrit sur les murs, indique fréquemment aux étrangers les limites qu'ils ne sauraient franchir, sans s'exposer aux sanctions ecclésiastiques. Au point de vue juridique, la clôture comprend l'ensemble des dispositions concernant l'établissement de la clôture et les violations des règles qui garantissent cette institution. Toutefois, dans la violation de la clôture, nous ne voulons pas comprendre la sortie définitive du monastère; ce fait constitue *l'apostasie religieuse;* voir t. I, col. 1602; nous ne nous occuperons que des infractions momentanées à l'obligation de demeurer dans le cloître.

2» Sous une forme ou sous une autre, dans des conditions plus ou moins strictes, les réguliers ont toujours pratiqué les lois de la clôture. Le c. vut des Décrétales, dont le titre est significatif, l'indique clairement : *Secundum etymologiam nominis, solitariam vitam ducant monachi.* Eugène IV explique ce principe : *Nullus monachorum, pro lucro terreno de monasterio exire nefandissimo ausu præsumat..., sit claustro suo contentus; quia sicut piscis sine aqua caret vita, ita sine monasterio monachus. Sedeat itaque solitarius el taceat, quia mundo mortuus est; Deo autem vivit.* C. *Placuit,* c. xvi, 2, 1*. Toutefois la défense de sortir du monastère n'est pas absolue. Les religieux peuvent faire des absences, avec l'autorisation de leur légitime supérieur. *De licentia legitimi prælati exire licet, ut supponunt omnes regulæ religiosorum, et jus commune non repugnat, communisque consuetudo confirmat.* Suarez, *De religione,* tr. VIII, l. 1, c. vi, n. 4. Mais les moralistes enseignent communément que, d'ordinaire, le congé du supérieur est requis sous peine de faute, plus ou moins grave, selon les circonstances. Ainsi, ne serait pas répréhensible le religieux qui sortirait en toute hâte, un moment, pour porter secours à quelqu'un qui se trouverait en danger, ou afin de donner l'absolution à un mourant, etc. Voir plus loin.

3' Les canonistes ont voulu explorer la source même,

d'où dérive l'obligation de la clôture. Ils se sont demandé si elle naissait des vœux émis par les religieux? On peut répondre â l'affirmative que d'ordinaire, à l'entrée en religion, on prononce seulement les trois vœux essentiels de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Quelques rares instituts seulement, les religieuses de Notre-Dame, les clarisses et quelques autres émettent le quatrième vœu *: Je voue aussi, et promets garder perpétuelle clôture,* etc. Et cependant les religieuses qui ne prononcent pas Ce quatrième vœu sont pareillement astreintes à la clôture. Par ailleurs, si le vœu d'obéissance semble impliquer la clôture, ce n'est non plus que par voie de conséquence et indirectement. Le supérieur devrait stipuler ce précepte comme toute autre prescription particulière, qu'il impose en vertu de la sainte obéissance.

L'obligation de la clôture proviendrait-elle d'une prescription du droit commun? Mais dans la Décrétale citée d'Eugène IV, on trouve une affirmation de fait, une direction; on ne lit pas un précepte formel, une prescription catégorique imposant aux religieux la loi de clôture. On n'y rencontre, an plus, comme dans d'autres dispositions de ce genre, que la défense de sortir du couvent pour des motifs humains; aucune prohibition absolue n'y est formulée.

Serait-ce la règle monastique 'qui aurait établi la clôture? Suarez, *loc. cit.,* énumère les règles rédigées par les fondateurs d'ordre. Il résulte de l'examen des constitutions de saint Augustin, de saint Basile, de saint Benoit, de saint François d'Assise, de saint Pacôme, de l'ordre du Carmel, qu'aucun article n'iinpose formellement la clôture. Celte obligation serait-elle expressément imposée dans ces règles, qu'on n'en pourrait déduire une conclusion en faveur de l'opinion dont il s'agit. Ces règles n'obligent pas sous peine de péché; par conséquent, la loi de clôture ne pourrait pas être plus rigoureuse que les autres prescriptions. Or, comme nous le verrons dans la suite de cet article, cette dernière conséquence ne saurait être admise; la loi de la clôture constitue une obligation grave. Voilà pourquoi l'opinion commune, exposée par Suarez, attribue l'origir.e de l'obligation de la clôture à l'autorité des supérieurs qui ont le droit d'administration, de surveillance et de sauvegarde des monastères. Le supérieur possède certainement ces pouvoirs. L'inférieur est donc obligé de les reconnaître el de s'y soumettre. Les violations de la clôture par les religieux placeraient le prélat dans l'impossibilité d'exercer ses droits. Il en résulte qu'une fois la profession religieuse établie, le principe de la clôture repose en dernière analyse, non sur le droit positif, mais sur le droit naturel et divin, source de l'autorité ecclésiastique. On s'explique ainsi la gravité des paroles du concile de Trente, sess. XXV, *De regularibus, c. v* : « Le saint concile ordonne à tous les évêques, sous la menace du jugement de Dieu qu'il prend à témoin, et de la malédiction éternelle, que, par l'autorité ordinaire qu'ils ont sur tous les monastères qui leur sont soumis, et à l'égard des autres par autorité du siège apostolique, ils aient un soin tout particulier de faire rétablir la clôture des religieuses aux lieux ou elle se trouvera avoir été violée, et qu'ils tiennent la main à la conserver en son entier dans les maisons où elle sera maintenue, réprimant par censures ecclésiastiques et par d'autres peines, sans égard à aucun appel, toutes personnes qui pourraient y apporter opposition ou contradiction, appelant même pour cela, s'il en est besoin, le secours du bras séculier; en quo: ie saint concile exhorte tous les princes chrétiens de leur prêter assistance et enjoint à tous magistrats séculiers de le faire sous peine d'excommunication. »

Mais l'Église applique la loi de la clôture de façon dilTérenteaux religieux etaux religieuses. Les obligations r -sultant de cette prescription varient selon qu'elles ' isent les hommes et les femmes.

II. Clôture des religieux. — Les règles de la clôtura des hommes concernent la sortie du religieux du monastère et l'introduction des étrangers dans l'intérieur du couvent. De là, la double dénomination: *clôture active,* pour la sortie du monastère; *clôture passive,* pour l'introduction des étrangers.

t. sortie nu couvent. — 1» *Diversité d'application.* — Rappelons qu'il s'agit seulement de la sortie momentanée, de cette absence, qui, par ailleurs, serait licite, si le droit ne l'interdisait pas. Conformément à l'esprit de la législation ecclésiastique, et aussi, selon les exigences des situations, les règles de la clôture peuvent et doivent être interprétées et appliquées diversement. Il existe des corps religieux fondés en grande partie pour le ministère extérieur, pour la vie active, ou du moins, la vie mixte. Ce sont les bénédictins, les jésuites, les dominicains, les carmes, les capucins, etc., qui se consacrent aux travaux des missions, aux prédications des retraites, des carêmes. Le but même de ces ordres oblige les religieux à s'absenter parfois du couvent, afin d'exercer leur ministère. Pour eux, les exigences de la clôture se bornent à ne pas quitter le couvent sans autorisation. La durée de leur absence est proportionnée aux nécessités des cas particuliers. D'autres réguliers remplissent un rôle beaucoup plus circonscrit, renfermé dans les limites du monastère, par exemple, ceux qui sont chargés de l'enseignement, de la direction des novices, de la préparation des cours scientifiques, de l'administration intérieure. Les sorties qu'ils ont à faire sont plus rares, leurs absences moins prolongées et la règle de la clôture est, par conséquent, plus stricte en ce qui les concerne. Enfin, les ordres contemplatifs, comme ceux des chartreux, des trappistes, etc., ont conservé la clôture dans toute son austérité primitive. Le silence rigoureux, la prière, la méditation, le travail manuel, au sein d'une solitude absolue, se partagent leur existence. Des circonstances très rares, tout-à-fait exceptionnelles. leur permettent seulement de franchir le seuil du monastère.

En principe, le religieux ne peut quitter le monastère que pour un motif raisonnable. Il ne doit jamais le faire seul et sans l'assentiment de son supérieur; et l'autorisation doit être renouvelle chaque fois.

2» *Gravite de la violation de la clôture par les religieux.* — On s'est demandé si la sor'ie du couvent, sans autorisation régulière, constituait une faute grave. Quelques auteurs ont soutenu la négative, pour le motif suivant. La clôture religieuse est imposée par la règle; or la règle n'oblige pas sous peine de péché mortel. Par conséquent, une absence temporaire du couvent ne saurait entrainer une grave culpabilité. On répond à cette argumentation que les traditions générales des corps monastiques ont tellement confirmé l'usage de la clôture, que celle-ci fait partie aujourd'hui de la vie religieuse. L'observation de cette prescription générale est une obligation de conscience, ayant une portée considérable pour le maintien de la discipline régulière. Cette coutume s'est développée sous l'impulsion des décrets des souverains pontifes et des conciles. Ainsi Alexandre II, voulant réprimer la pérégrination des religieux, s'exprimait ainsi : *Monachis quamvis religiosis ad normam sancti Benedicti intra claustrum morari praecipimus; vicos, castella, civitates peragrare prohibemus.* Decr., c. U. Déjà, le concile de Chalcédoine (451) avait édicté le principe général suivant : *In locis in quibus se semel Deo dedicaverunt, permanentes,* can. 4. Mansi, t. vu, col. 385. Aussi, on conclut généralement de ces considérations, que le religieux qui quitte son couvent sans autorisation, pour un temps notable, pèche mortellement. Le concile de Trente interdit aux moines les exodes, même pour aller trouver leurs supérieurs généraux : *Non licet regularibus a suis conventibus recedere, etiam prælextu ad superiores suos accedendi.*

nisi ab eis missi aut vocati fuerint. Sess. XXV, *De regularibus,* c. iv. Il prescrit de punir, comme déserteurs de l'ordre, ceux qui se permettraient de s'absenter sous ce prétexte sauf appel ou convocation de leurs prélats. Cependant, de graves auteurs ne considèrent pas cette interdiction comme absolue. Ils trouvent lieu à exception dans le cas suivant : si un religieux est victime de procédés notoirement injustes, de vexations intolérables, humiliantes, de la part de son supérieur, il peut, même sans autorisation, aller présenter sa défense au provincial, au général, ou au souverain pontife. En elle!, le droit de défense est sacré et le religieux peut en user comme tout autre. Sans doute, il doit se munir à cet elTet d'une autorisation, s'il peut, ou s'il croit pouvoir l'obtenir; mais, autrement, d'après la déclaration de Sixte V, il ne parait pas compris dans la prohibition du concile de Trente : *Quod si dicerent se ad aposlolicam sedem confugere, ob gravamina a suis superioribus sibi illata, et ideo ab ipsis superioribus licentiam et litteras oblinere non potuisse, non propterea ullo modo recipi debet, nisi fide dignorum testimonio, de petila* eis *licentia et per suos superiores denegata constiterit.* Cetle déclaration pontificale confère une tres grande probabilité au sentiment des canonistes dont nous parlons.

Pour préciser davantage, examinons quelques exemples classiques. Si un religieux quitte son couvent, sans autorisation, non avec l'intention de n'y plus revenir, mais décidé à faire une longue absence, il commet un péché grave, d'après le sentiment unanime des auteurs. Par là, en effet, il viole les engagements pris à l'égard des supérieurs, lors de la profession religieuse; il cause un scandale dans la communauté, et même parmi les séculiers.

Une sortie furlive exécutée de nuit, lors même qu'elle ne serait inspirée par aucune mauvaise intention, présente un caractère de grave culpabilité. Elle est contraire à la décence religieuse, elle viole la loi de clôture, et elle est de nature à scandaliser, elle aussi, au dedans et au dehors du monastère. C'est une des infractions que Clément VIII permet aux supérieurs de réserver. Or l'on n'ignore pas que la réserve ne s'applique qu'aux fautes mortelles. Suarez, *loc. cit.,* en déduit qu'une sortie irrégulière de jour, effectuée avec l'intention de passer la nuit hors du monastère, sans y être autorisé, réunit les éléments d'une faute mortelle. Car, dit-il, ce n'est pas seulement la sortie furtive du monastère qui entraine les graves inconvénients précités, mais bien aussi les circonstances d'une absence prolongée pendant la nuit.

Quitter le couvent sans permission, une fois ou deux, mais pendant le jour, en sortant par la porte ordinaire et pour un instant, peut n'avoir pas de gravité. Il peut même n'y avoir en cela aucune faute, si un motif raisonnable ou une nécessité urgente se présente. Toutefois, si cette sortie avait lieu, au mépris de l'ordre formel des supérieurs, par des issues non usitées, au risque de provoquer un scandale, il serait difficile de n'y pas trouver matière à faute mortelle, d'après les théologiens.

Les supérieurs réguliers, qui franchissent la clôture sans permission, ne violent aucune loi. On ne peut même pas dire qu'ils sortent sans permission; car la faculté de sortie, qu'ils concèdent aux autres, ils peuvent se l'octroyer à eux-mêmes. La loi s'adresse aux inférieurs, laissant le chef aux inspirations de sa conscience.

il. introduction des *ÉTRANGERS.* — 1° *Ancienne legislation.* — 1. Pas plus que pour la clôture active, il n'existe pour la clôture passive des religieux des textes du droit commun, interdisant formellement l'entrée des hommes, ni même celle des femmes, dans le monastère des réguliers. Jusqu'aux dispositions édictées par saint Pie V et Grégoire XIII, les règles des maisons particulières, les lois de convenance, la nécessité d'éviter les récriminations du public imposèrent sur ce point des mesures de prudence ; les traditions hospitalières des monastères allaient jusqu'à admettre à la table commune les séculiers recommandables. Selon la maxime de saint Ambroise, on pensait qu'il valait mieux, le cas échéant, recevoir chez soi les séculiers, que d'aller à eux.

Néanmoins, les couvents d'hommes étaient astreints, sous le rapport de la clôture *passive,* à peu près aux mêmes sévérités que les couvents de femmes. Chaque monastère avait son portier pour recevoir, et on peut le dire, pour arrêter, au seuil de la maison, tout étranger. Un asile construit à côté des murs de l'enceinte servait à exercer l'hospitalité envers les personnes du dehors. Ainsi, dès l'origine des ordres monastiques, à raison même des prescriptions générales des saints Livres concernant le danger des rapports fréquents, de la familiarité des hommes et des femmes, la législation particulière a interdit aux religieux de recevoir les personnes du sexe à l'intérieur de leur monastère. L'esprit de prière, de recueillement, de silence, de mortification, d'édification publique, qui constitue le fond de la vie monastique, n'a jamais pu se concilier avec les assiduités de ce genre de personnes dans les monastères. Les précautions, prises sous ce rapport par l'Eglise, allaient jusqu'à interdire le séjour des femmes faisant vœu de virginité, dans les maisons habitées par des personnes étrangères à la famille. Plus tard, les conciles défendirent de bâtir des monastères de religieuses dans le voisinage des couvents de religieux.

L'usage des monastères mixtes s'était établi en Orient. Le 1le concile de Nicée (787) défendit, dans son 20' canon, d'en ériger de nouveaux. 11 déclara vouloir tolérer ceux qui étaient ainsi fondés suivant la règle de saint Basile; mais pour l'avenir ils restaient abolis. Mansi, t. xm, col. 755.

En Occident, les prohibitions des conciles s'étendirent jusqu'à interdire de donner l'hospitalité continuelle à n'importe quelle personne séculière. Une seule exception était faite en faveur des indigents, que l'on pouvait recevoir dans des locaux aménagés à cet effet.

A la suite de ces interdits de séjour dans les couvenls de religieux, commença l'abus des visites dans les monastères, pour motifs de curiosité et même de dévotion. Des défenses particulières furent édictées afin de couper court à cet usage. Désormais on écarta les personnes qui ne pouvaient être considérées comme pieuses, discrètes, vouées aux pratiques religieuses et aux bonnes œuvres. Les portes des monastères continuèrent à rester ouvertes à celles qu'on qualifiait sœurs *en religion.*

Toutefois, comme ce privilège des personnes pieuses pouvait aussi présenter des inconvénients sérieux, il fut décrété au xvi· siècle, qu'aucune religieuse ne pourrait pénétrer dans l'enceinte d'un monastère de religieux. Il ne fut pas aisé de faire respecter ce point de règlement.

Des personnes de haut rang parvinrent à s'arroger le droit de s'introduire dans les couvents des religieux, sous prétexte de permission du saint-siège. Au mépris des ordres des supérieurs, elles franchissaient le seuil des monastères dont elles troublaient le recueillement. En présence d'un abus si criant, saint Pie V prit, le 24 octobre 1566, une mesure radicale. Dans sa constitution *Regularium personarum,* il révoqua toutes les facultés dont pouvaient se prévaloir ces personnages. H fulmina l'excommunication majeure contre toutes les femmes qui pénétreraient dans les couvents d'hommes: il décréta de privation perpétuelle de leur charge et frappa de suspense les supérieurs qui les admettraient Leurs titres de comtesse, de marquise, de duchesse ne suffiront pas. disait le souverain pontife, à les mettre â couvert des censures réservées spécialement au saint-

siège, sauf à l'article de la mort. Dans sa constitution *Decet romanum pontificem,* du 15 juillet 1570, le même pontife expliqua sa pensée et déclara que sa prohibition s'étendait à toutes les femmes sans distinction, excepté pour l'assistance aux offices divins, les processions et les sermons. *Bullat·.,* Turin, 1862, t. vit, p. 487-489.

Grégoire XIII renouvela les mômes sanctions dans sa constitution *Ubi gratiæ* du 13 juin 1575. *Ibiil.,* t. vm, p. 113-114. Plus tard, Benoit XIV régla définitivement les conditions de la clôture des religieux, dans sa bulle *Regularis disciplina,* du 3 janvier 1742. Il y renouvelle d'abord toutes les sanctions précédentes, il révoque toutes permissions, même pontificales, accordées à n'importe quelle femme, de pénétrer dans les monastères d'hommes; frappant d'excommunication, spécialement réservée au saint-siège, tous ceux qui accorderaient une permission de ce genre, et celles qui auraient la présomption d'user de ces facultés; à moins que des dispositions testamentaires des fondateurs, acceptées par le saint siège, n'établissent un privilège; ou qu'il ne soit question des parentes et des alliées de seigneurs du territoire sur lequel le monastère est situé. Dispense était concédée à cette catégorie de personnes, afin qu'elles pussent seulement remplir leurs devoirs religieux, entendre la messe, se confesser, assister aux offices. *Benedicti XIV bultarium,* Borne, 1745, t. i, p. 125-128.

2" *Nouvelle legislation.* — 1. *Personnes à qui l'entrée des monastères est interdite.* — Bien que la discipline régulière se soit départie, sur certains points, de la rigueur des prescriptions primitives, elle a cependant conservé et même confirmé, dans la constitution *Apostolicæ sedis,* les sanctions concernant l'admission des femmes dans la clôture des couvents d'hommes. Ainsi : *a)* Comme autrefois, pour motifs de convenance, faciles à comprendre, les hommes de guerre ne doivent pas être logés dans l'enceinte des monastères. Néanmoins, les séculiers, en général, peuvent y être reçus sans difficulté, *b)* Sous quelque prétexte que ce soit, les personnes du sexe ne doivent pas pénétrer dans le cloître des religieux. Ni le motif de satisfaire la piété, ni celui d'accompagner une procession, d'assister au saint sacrifice, à une instruction, ne saurait les y autoriser. La législation actuelle résumée par Pie IX, const. *Aposolieæ sedis,* part. II, S 7, frappe d une excommunication, réservée au souverain pontife, les femmes qui violeraient cette clôture, et les supérieurs ou autres qui les y introduiraient. *Mulieres violantes regularium virorum clausuram et superiores aliosve eas admittentes.* c) Il résulte de là, que l'usage de laisser les femmes s'introduire dans l'intérieur des couvents, par exemple, pour suivre les processions de la Purification, du dimanche des Rameaux, des Rogations, du *Corpus Christi,* est condamné définitivement; que ce ne sont pas seulement les personnes qui pénètrent dans la clôture sous prétexte de privilèges, qui sont atteintes comme autrefois par la censure, mais môme celles qui la franchissent avec les intentions les plus droites. Les théologiens discutent pour savoir si l'excommunication, fulminée par Pie IX, ne remplace pas la privation de toute dignité, bénéfice et office, édictée par l'ancienne législation contre les introducteurs des femmes dans les monaslères. *d)* Cependant, à raison des graves inconvénients que des exclusions absolues pouvaient présenter, le législateur a admis certaines exceptions. D'après la doctrine commune, n'encourent pas la censure indiquée, les reines, les impératrices, les personnes de sang royal — nous en dirons autant pour les femmes des chefs d'Élat — quand elles pénètrent dans la clôture des religieux établis dans le royaume. Saint Pie V et Grégoire XIII avaient interdit l'entrée du couvent des religieux à toutes les femmes, de quelque nom, de quelque dignité qu'elles fussent revêtues. Benoit XIV, comme nous l'avons vu, a réglementé le cas, et adouci celle législation. Il a renouvelé les anciennes concessions en faveur des femmes nobles, des parentes et des alliées des lamilles de fondateurs, ou insignes bienfaiteurs du monastère, qui se seraient réservé ce privilège, dans les statuts de fondation. Toutefois, même dans ce cas, il y avait des réserves légales, dont il fallait tenir compte. Des lettres apostoliques devaient faire foi de cette concession privilégiée; l'ordinaire du lieu devait authentiquer les documents officiels; l'introduction dans les monastères devait avoir lieu, non pour un motif de curiosité, de promenade, de repas à faire à l'intérieur, mais pour l'audition de la sainte messe, d une instruction ou pour assistance à d'autres exercices de piété.

De nombreux théologiens exemptent aussi de la censure les petites lilies au-dessous de sept ans. Il ne peut y avoir de doutes sérieux à ce sujet. Les enfants en bas-âge ne sont pas susceptibles d'encourir les censures ecclésiastiques. Voir t. n, col. 2126-2127. Le seul point en litige est de savoir si ceux qui se permettent d'introduire ces enfants dans la clôture encourent l'excommunication. Les canonistes se divisent à ce sujet; voir *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. i.xxv, p. 411; mais nul ne conteste la gravité de la faute commise par les infractions de la loi. La même solution s'impose, quand il s'agit de l'introduction des femmes idiotes ou faibles d'esprit. Il est pour le moins dangereux de s'exposer à violer les règles de l'Eglise, sur des matières si graves; et ceux qui agiraient ainsi, sans motifs sérieux, se rendraient coupables d'imprudence grave. Il est généralement admis que les personnes de service qui feraient pénétrer les femmes dans la clôture n'encourent pas la censure; parce que le législateur, dans cette organisation spéciale des monastères, ne vise que la sainteté des religieux.

2. *Lieux enfermés dans la clôture.* — En général tout monastère de réguliers comprend l'habit.ition commune, la clôture, l'oratoire ou la chapelle située soit en dehors, soit à l'intérieur de l'enclos. Dans le couvent il y a des parties qui, *de droit,* en vertu des décrets du Saint-Siège, sont soumises à la clôture : par exemple, le cloître des religieux, le jardin compris dans l'enceinte du monastère, etc. La volonté des supérieurs ne peut exempter ces endroits de la loi claustrale. Mais ces mêmes supérieurs peuvent déclarer enclos interdit d'autres parties du monastère et des annexes du monastère, non désignées par le droit commun ou laissées à la libre décision des chefs religieux.

Généralement les défenses faites aux femmes d'entier dans la clôture s'appliquent à tout l'espace eompris dans les murs du monastère, à l'exception de l'église 11 des parloirs affectés à la réception des étrangers. Ainsi restent fermés pour les femmes, le cloilre, la cave, les ateliers, le réfectoire, le dortoir, l'infirmerie, la cuisine, les jardins, les prairies enclavées dans le monastère, lors même qu'une porte distincte y donnerait entrée. Si ces jardins et prairies étaient séparés des bâtiments cloîtrés par un mur et par une porte fermée à clef, ils ne seraient pas compris dans la clôture, à moins d'une loi particulière, puisque les supérieurs locaux peuvent, à cet ellét, prendre telles dispositions qu'ils jugent convenables, pour prévenir les dangers et les scandales.

L'église des religieux ne fait pas partie des bâtiments dont l'entrée est interdite aux femmes. Toutefois on s'est demandé à ce sujet, si le chœur de l'église où les religieux font leurs exercices de piété était compris dans la clôture. Il est certain que si les étrangers ne peuvent pénétrer dans le chœur qu'en passant par la clôture ordinaire, les femmes ne peuvent s'y introduire sans encourir l'excommunication. Non pas que cette partie de l'église soit, elle-même et de fait, dans l'enceinte réservée, mais parce qu'il est impossible d'y parvenir sans franchir un passage interdit. Par conséquent, lorsque le chœur possède une entrée située hors

de la clôture, son accès n'est pas interdit par la loi de la clôture ; sauf défense particulière, les femmes n'encourent pas l'excommunication en y entrant. Le chœur fait partie de l'église ouverte au public. Cela est vrai, lors même que les religieux auraient l'habitude de revêtir dans le chœur les ornements sacerdotaux et de les y déposer.

La solution sera la même au sujet de la sacristie. Si l'accès de la sacristie ne peut avoir lieu que par les parties réservées de la maison, la sacristie reste fermée aux femmes. Elles n'y pourraient pénétrer qu'en violant la loi de la clôture. Au contraire, si la sacristie est située de telle sorte que l'unique entrée donne dans l'église ouverte au public, elle n'est plus réservée. Dans ces conditions, elle est une dépendance de l'église et non de la clôture.

Le point qui reste sujet à controverse est celui-ci : lorsque deux issues existent, l'une vers l'intérieur du monastère, l'autre vers l'église, la sacristie est-elle interdite aux femmes?

La question peut être envisagée au point de vue spéculatif et au point de vue pratique. Sous le premier aspect, bien des auteurs affirment que les sacristies placées dans ces conditions sont soumises à la clôture. Ils basent leurs conclusions sur l'esprit de la loi et certains textes des Congrégations romaines. Ils établissent que la loi de clôture a pour but de soustraire les religieux aux importunités des femmes, de leur assurer le calme requis pour les exercices de la vie religieuse et de prévenir le scandale prompt à se produire parmi les personnes témoins des colloques fréquents, quoique publics, dans les sacristies. Toutefois, ce motif est d'un caractère si général, d'une application si constante, qu'il devrait avoir pour résultat d'étendre la loi de clôture à toutes les sacristies des réguliers, et non seulement à celles qui auraient la double communication dont il s'agit en ce moment. Par suite, l'argument ne nous parait pas décisif, dans l'absence d'une disposition législative émanée de l'autorité suprême. Les deux décisions de la S. C. des Evêques et Réguliers citées en ce sens, l'une (28 avril 1605), *Sacristia comprehenditur sub clausura ;* l'autre (10 aortt 1615), *Sacrislia choro contigua alicu/us monasterii religiosorum, est sub clausura comprehensa,* s'appliquent à des cas particuliers distincts de celui qui est en discussion. Elles ne tranchent donc pas la question. Mais une décision de la même Congrégation, du Ier juin 1685, est très formelle à ce sujet. Elle déclare abusive la pratique des capucins et nomme les sacristies parmi les lieux interdits aux femmes.

Au point de vue pratique, on peut affirmer qu'à moins d'une disposition particulière du saint-siège, la loi de la clôture pour les sacristies placées dans les conditions précitées, n'existe pas ; si elle a jamais existé, elle est tombée en désuétude. Déjà Ferraris, qui toutefois soutenait en principe le sentiment contraire, constatait que, même de son temps, la pratique générale était contraire à cet enseignement: *praxis fere ubique videtur in contrarium. Prompta bibliotheca, v Conventus.* A Rome, sous les yeux des souverains pontifes et des Congrégations romaines, dont plusieurs membres sont protecteurs et titulaires de ces églises, les sacristies ayant double issue ne sont pas considérées comme interdites aux femmes. Un ordre, défendant aux femmes de s'y rendre le matin et le soir, aux heures où le service de l'église appelle les religieux à la sacristie, suffit à sauvegarder l'esprit des saints canons. S'il en était besoin, cette conclusion se trouverait corroborée par la démarche que firent les capucins, pour faire déclarer par le saint-siège que leurs sacristies étaient placées sous la clôture. Ces religieux n'auraient pas eu besoin de s'adresser à Rome, si la doctrine, dont ils demandaient une application spéciale pour leurs maisons, eût été certaine par ailleurs.

3° *Religieux dont les monastères sont cloîtrés.* — Les dispositions pénales énumérées ci-dessus ne s'appliquent qu'à la violation de la clôture des religieux à vœux solennels. Les évêques peuvent établir la clôture dans les congrégations à vœux simples de leurs diocèses respectifs et la renforcer de sanctions diverses ; mais les clauses du droit commun ne visent que les religieux proprement dits, surtout *in materia odiosa.* Par conséquent, en France, les conclusions développées regardent les maisons des bénédictins, des trappistes, des dominicains, des chartreux, des jésuites, des carmes et des franciscains.

Au contraire, les congrégations à vœux simples, comme celles du Très-Saint-Rédempteur, de la Mission, les missionnaires diocésains, les tertiaires, même vivant en communauté, et toutes les pieuses agrégations liées par des vœux simples, sont régies par des dispositions particulières. Cf. Bouix, *Tractatus de jure regularium,* part. II, sect. I, c. ni, Paris, 1857, p. 218-222.

III. Clôture des religieuses. — Les prescriptions concernant cette discipline tutélaire sont plus étendues et plus strictes pour les religieuses que pour les religieux. Sans doute, même pour les religieuses, le principe de la claustration stricte n'est pas non plus un des éléments essentiels de la vie régulière. Mais afin de mieux garantir la femme contre sa propre mobilité, contre les séductions extérieures, l'Eglise, à qui elle demande lumière et protection dans ses instituts officiels, lui impose, avec les vœux solennels, la clôture rigoureuse, l'obligation de se tenir, même matériellement, à l'abri des entraînements qui pourraient l'induire à dévier des voies de la perfection.

Avant d'en arriver à une législation précise, l'Église a toujours recommandé la clôture aux monastères des religieuses. Nonobstant l'opinion de quelques auteurs, assignant l'origine de la clôture rigoureuse à la règle de saint François d'Assise, les exemples de cette discipline, spontanément admise antérieurement par de pieuses communautés, ne manquent pas. Ainsi, dès le XIIe siècle, la clôture était observée chez les religieuses de l'ordre de Clteaux. Les bénédictines, n'appartenant pas à la réforme de Cîteaux, sollicitèrent et obtinrent du saint-siège le privilège d'une clôture absolue. Le premier monastère de religieuses, fondé par saint Dominique, fut établi sous le régime de la clôture perpétuelle. Puis saint François d'Assise prescrivit la clôture *active* et *passive* continuelle aux religieuses de sainte Claire. *Analecta juris pontificii,* 3» série, p. 428.

Enfin Boniface VIII, const. *Periculoso,* proscrivit les sorties des religieuses hors de leurs couvents. La célèbre constitution imposait la loi de la clôture perpétuelle à toutes les religieuses présentes et futures, dans quelques pays et sous quelques règles qu'elles fussent établies. Interdiction de sortir, sauf pour maladie grave et contagieuse; défense d'admettre qui que ce soit dans le monastère, sans motifs raisonnables el sans autorisation. Boniface VIII n'ajouta aucune sanction à ces prescriptions et ne fulmina pas de censures. Ce fut le concile de Trente qui, plus tard, entra dans cette voie. Sess. XXV, *De regularibus,* c. v. Les constitutions de saint Pie V, *Circa pastoralis officii,* 29 mai 1566, et de Grégoire XIII, *Ubi gratiæ,* 13 juin 1575; *Dubia quæ emergunt,* 23 décembre 1581, complétèrent les dispositions antérieures ; elles prononcèrent une excommunication. réservée au saint-siège, contre les religieuses qui sortiraient du couvent, sinon pour les trois motifs prévus, ainsi que contre les supérieurs qui les autoriseraient à franchir la clôture. Depuis les décrets de saint Pie V, la jurisprudence du saint-siège est de n'accorder les vœux solennels qu'aux instituts adoptant la clôture papale. Benoit XIV renouvela les constitutions de ses prédécesseurs et lit disparaître les abus qui s'étaient introduits au sujet de la clôture des religieuses. Const. *Sacrarum virginum,* 1«· juin 1741 ; *Cum sacrorum vir-*

ginum, 3 janvier 1742 ; *Gravissimo animi moerore,* 31 octobre 1749.

Aujourd'hui, toute la question est réglée par la constitution *Apostolicæ sedis,* part. II, a. 6, qui sanctionne les violations de la clôture des religieuses : *Violantes clausuram monialium, cujuscumque generis aut conditionis, aut sexus aul ætatis fuerint, in earum monasteria absque legitima licentia ingrediendo ; pariterque eos introducentes vel admittentes, itemque moniales ab illa exeuntes, extra casus ac formam a 8. Pio V in const. Decori præscriptam.* Sont frappés d'excommunication majeure réservée au souverain pontife, tous ceux qui pénètrent, sans autorisation légitime, dans les couvents cloîtrés des religieuses, à quelque classe, condition, sexe ou âge, qu'ils appartiennent. En suivant l'ordre indiqué dans cette disposition légale, nous traiterons de la violation de la clôture des religieuses: 1° par l'entrée des étrangers; 2° parla sortie des religieuses.

1» *Violation de la clôture des religieuses par l'entrée des étrangers dans le cloître.* — I. Les termes absolus de la déclaration pontilicale n'admettent aucune exception dans la défense générale de franchir la clôture des religieuses. Nul ne peut se prévaloir de son origine, de sa condition, de son sexe, de son âge. Néanmoins, dans ce cas, comme dans bien d'autres circonstances, le temps, les mœurs, les événements ont tempéré le caractère absolu de la lettre de la loi. Nombre d'auteurs embrassèrent l'opinion qui autorisait les rois, les empereurs et les chefs d'Etat à pénétrer dans les monastères des professes. Leur motif était que ces personnages doivent être mentionnés spécialement, lorsqu'il est question de censures, voir t. n, col. 2127-2128, de suppression de privilèges consacrés par le droit ancien. Néanmoins, depuis la révocation catégorique de tous ces privilèges dans la constitution *Salutare in catholica Ecclesia* de Benoit XIV, révocation que semble confirmer le silence de la constitution de Pie IX, ce sentiment nous parait peu défendable.

2. Λ raison du caractère général de cette défense et de la sanction qui la corrobore, on s'est demandé si les enfants n'ayant pas encore sept ans étaient visés dans ces prohibitions. Quelques canonistes ont voulu les y comprendre. Les autres ont fait observer avec raison, que les enfants de cet âge ne sont pas tenus à l'observation des lois positives de l'Eglise. Par conséquent, un enfant n'ayant pas sept ans, qui franchirait la limite de la clôture, doit être considéré comme irresponsable.

Ce qu'il importe d'éclaircir, c'est de savoir si les professes cloîtrées peuvent, sans encourir l'excommunication. introduire dans le couvent des enfants des deux sexes n'ayant pas atteint l'âge de raison?

La question doit être envisagée au point de vue du droit général ; car si des régies, approuvées par le saint-siège ou par les évêques, interdisent de pareil les admissions, sous quelque censure que ce soit, ces dispositions font loi. Avant la promulgation de la constitution de Pie IX, l'enseignement de l'Ecole, basé sur le texte du concile de Trente et les déclarations multiples des Congrégations romaines, tenait que les religieuses étaient passibles d'excommunication, si elles introduisaient les enfants de cette catégorie dans l'enceinte du monastère. La nouvelle disposition pontificale paraît également catégorique: *Violantes clausuram monialium cujuscumque... sexus aut ætatis fuerint..., eos introducentes vel admittentes.* Les mots : *cujuscumque ætatis,* s'appliquent-ils aux enfants qui n'ont pas sept ans? La jurisprudence ancienne se prononçait pour l'affirmative. Ceux qui aujourd'hui s'y opposent, affirment que les enfants étant incapables de violer la clôture, les religieuses qui les admettent ne peuvent encourir la présente censure, puisqu'elles n'admettent pas des violateurs de la clôture. On répond â cette argumentation que le discernement, qui manque à l'enfance et l'exemple de l'excommunication, est suppléé par la malice de celles qui l'introduisent ou l'admettent. Car dans le cas présent, ce qui l'emporte, ce n'est pas autant la circonstance de l'entant qui se laisse faire et conduire passivement, que l'acte de la personne qui l'admet. Les enfants que l'on mène dans la clôture, en violation de la règle, fournissent matière et occasion de l'application de la censure aux introducteurs.

Ajoutons que la constitution de Pie IX frappe de censure toute personne *cujuscumque ætatis,* qui pénètre dans la clôture, *sans permission.* Or un enfant qui entrerait dans le couvent, afin de voir une parente, une bienfaitrice mourante, est parfaitement susceptible de recevoir une autorisation régulière. Par conséquent, les religieuses, qui l'accueilleraient sans cette permission, violeraient certainement la loi de la clôture : *admittentes absque legitima licentia ingredienles.*

Enfin, l'esprit de la loi ne milite pas moins en faveur de cette conclusion. Le but, poursuivi par le législateur dans l'imposition de la clôture, est de soustraire les religieuses aux émotions extérieures, de garantir leurs cœurs des affections sensibles, propres à les jeter dans l'agitation. Or, comme le font remarquer les canonistes, l'entrée des enfants de tout sexe dans la clôture est de nature à en troubler la quiétude et â provoquer de nombreuses fautes.

3. Par suite de cette même disposition, les religieuses cloîtrées ne peuvent recevoir comme pensionnaires des jeunes filles â qui elles donneraient l'éducation et l'instruction. On a voulu arguer de l'incontestable utilité de ces pensionnats pour en autoriser l'établissement. Mais cette considération, qui peut valoir pour déterminer l'autorité ecclésiastique à entrer dans la voie des dispenses, ne suffit pas pour proclamer la légitimité du procédé. Le concile de Trente et la constitution de Pie IX sont formels sur l'exclusion de toute personne des limites claustrales.

Sans doute le saint-siège se montre aujourd'hui plus facile dans la concession des dispenses; néanmoins, il continue â imposer des conditions qui indiquent le maintien du principe. Ainsi les classes doivent être séparées de l'habitation des religieuses, de façon que les jeunes filles y pénètrent par une porte extérieure. Les maîtresses passent par une porte intérieure, déterminée, pour se rendre dans leurs classes respectives. Tous les canonistes affirment la nécessité d'une permission du saint-siège, pour que les religieuses cloîtrées puissent accepter des pensionnaires. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. lxxv, p. 415; Bouix, *Tractatus de jure regularium,* part. IV, sect, tu, c. v, q. i, u, Paris, 1857, p. 668-671.

4. Cependant le droit commun a dû prévoir les cas d'exceptions, de force majeure, ou l'introduction des étrangers dans la clôture des religieuses s'impose.

a) En général, le souverain pontife se réserve de donner cette autorisation. Les évêques peuvent aussi l'octroyer, dans le cas de nécessité ; de même, le vicaire général, muni d'un mandat spécial ; le chapitre pendant la vacance du siège; l'abbé régulier, qui aurait le couvent sous sa juridiction immédiate, pourvu que l'évêque agrée son permis.

b) Les auteurs ramènent â trois catégories de fails, les causes légitimes, urgentes, de l'admission des étrangers dans les couvents.

a. Nécessités corporelles des religieuses. — Pour ce motif, les médecins, les charpentiers, les maçons, les serruriers, etc., dont les services quotidiens sont nécessaires dans la maison, restent autorisés à y pénétrer. Les personnes choisies pour ces services doivent être aulant que possible irréprochables; elles ne pourront se trouver dans le couvent, ni avant le lever, ni après le coucher du soleil, sauf le médecin et le confesseur; elles ne peuvent déléguer des suppléants et doivent pré-

ler serment, de n'user de leur permission qu'en cas de réelle nécessité, de ne séjourner dans l'intérieur que le temps requis pour l'accomplissement de leur tâche.

ft. Nécessités spirituelles des religieuses. — Le confesseur des religieuses pourra pénétrer dans la clôture, pour administrer aux infirmes et aux invalides les sacrements de pénitence, d'eucharistie el d'extrême-onction. Pour prêter assistance à l'heure de la mort, le confesseur. après avoir administré le viatique, est autorisé à rentrer dans la clôture, revêtu du surplis et de l'étole. Tous ceux qui sont ainsi admis par le droit à franchir la clôture doivent être accompagnés. Les confesseurs ne doivent pas, sous peine de censure, entrer dans le monastère, ni pour taire la conduite aux médecins, aux chirurgiens, aux ouvriers ; ni franchir la grille pour les honneurs funèbres à rendre aux religieuses; ni sous prétexte de bénir les cellules ou d'exorciser les lieux ou les personnes. Les évêques ont le droit de visiter les monastères; les supérieurs réguliers jouissent de ce même privilège, pour les maisons ressortissant à leur juridiction.

c. Nécessités concernant le monastère. — Les réparations intérieures à faire dans le monastère, les déplacements ou l'enlèvement d'objets mobiliers, présentant trop de difficultés pour les femmes, sont des causes suffisantes pour légitimer l'entrée des architectes, des entrepreneurs et autres ouvriers. Lorsque les intérêts de la maison réclament qu'un homme d'affaires en compulse les archives, les documents qu'il ne serait pas prudent de transporter au dehors, on peut autoriser l'homme de loi à faire le travail dans l'intérieur de la maison. Il en serait de même pour les hommes nécessaires à l'expulsion des malfaiteurs que les religieuses ne pourraient refouler; pour les ouvriers qui doivent ranger les fûts de vin, d'huile et autres objets de consommation; bien qu'ils ne puissent franchir la clôture pour décharger les fruits d'où doivent être extraits le vin, l'huile; c'est un travail qui doit se faire dehors.

d. L'extrême nécessité fait taire la loi et ses sanctions. Dans ces eas, on peut et on doit pénétrer dans la clôturc: si un incendie éclate dans l'intérieur du monastère, si un prêtre est appelé en toute hâte â l'occasion d'un grave accident qui a fait des victimes, ou d'un mal foudroyant qui a atteint un membre de la communauté, on doit sans hésiter passer outre aux prohibitions. On peut en faire autant, de droit naturel, quand il s'agit de se dérober soi-même à un grave danger. En dehors des exceptions énoncées, toute personne de l'intérieur, coopérant physiquement ou moralement à l'introduction des étrangers dans la clôture des religieuses, tombe sous les censures ecclésiastiques.

2» *Violation de la clôture par la sortie des religieuses.* — La constitution *Apostolical sedis* s'exprime ainsi à ce sujet: *Itemque moniales abilla (clausura) exeuntes extra casus ac formam a S. Pio* E *in constitutione Decori præscriptani.* Encourent généralement l'excommunication *latte sententia:,* réservée au souverain pontife, les religieuses qui sortent de la clôture, en dehors des cas prévus par la constitution *Decori* de saint Pie V et au mépris des formalités prescrites.

1. Dans l'ancien droit, Boniface VIII avait ramené les motifs de sortie du monastère cloîtré à un cas unique, la maladie. Saint Pie V mitigea cette rigueur, en complétant la mesure précédente par l'admission de certaines exceptions qui paraissent s'imposer de droit naturel. D'après la constitution *Decori* de ce pontife, les raisons d'incendie, de lèpre et d'épidémie, firent partie des motifs de dispense de clôture.

a) *Incendie.* — Les commentateurs sont unanimes à déclarer que le motif premier des clauses dérogatives à la loi de clôture justifie quelques autres cas d'exception fondés sur les mêmes raisons; selon eux, la clause d'incendie a été admise en raison du péril où se trouve la vie des religieuses, quand le monastère est en flammes. Il en résultera qu'en présence d'un motif équivalent, ou à plus forte raison supérieur, la loi de la clôture cesse d'obliger pour cause majeure. Assurément dans l'intention du législateur, ce sera ce cas lorsque la maison menace de s'écrouler, au milieu des secousses d'un tremblement de terre, ou par suite d'une inondation ; s'il se produit une invasion de brigands, une irruption de troupes ennemies, d'infidèles, d'hérétiques. Dans toutes ces circonstances, des biens plus précieux encore que l'existence temporelle sont mis en grand péril ; aussi les religieuses doivent-elles les mettre en sûreté, en cherchant leur salut dans la fuite.

6) *Lèpre.* — L'ensemble des canonistes range sous cette dénomination les maladies graves et contagieuses qui obligent les religieuses atteintes à se tenir éloignées de tout contact avec la communauté, sous peine de communiquer l'infection. Cependant si la contagion peut être évitée, en isolant la malade dans une aile de la maison, la religieuse ne doit pas quitter la maison. Dans le cas ou le changement de climat, une cure d'eau paraissent nécessaires, il faut s'adresser u bamt-Siège pour en obtenir l'autorisation.

c) *Épidémie.* — Sous le nom d'épidémies sont comprises certaines maladies passagères, malignes, provenantdecauses générales else répandant facilement dans la population. On met au nombre des maladies pouvant faire autoriser la sortie des infirmes, le choléra, la fièvre typhoïde, le typhus et la lièvre jaune. Il ne suffit pas dans ces circonstances que le motif réel de sortie existe, la permission des supérieurs est requise. D'après la constitution *Decori* de saint Pie V, la permission de sortie des religieuses professes doit être libellée parécrit.

Une réponse du Saint-Office, du 22 décembre 1880. ad 2UI", déclare que les religieuses ne peuvent sortir de la clôture que pour les causes exprimées dans la constitution *Decori,* nonobstant la coutume contraire. *Le canoniste contemporain,* 1883, t vt, p. 260-261.

2. En dehors de ces cas, les théologiens n'admettent guère de légèreté de matière dans la violation active de la clôture par les professes. Ils déclarent que la religieuse, qui s'éloignerait de vingt centimètres en dehors de la porte, encourrait la censure; celle qui pénétrerait dans l'espace situé entre la clôture et le local réservé aux étrangers; dans le tour qu'elle dirigerait vers le parloir ; dans l'église ouverte aux séculiers ; dans les locaux réservés aux personnes de service; qui monterait sur le toit, sur les arbres de l'intérieur dominant la clôture, sur les fenêtres, etc., serait passible des peines ecclésiastiques. Le Saint-Siège n'admet pas qu'on transiere d'un couvent à un autre les religieuses incorrigibles. Il préfère qu'on les sécularise, il ne veut pas qu'une religieuse quitte le monastère, afin de fonder une autre maison, ni qu'elle se rende à l'appel des membres d'une autre communauté qui l'auraient élue comme supérieure.

Afin d'éviter toute occasion dangereuse, il est interdit, sous peine de faute mortelle, à tous les séculiers de pénétrer habituellement dans les parloirs des couvents sans permission et sans raison légitime. Les religieuses qui recevraient ces personnes, à moins que ce ne soient des parents du premier ou du second degré, commettraient la même faute. « On cherche quelquefois â se dédommager, par les conversations que l'on a avec les personnes du dehors, de la solitude et du silence que l'on trouve au-dedans. «Gaulrelet, *Traité de l'étal religieux,* t. 1, p. 336.

Les religieux ne peuvent converser avec les religieuses, même leurs parentes, sans la permission de l'oruinaire, même un instant, sous peine de faute grave. L'évêque ne peut leur accorder celte permission que pour leurs parentes du premier ou second degré ; et cela, quatre fois l'an seulement, à heures et jours fixes; en dehors de

Pavent, du carême, du vendredi, du samedi, des vigiles et des fêtes. La communication par intermédiaire, par signes, est également interdite, pour les mêmes motifs. Pour les correspondances écrites, il est nécessaire d'observer les lois particulières des diverses maisons ou les traditions en vigueur.

3. Enfin rappelons qu'il y a deux sortes de clôture: la clôture *papale* et la clôture *épiscopale.* La première est établie comme règle de droit commun, par le chef de l'Église. C'est à elle et à elle seule que s'appliquent les prohibitionset les censures dont nous venons de parler. Nul autre que le souverain pontife ne peut la modifier, l'abroger, ou en dispenser. La clôture *épiscopale* est établie par le chef du diocèse ; il en dicte les conditions, règle les exceptions et les sanctions.

Régulièrement, les communautés à vœux simples, comme le sont celles des religieuses en France, depuis la grande Révolution, ne sont pas soumises à la clôture papale, mais à la clôture épiscopale. Cette jurisprudence différente appliquée par la cour de Rome aux instituts religieux de notre pays, selon qu'ils se composent d'hommes on de femmes, s'explique par des raisons de haute convenance et aussi par la différence naturelle existant entre la situation d'un religieux et celle d'une religieuse.

Néanmoins, il arrive que le souverain pontife modifie, quand il le juge opportun, l'application de ce principe. Ainsi: *a)* en France, depuis l'annexion de la Savoie et du comté de Nice, les religieuses de ces pays conservent les vœux solennels, avec toutes leurs conséquences ; *b)* les religieuses du couvent de Saint-François de Sales à Reggio en Sicile et les religieuses du Saint-Rédempteur à Policastro sont autorisées, malgré leurs vœux simples, à conserver le privilège de la clôture papale.

En dehors des cas où l'autorité pontificale intervient, les religieuses à vœux simples doivent se soumettre aux règles particulières qui les concernent, aux traditions de leurs maisons et surtout aux décisions des ordinaires. Les évêques sont les supérieurs-nés de ces congrégations et le saint-siège leur laisse beaucoup de latitude pour régler leur administration spirituelle et résoudre les cas douteux ou difficiles.

Bonacina, *Tractatus de clausura et de pœnis eam violantibus impositis,* dans *Opera omnia,* Lyon, 1654, L I, p. 591-660; Thiers, *De la clôture des religieuses,* in-12, Paris, 1681 ; Petitdidier. *Traité de la clôture des maisons religieuses de l'un et de l'autre sexe,* in-12, Nancy, 1762 ; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* Mont-Cassin, 1845, t. n, v· *Conventus,* a. 3, p. 785-791 ; 1853, t. v, v· *Moniales,* a. 3, p. 536-545; André, *Dictionnaire de droit canonique,* édit. Wagner, Paris. 1894, t. I, p. 428-435; *Kirchenlexikon,* t. ut, col. 443-447 ; J. Pennacchi, *Commentaria in const. Apostolicæ sedis,* Rome, 1883. t. i, p. 701-804; t. il, p. 264-265. et tous les commentaires de la bulle *Apostolicæ sedis,* voir t. I, col. 1617-1618.

B. Doliiagaray.

CLOYSEAULT Charles-Edme, oratorien, né à Clamecy en 1645, mort en 1728 à Chalon-sur-Saône, grand-vicaire et supérieur du séminaire de cette ville pendant 50 ans. Théologien et biographe. Il fit imprimer en 1682 des *Règlements pour le séminaire,* des *Sujets de conférences ecclésiastiques,* en 1685 une traduction de la *Vie de S. Charles Boromée* de Juissiano toujours rééditée depuis, et plus tard du *Pastoral de S. Charles* de Msr de Constance; en 1654 des *Méditations pour se disposer à célébrer dignement la sainte messe,* qui ont eu plus de dix éditions (encore en 1881 et 1896), enfin en 1723 des *Méditations d'une retraite ecclésiastique.* Le P. Cloyseault laissa plusieurs manuscrits dont le précieux *Recueil de vies de quelques prêtres de l'Oratoire* (il en fit imprimerde son vivant, en 1656, celle du P. de Sainlel'é) qui forment les trois premiers volumes de la *Bibliothèque oratorienne.*

Ingold, notice en tête de la *Bibliothèque oratorienne,* 1.1, p. XI-xuv ; Essai *de bibliographie oratorienne,* p. 33.

A. Ingold.

COACTION (LIBERTÉ DE). — I. Définitions et distinctions. IL Erreurs. III. Si l'absence de coaction constitue la liberté. IV. Si la présence de la coaction supprime la liberté. V. La notion de coaction faussée. VI. Coaction et volonté.

I. Définitions et distinctions. — La coaction et la liberté de coaction doivent nécessairement trouver place dans l'histoire de la théologie comme dans l'explication de la doctrine de la liberté et du dogme de la grâce. La *coaction* suppose une action première. Elle est une action seconde, une intervention, venant du dehors et d'un agent étranger, pour — non pas seconder l'agent premier, ce qui serait une *collaboration* — mais pour le violenter et le contraindre à agir malgré lui. Elle se distingue de la violence, comme l'espèce se distingue du genre ou le particulier du général. La violence est une force hostile qui s'exerce indifféremment sur *toute* créature, pour désagréger son *être,* paralyser ou contraindre son *action.* La coaction vise plus particulièrement les *êtres conscients* dans leur *action.* Nous la définirons donc : « Une violence exercée du dehors sur un être conscient pour lui taire faire ou subir quelque chose malgré lui. » Cf. Suarez, *Be gratia,* proleg. I, c. I, η. 4, Paris, 1857, t. vu, p. 2; Ripalda, *Adversus Baium et baianos,* L II, disp. XIV, sect, i, Cologne, 1648, p. 242.

La coaction est morale ou physique, ou les deux à la fois. Elle est *morale,* quand on use de menaces, d'injures, etc., pour amener quelqu'un à consentir à ce qu'il ne voudrait pas. Elle est *physique,* quand on met en jeu la force matérielle pour contraindre Je prochain. Elle est *simplement physique,* quand la violence fait exécuter l'acte involontaire sans fléchir la volonté, par exemple quand on traîne quelqu'un en prison ou au supplice malgré sa résistance. Elle est *physique et morale* à la fois, quand l'emploi de la force matérielle engendre la crainte et fait consentir, quoique à regret, la volonté, par exemple quand des parents amènent par sévices leur enfant à consentir à un mariage qui ne lui agrée pas. La coaction simplement morale est souvent appelée coaction *improprement dite* ou *relative,* parce qu'elle est plutôt une tentative d'action qu'une action nécessairement efficace. La coaction physique est appelée coaction *proprement dite* ou *absolue,* parce qu'il y a là une force et une action réellement et matériellement exercée et efficace.

IL Erreurs. — La liberté de coaction est donc l'absence de coaction, c'est-à-dire de toute intervention violente externe. Il est certain que la coaction est une atteinte à la liberté des êtres intelligents, et que liberté et coaction sont deux ennemis : nous dirons plus loin dans quelle mesure. Mais l'absence de la coaction est-elle suffisante pour constituer la liberté, en d'autres termes, la liberté de coaction peut-elle être identifiée avec la liberté tout court?

Martin Bucer, Luther, Calvin, Baius, Jansénius l'ont pensé. Martin Bucer avait préparé la voie. Cf. Bellarmin, l. Ill, *De gratia el libero arbitrio,* c. tv, Milan, 1862, t. iv, p. 332. Luther s'éleva contre le libre arbitre qu'il appelait le *serf arbitre,* et une pure chose nominale ou plutôt un concept sans réalité, et s'attira cet anathème du concile de Trente : *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et exlinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Eeclesiam, anathema sit.* Sess. VI, *De justificatione,* can. 4. Mais, il n'est pas facile de supprimer l'idée de libre arbitre si répandue dans l'Église et si fidèlement conservée par la tradition, et il fallait bien chercher à concilier ce fait avec les exigences de l'hérésie. La meilleure solution était de garder le mot et de travestir la chose. Calvin y mit tous ses efforts. Tout en s'élevant contre le mot de *libre* ua

franc arbitre, il le conserve et en modifie le contenu, cherche à en expliquer l'usage et maintient fermement l'esclavage et la nécessité interne de notre volonté : « Le maislre des Sentences prononce que l'homme n'est point dit auoir le libéral arbitre, pource qu'il soit suffisant à penser ou faire le bien autant comme le mal : mais seulement pource qu'il n'est point sujet à contrainte : laquelle liberté n'est point empeschée, combien que nous soyons mauvais et serfs de péché : et que nous ne puissions autre chose que malfaire. Nous voyons donc qu'ils (les docteurs scolastiques) confessent l'homme n'estre point dit auoir libéral arbitre, pource qu'il ait libre élection tant de bien comme de mal : mais pource qu'il fait de volonté et non par contrainte : laquelle sentence est bien vraye. Mais quelle mocquerie est-ce, d'orner une chose si petite d'un titre tant superbe? Voilà une belle liberté, de dire que l'homme ne soit point contraint de servir à péché : mais que tellement il soit en servitude volonlaire, que sa volonté soit tenue captive des liens de péché. Certes j'ay en horreur toutes contentions de paroles, desquelles l'Église est troublée en vain : mais je seroye d'avis qu'on évitas! tous vocables esquels il y a quelque absurdité, et principalement là où il y a danger d'errer. Or, quand on assigne libéral arbitre à l'homme, combien y en a-t-il qui ne conçoyvent incontinent qu'il est maislre et de son jugement et de sa volonté, pour se pouvoir tourner de sa propre vertu et d'une part et d'autre? Mais on pourra dire que ce danger sera osté, moyennant qu'on advertisse bien le peuple que signifie le mot de franc arbitre. » Institution *de la religion chrétienne,* l. II, c. n, n. 6, 7, Genève, 1609, p. 116. Baius et Jansénius reprirent à leur compte la distinction entre la nécessité et la coaction et en firent un des points essentiels de leur doctrine religieuse. Les propositions suivantes condamnées par l'Église l'attestent.

39. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario flat, libere tamen fit. Baius. Denzinger, *Enchiridion,* n. 919.	Ce qui se fait volontairement, se fit-il d'ailleurs nécessairement, se fait néanmoins librement.
41. Is libertatis modus qui est a necessitate sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato. Baius, Benzinger, n. 921.	Ce genre de liberté qui exclut la nécessité ne se trouve point dans les saintes Écritures sous le nom de liberté; on y trouve seulement le nom de liberté opposée à la servitude du péché.
66. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. Baius, Denzinger, n. 946; voir t. it. coi. 81-83.	La violence seule répugne à la liberté naturelle de l'homme.
3. Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Jansenius, Denzinger, n. 968.	Pour mériter et démériter dans l'état de nature déchue, il n'est pas requis que l'homme ne soit pas nécessité, il suffit qu'il ne soit pas contraint.

Toute la doctrine de ces hérétiques sur la liberté de coaction peut se réduire aux affirmations suivantes : l« Il faut distinguer entre nécessité et coaction. La nécessité est au dedans, c'est le déterminisme naturel des créatures; la coaction vient du dehors, elle est une intervention étrangère violente. — 2° La volonté humaine, depuis le péché originel, est nécessitée, mais, naturellement, elle est libre de toute coaction : même quand Dieu et le démon agissent en elle, ils le font sans coaction ; « Sainct Augustin accomparage en quelque lieu la volonté de l'homme à un cheval, qui se gouverne par le plaisir de celuy qui est monté dessus. Il accomparage d'autre part Dieu et le diable à des chavauçheurs : disant que si Dieu a occupé le lieu en la volonté de l'homme, comme un bon chavaucheur et bien entendu, il la conduit de bonne mesure, il l'incite quand elle est trop tardive, il la retient si elle est trop aspre : si elle s'escarmouche trop fort, il la réprime, il corrige sa rebellion, et l'amène en droite voye. Au contraire, si le diable a gagné la place, comme un mauvais chavaucheur et eslourdi, il l'esgare à travers champs, il la fait tomber dans dee fosses, il la fait treLuscher et revirer par les vallées, il l'accoustume à rebellion et désobéissance. De ceste similitude nous nous contenterons pour le présent, puisque nous n'en avons pas de meilleure. Ce qui est donc dit que la volonté de l'homme naturel est sujette à la seigneurie du diable pour en estre menée : *cela ne signifie point qu'elle soit contrainte par force et maugré qu'elle en ait à obtempérer, comme on contraindrait un serf à faire son office, combien qu'il ne le voulusl point :* mais nous entendons qu'estant abusée des tromperies du diable, *il est nécessaire qu'elle se submette à obtempérer à ce que bon luy semble, combien qu'elle face sans contrainte.* » Calvin, *ibid.,* l. II, c. iv, p. 139. — 3° Tant qu'elle ne subit pas de contrainte, la volonté humaine resle libre quoique nécessitée : la nécessité et la liberté vont de pair et peuvent très bien être deux qualités simultanées d'un même acte. C'est la proposition 39 de Gaius ; *Quod voluntarie fil, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.* — 4» La volonté humaine ne perd sa liberté qu'en présence de la contrainte. Quand nous voulons déterminément une chose et qu'une force extériiure vient nous obliger à en faire une autre que nous ne voulons pas, c'est la coaction et donc la perte de la liberté. — 5° La liberté est dès lors purement et simplement l'absence de toute coaction, comme l'air est libre quand il n'est enfermé dans aucune enceinte, comme la machine a un jeu libre quand elle n'est enrayée par aucun corps étranger, comme la plante pousse librement en haut-vent, quand elle n'est assujettie à aucune forme, ni fixée à aucun mur. La volonté est considérée comme une force naturelle déterminée qui suit son cours nécessaire, mais est réputée libre tant que rien ne vient du dehors gêner ou empêcher le jeu spontané de son activité. — 6“ Dieu et le démon peuvent agir sur la volonté sans contrainte. Ils en connaissent les ressorts secrets et les meuvent sans violence. Ils ne font, pour ainsi dire, qu'un seul composé avec l'âme comme le cheval avec sa monture, le mécanicien avec sa machine. Leur action est dés lors trop peu étrangère et même trop intime pour être considérée comme une coaction. Ainsi agit sans contrainte la délectation victorieuse, dans le système de Jansénius.

III. Si l'absence de coaction constitue la liberté. — Quelques observations suffiront pour montrer combien est mal compris par les hérétiques le rôle de la coaction dans la liberté. Ils prétendent que *l'absence* de coaction constitue la liberté, que la *présence* de la coaction enlève la liberté. La saine philosophie chrétienne affirme à l'encontre que l'absence de la coaction ne suffit pas à constituer la liberté, que la présence de la coaction ne suffit pas à détruire la liberté.

l» Que la liberté *parfaite* enveloppe la liberté de coaction, la chose va de soi. En effet, là où il y a contrainte, il y a une influence extérieure qui vient peser sur la détermination de l'homme, gêner le libre jeu de sa délibération et de ses décisions. La liberté de coaction n'est qu'une liberté *fonctionnelle,* l'indépendance extérieure qui permet à un être d'évoluer normalement suivant les tendances propres de sa nature. A ce compte, *tout être* abandonné à lui-méme est libre, depuis la pierre qui tombe d'une cime, depuis le nuage d'encens qui monte dans l'atmosphère, jusqu'à la plante sauvage qui pousse dans la plaine inculte, jusqu'au cerf qui cherche la fraîcheur des sources, jusqu'à l'âme qui contemple la divinité et l'aime, jusqu'au Pere qui engendre le fils. Cf. Petau, *De opere sac*

dierum, I. Ill, c. I, η. 5, dans Migne, *Theologiæ cursus completus,* t. vu, col. 1087. — 2° Mais cette liberté purement fonctionnelle n'appartient au libre arbitre que comme un *perfectionnement.* Essentiellement le libre arbitre consiste dans une indétermination naturelle qui permet à la volonté de se décider elle-méine à agir ou à ne pas agir, à choisir le mal ou le bien, et enlre plusieurs biens à préférer le meilleur ou le pire. C'est l'opinion unanime des Pères latins, et les Pères grecs joignaient leurs suffrages sur ce point, quand ils appelaient le libre arbitre : αδέσποτου, αυτόνομον, αὐτοκινητον, αὐβεκοὐσιον, αυτοτελέ , αυθαίρετον, autant d'expressions qui montrent dans l'homme une volonté maîtresse d'elle-même, de ses mouvements et de ses choix, indépendante de toute sujétion, autonome, et qui se suffit à elle-même. Cf. Petau, *op. cit.,* l. III, c. XIII, dans Migne, *ibid.,* col. 1190. Voir Liberté. La liberté de coaction n'est donc pas identique à la liberté tout court, et l'absence de coaction ne suffit pas à constituer celle-ci.

IV. Si la présence de la coaction supprime la liberté. — La présence delà coaction n'est pas non plus, du moins dans la mesure affirmée par les hérétiques, la négation de la liberté.

1° D'abord, il y a des actes de coaction qui *n'ébranlent en rien l'exercice de la liberté.* Que l'on prenne la main d'un confesseur de la foi et qu'on lui fasse jeter de l'encens sur le brasier au pied d'une idole, qu'on traîne une vierge chrétienne au lupanar, la parole de sainte Lucie se réalisera, et l'auréole de la foi et de la virginité sera doublée autour du front de ces héros, parce que la violence extérieure n'a pas touché leur volonté el qu'aucun consentement n'est donné aux actes produits matériellement sous la contrainte du persécuteur. C'est ce que les philosophes du Portique affirmaient en proclamant avec orgueil la liberté de l'âme stoïcienne qui sait se faire un refuge intérieur on les coups de la fortune, la violence des méchants, les exigences de la servitude n'ont pas d'accès, et qui, lorsque les Ilots de la misère montent trop haut et débordent, peut encore se sauver par le suicide. « C'est un grand mal de vivre en nécessité, écrit Sénèque dans une page aussi Itère qu'immorale; mais il n'y a aucune nécessité de vivre en nécessité. Pourquoi n'y en a-t-il point? Il y a de toutes parts des chemins courts et aisés qui sont ouverts à la liberté. » Ce sont les chemins du suicide. *Maluni est* in *necessitate vivere; sed in necessitate vivere necessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent undique ad libertatem vite multee, breves, faciles. Epist.,* xn, Paris, 1812, p. 543. Cf. *De constantia sapientis,c. xix,* p. 279; *Epist.,* i.i, p. 611 ; lxxv, p. 676; lxxx, p. 693; *Natural, quiest.,* l. Ill, præf., p. 436; Diogène de Laerte, vu, 121, 122. Paris, 1850, p. 185. Les philosophes l'expliquent en distinguant, par rapport â la volonté, les actes élicites et les actes commandés, actus *eliciti et actus imperati. Les* premiers sont produits par la volonté elle-même; il- n'existent que si elle y consent et les émet; étant essentiellement vitaux, il faut qu'ils soient immanents et donc nés de l'activité propre volontaire. Les seconds sont des opérations d'autres facultés émises sous l'impulsion ou l'ordre de la volonté; c'est, par exemple, une contemplation intellectuelle provoquée par le libre arbitre, c'est un mouvement des bras ou des jambes commandé par le vouloir, il est bien évident que la volonté n'a plus ici un domaine aussi immédiat que le champ ue sa propre activité; ses ordres pourront ne pas être exécutés parce que la faculté sera empêchée. Ainsi le paralytique commande en vain â ses pieds de le porter; ou bien les ordres de la volonté pourront être contrariés par une intervention extérieure : le fou enfermé dans la camisole de force commande inutilement à ses membres de se révolter. Voir t. I, col. 3'16. Les *actus imperati* constituent donc le propre champ de la coaction. Celle-ci, dès lors, s'exerce principalement sur un terrain plutôt neutre, soumis par nature à l'inlluence de la volonté et des forces extérieures, où la volonté commande de plein droit, mais où les agents du dehors peuvent physiquement s'imposer. Quand ils le font malgré la volonté, ils exercent la contrainte. Mais celle-ci n'atteint pas nécessairement le libre arbitre et ne l'oblige pas à capituler ni â accepter son intervention.

2° Parfois, sous l'action de la contrainte extérieure, sévices graves ou menaces, la volonté *cède* et *obéit.* Mais alors encore : 1. Ce n'est pas l'action extérieure qui plie la volonté et concourt â l'émission de son acte. C'est *elle-même* qui *se* décide et par ses énergies se détermine. Que le navigateur en pleine tempête se trouve dans l'alternative de sombrer ou de délester son navire en jetant par-dessus bord des marchandises auxquelles il tient; il agit sous la contrainte de la tempête, il fait une chose qu'il ne voudrait pas, qui lui déplaît souverainement, mais il la fait librement, et s'il cède à la contrainte, c'est de son propre vouloir. La coaction ici a donc entraîné la volonté, mais loin d'enleverà celle-ci son indépendance, loin de la plier directement, elle lui fait une fois de plus exercer son libre arbitre. — 2. Même quand la violence est si forte que l'esprit qui la subit se trouble et que la volonté se détermine nécessairement, sans délibération suffisante, ni liberté, ni responsabilité, la coaclion ne force pas *immédiatement* la volonté. Elle n'agit sur celle-ci que par intermédiaire, en frappant l'esprit, lequel, troublé et surexcité, entraîne après lui la volonté. — 3. Les psychologues font observer à ce propos qu'il faut, dans la volonté, distinguer deux choses, deux aspects de son activité, fondus certes en une même tendance, mais d'origine et de signification diverses. Il y a dans la volonté *appétition* et *choix :* l'appétition est l'élémemt *générique,* la tendance consciente vers le bien : tendance nécessaire ou non, déterminée ou non, l'appétition est *commune* à l'homme et â l'animal. Voir t. i, col. 1692. L'élection est une forme *spécifique* de l'appétition : c'est une appétition particulière, résultant de l'indétermination originelle et permettant à la volonté de délibérer, de se renseigner, dejuger en toute indépendance et de se déterminer par soi-même. Le pouvoir de choisir est *propre* à la volonté humaine, il constitue la liberté. L'appétition est dune plus générale, l'élection est le caractère spécifique de l'activité libre humaine. L'appétition peut aller sans la liberté, l'élection l'exige. Or, remarquent les psychologues, la coaclion va droit à l'encontre de l'appétition et non de l'élection. Elle cherche à imposer un acte, une chose qui déplaît, contre laquelle l'appétition actuelle proteste; elle n'impose pas de soi un choix, et la volonté, contredite dans sa tendance par la coaction, peut cependant maintenir sa décision et refuser son consentement. Ce qui contredit directement la liberté comme pouvoir électif, c'est la *nécessité;* celle-ci, en effet, enveloppe une détermination qui détruit l'indifférenee essentielle à la liberté. En résumé, il y a dans la volonté libre une appétition qui est générique, une faculté d'élection qui est spécifique : l'appétition est combattue par la coaction, l'élection par la nécessité; et ainsi il apparaît combien les hérétiques susdits sont dans l'erreur, puisque la liberté est annihilée précisément par la nécessité qu'ils déclarent compatible avec elle, et que la coaction dont ils avaien' fait la négation directe de la liberté peut la laisser subsister. *Libero arbitrio, sive voluntati liberte, aut appetitui libero, contrarium est violentum,non eopræcise quod liber est, sed quod appetitus est, cujus proprium est spontaneum... Sola simplex necessitas,sive ad unum aliquod affigens ac determinans, sine potestate contrarii, liberte voluntati qua libera est, directe proprieque est opposita.* Petau, *op. cit.,* l. III, c. m, n. 6, dans Migne, *ibid.,* col. 1101,1102.

V. La notion de coaction faussée. — L'école protestante et janséniste ne se trompe pas seulement sur les rapports de la liberté et de la coaction, elle pervertit jusqu'à ces notions elles-mêmes. La chose est évidente pour la liberté; nous l'avons montré plus haut et on le comprendra mieux encore en lisant l'article Liberté. Quant à la notion de coaction, ils la font résider dans tout ce qui impose une chose *non voulue,* c'est-à-dire *opposée* à la volonté ou *ignorée* d'elle. Or, il y a là une extension injustifiée du concept. Que la coaction cherche à contraindre la volonté *actuelle,* nous l'acceptons. Qu'il y ait encore coaction quand la force des choses impose des faits *antérieurs* à la volonté ou *en dehors* d'elle, c'est ce qui ne peut être admis. Et pourtant les ennemis de la liberté l'affirment en propres termes, puisqu'ils rangent sous la nécessité de coaction tous les événements personnels que la volonté ne peut empêcher quand elle le voudrait, et ils citent comme exemples « naître, vivre, se nourrir, croître, dormir, mourir », autant de choses qui s'imposent à nous, même malgré nous. Il est bien évident que ces faits ne peuvent être attribués à la nécessité de coaction, parce qu'ils procèdent d'un principe intérieur qui évolue spontanément et naturellement, indépendamment de la volonté. La coaction, au contraire, procède de principes violents extérieurs. Elle vient essentiellement du dehors. Cf. Petau, *ibid.*

VI. Coaction et volonté. — Terminons par la comparaison du « volontaire » et de la « coaction ». — 1» Si nous suivons la métaphysique de saint Thomas, nous admettrons qu'il y a impossibilité radicale à introduire la coaction dans la volonté. Ces deux choses impliquent contradiction et appartiennent à la catégorie du cercle carré. En elfet, qui dit « volontaire », dit « mouvement conforme à l'inclination de la volonté »; qui dit « coaction », dit « mouvement contraire à l'inclination de la volonté ». Le même mouvement ne pouvant en même temps être conforme et opposé à l'inclination de la volonté, il s'ensuit que ce qui est volontaire ne peut être contraint, que ce qui est contraint ne peut être volontaire. Saint Thomas a donc eu raison de dire: *Coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædani in aliquid et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturse, ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum et voluntarium. Sum. theol.,* I*, q. i.xxxn.a. 1.

2» Cette opposition entre la coaction et le volontaire résulte encore de la *notion de la vie.* Parce qu'elle est vivante, la volonté ne pourra subir la contrainte, la nécessité de coaction. Cette nécessité, en effet, vient du dehors et impose à sa victime un acte, une situation, une qualité qu'elle n'a pas choisie et qu'elle ne s'est point faite. En face d'elle, l'être est purement passif. Or, la volonté est essentiellement active, ses actes jaillissent de son sein et de sa vitalité; ils sont par nature immanents. Imposés par le dehors, ils cesseraient d'être vitaux et immanents; ce seraient des actes de volonté que la volonté n'aurait pas produits; ilsenvelopperaient contradiction. Du reste, aucune faculté vitale ne peut subir la coaction; aucune cause extérieure ne peut lui infliger telle ou telle action; cette action venant de l'extérieur cesserait par le fait même d'être vitale et d'être l'action de cette faculté. Cf. Chollet, *La notion d'ordre,* c. vu, Paris, s. d., p. 245.

Pour la bibliographie, outre les ouvrages cités dans l'article, lire les traités de philosophie morale et les manuels de théologie morale fondamentale.

A. Chollet.

COCHELET Anastase, carme français, célèbre controversiste, né en 1551, à Mézières en Champagne. Devenu docteur de Paris, il remplit à diverses reprises les fonctions de prieur et de provincial dans la province carmélitaine de Erance. Il mourut à Reims en 1624. Il avait mené une vie assez mouvementée. Prédicateur de la faction des Seize, il avait fait retentir la chaire de ses déclamations pour faire élire *un bon roy catholique à l'exclusion du roy de Navarre, la France estant un royaume affecté à la monarchie et non à une régence, comme Monsieur de Mayence voulait faire, ce qu'il ne falloit souffrir.* Le lieutenant général lui lit dire qu'il avait à se comporter *plus modestement,* sous peine de se voir condamné à la prison et au bannissement; il le menaça même de le *jeter dans un sac à l'eau.* A la suite de la reddition de Paris, le P. Cochelet dut se réfugier au couvent des carmes d'Anvers d'où il ne revint qu'en '1617. Durant son exil, il dirigea toute son ardeur contre les doctrines calvinistes, sans cesse occupé à combattre l'hérésie par la parole et par la plume. Dès 4604, il publiait une *Réponse à l'abjuration de la vraye foy que les calvinistes font en apostasiant de la foy catholique, apostolique et romaine,* in-8“, Anvers. Puis, prenant à partie le calviniste Jean Polyandre, il écrivit successivement contre lui : 1» *L'enfer de Calvin,* in-8°, Anvers, 1608; 2· édit.. 1618; 2° *Le cimetière de Calvin,* in-8», Anvers, 1612. Il avait fait paraître auparavant les *Répétitions du saint sacrifice de la messe en forme d'homélies contre du Plessis Mornay,* in-8°, Anvers, 1601. On a en outre du P. Cochelet : *Palæslrita honoris D. Virginis Maliensis pro Justo Lipso,* in-8°, Anvers, 1607; et un intéressant *Commentaire catholique en forme de discours sur les deux lettres missives, l'une de Frédéric électeur et comte palatin, l'autre de très illustre prince Louis de Bourbon, duc de Monlpensier, sur la fuite de sa fille, abbesse du monastère des religieuses à Jouarre,* in-8°, Anvers, 1616.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. I, col. 64; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* 1822, t. vu, p. 288; Michaud, *Biographie universelle,* 2' édit., t. vm,p.563; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1856, t. x, col. 947; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* Louvain, 1763, t. I, p. 37-40.

P. Servais.

COCHET Jean-Baptiste, philosophe français, né à Faverges, en Savoie, mort à Paris, le 8 juillet 1771. Venu à Paris pour achever ses études de théologie, il prit sa licence en Sorbonne et fut successivement professeur de philosophie au collège .Mazarin, principal du collège du cardinal Lemoine, enlin, recteur de ΓAcadémie de Paris. Jeune encore, il s'était lié avec Fontenelle qui l'engagea à mettre en français et à publier les cours de mathématiques du célèbre géomètre Varignon, rédigés en latin. L'ouvrage parut sous le titre *d'Éléments de mathématiques de M. Varignon,* in-4», Paris, 1731. Les autres publications de l'auteur ont toutes trait à la philosophie, hormis son traité des *Preuves sommaires de la possibilité de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, contre les protestants,* in-12, Paris, 1764.

Michaud, *Biographie,* t. vu, p. 504; Feller, *Biographie universelle,* Paris. 1847, t. t, p. 677; Forniey, *France littéraire Dictionnaire historique,* t. vil, p. 215; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. X, p. 950.

C. Toussaint.

COCHLÉE Jean, célèbre controversiste allemand du xvie siècle, l'un des plus ardents adversaires du protestantisme, naquit, le 10 janvier 1479, à Wendelstein. près de Nuremberg, et mourut à Breslau, le 10 janvier 1552. Son nom de famille était Dobneck. Reçu docteur en théologie à Ferrare, en 1520, il fut chanoine de Mayence en 1526, de Breslau en 1539. De bonne heure il s'exerça à la controverse, pour laquelle il avait des apti-

tudes particulières : connaissance assez étendue, peut-être trop peu approfondie, des points en litige entre catholiques et protestants, grande facilité de parole, don de persuasion des plus remarquables. Seulement la fougue de son zèle, certaines audaces excessives, trop d'aigreur dans la discussion nuisirent parfois au succès de son éloquence. Il reste, à cet égard, bien au-dessous d'Eckius, dans l'estime des catholiques. On raconte qu'étant à Worms il défia Luther et lui proposa une conférence publique, à la suite de laquelle le vaincu devait être brûlé. Luther accepta ces conditions. Mais les amisdes deux antagonistesempèchèrent l'exécution de ce projet insensé. Ce fut vers cette époque que Cochlée commença à écrire. Le nombre des ouvrages qu'on lui attribue suffirait à remplir plusieurs colonnesfon en cotnppte 190). On les trouve énumérés dans la *Bibliothèque* deBoissard, *leones virorum illustrium.* Citons, parmi les principaux: *Musica activa,* in-80, Cologne. 1507; *Tetrachordum musices,* in-4°, Nuremberg, 1512; *De Christi natura, pro et contra,* in-8°, 1527, livre très curieux où, par un ensemble de textes pris un peu partout dans l'Ecriture, il prouve que Jésus-Christ n'est pas Dieu. Il en fit un autre, en 1528, ou, par le même procédé, il démontrait qu'on doit obéir au diable et que la sainte Vierge avait perdu sa virginité. C'était une façon originale de montrer le singulier abus qu'on pouvait faire de l'Écriture quand on voulait se passer de l'autorité de l'Église. On a encore de lui *Concilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum, de emendenda Ecclesia, Paulo IU jubente,* etc., *accessit J. Cochlæi discussio æquilalis super concilio,* etc., *ad tollendam per generale concilium inter Germanos in religione discordiam,* in-8°, 1539; *Vita Theodorici, regis quondam Ostrogothorum et Jtaliæ,* in-4°, Ingolstadt, 1544; Stockholm, 1699; la première édition est la plus rare, mais la seconde est plus estimée à cause des additions de l'eringskiold; *Spéculum anliquæ devotionis circa missam,* in-fol.. 1549; *Il isloriæ Il assitarum libriXll,in-fol.,* Mayence, 1549, livre rare et curieux, l'un des meilleurs de l'auteur, mais entaché, pourtant, de quelque partialité; *Commentaria de actis et scriptis* M. *Lulheri, ab anno* 1517 *ad 1540,* in-fol., 1549. Ces trois derniers ouvrages furent imprimés à l'abbaye de Saint-Victor, près de Mayence. Le feu ayant pris à cette imprimerie en 1552, on rejette, d'ordinaire, sur cet accident, la rareté de ce dernier livre. La vie de Luther a été rééditée, in-8°, Paris, 1565, avec un traité de Boniface Britannus. Cochlée avait été trop personnellement mélé à ces événements et il était, d'autre part, trop passionné contre ses adversaires, pour qu'on puisse, de tous points, accorder confiance à son récit. On sent trop souvent percer, dans ses disputes contre les Pères de la Réforme, Luther, Osiander, Bucer, Mélanchthon, Calvin, un ton d'invective qui choque et qui met le lecteur en soupçon. M. Friedensburg a publié une partie de la correspondance de Cochlée dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* 1897, t. xvm, p. 106 sq., 233 sq., 420 sq. Quelques-uns de ses écrits ont été mis à *l'index librorum prohibitorum.*

Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés,* 2· édit., t. l, p. 385; t v, p. 148; t. xm. p. 116; t. xiv, p. 292; U. de Wellige-Cretner, *De Joannis Cochlæi vita et scriptis,* Munich, 1865; Otto, *Johann Cochlaus der Humanist,* Breslau. 1874; F. Gess. *Johannes Cochlaus der Gegner Luthers,* Leipzig. 1886; *Bealencyclopàdie,* Leipzig. 1898, t. IV, p. 194-200; Spahn, *Johannes Cochlaus,* etc.. 1898; O. Clemen, *Zur Biographieder Joh. Cochlaus,* dans *Neues Archiv fur sachs. Geschichte,* 1903, t. xxiv, p.336-337 ; Hurtor, *Nomenclator,* 3 édit., t. il, col. 1411.

C. Toussaint.

COCQ (Florent de), né à Anvers le 13 décembre 1648, lit ses humanités dans sa ville natale et sa philosophie à Louvain. Devenu religieux prémontré de l'abbaye Saint-Michel d'Anvers, il lit profession le 8 avril 1670. Ordonné prêtre le 17 décembre 1672, il fut d'abord vicaire à Meir. Dès 1675, il fut professeur de théologie â Saint-Michel d'Anvers. Ses ouvrages et les thèses qu'il fit soutenir par ses élèves lui donnèrent du renom. Après quinze années d'enseignement, ses supérieurs le nommèrent président du collège des norbertins à Louvain. Il tint cette charge deux ans jusqu'à sa mort survenue le 2 juillet 1693. On a de lui, outre un ouvrage en flamand au sujet d'une conférence sur la cène avec les réformés, in-12. Amsterdam, 1676, et des *Theses de sacra pœnitentia ejusque ritu,* Anvers, 1676; *De statu hominis integri, lapsi,reparati et beati,* Anvers, 1677; *De regulis theologicae moralis et praeceptis fidei, spei et caritatis,* Anvers, 1677 : 1° *Principia totius theologiae moralis et speculativae ex sacra Scriptura, sanctis Patribus, maxime sancio Augustino et aliis probatis auctoribus compendiose deprompta,* 3 petit in-8°, Cologne, 1682 ; 4 in-12, 1689; ouvrage dédié au cardinal Azzolini; 2° *Conversio vera et apostolica in qua tota justificationis oeconomia ex admirabili conversione apostoli Pauli exhibetur et SS. Ecclesiæ Patrum ac doctorum placitis theologice confirmatur,* in-12, Liège, 1685 ; 3° *De jure, justitia et annexis tractatus quatuor theologico-canoniceexpositi,* in-4°, Bruxelles, 1687 ; 1708; 3'édit., 2 in-12, Malines, 1741; les principes généraux de la théologie y sont adaptés au droit llamand et à la pratique française; 4° *Responsio ad accusationes quibus de mala doctrina accusatur apud S. sedem... in libello... Propositiones per Belgium disseminatae,* in-4°, Louvain, 1693. Il s'y justifie des accusations portées au Saint-Office contre sa doctrine.

Paquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* Louvain, 1765, t. v, p. 271-274; Hurter, *Nomenclator,* t. π, col. 584; *Acta eruditorum Lips.,* 1688, p. 270; *Bibliographie nationale de Belgique,* Bruxelles, 1873, t. iv, col. 889-890.

E. Mangenot.

COCQUELIN Nicolas, chancelier de l'Église et de l'université de Paris, né à Corberie, près de Lassay (Orne), en 1640, mort à Paris en 1693, a laissé : *Interprétation des Psaumes de David et des cantiques qui se disent tous les jours de la semaine dans l'office de l'Eglise,* in-12 et in-8°, Paris, 1686; Bordeaux, 1731; Limoges, s. d.; *Manuel d'Êpictète, avec des réflexions tirées de la morale de l'Évangile,* in-12, Paris, 1688 : la plupart de ces réflexions sont en vers; *Oratio percelebris habita X calend. marlii,* dans le *Journal des savants,* 1686, p. 172-179; *Traité de ce qui est dû aux puissances et de la manière de s'acquitter de ce devoir, pour servir de réponse générale aux égarements du ministre Jurieu,* in-12, Paris, 1690. On lui attribue aussi un *Recueil de pièces sur la dignité et les droits du chancelier de Paris.*

Hauréau, *Histoire littéraire du Maine,* t. in.

C. Toussaint.

COCQUELINES Charles se fit remarquer, dans le milieu du xvm· siècle, par son ardeur à rechercher les bulles et autres documents pontificaux qui avaient échappé aux précédents compilateurs des bullaires. Voir Cherubini, t. n, col. 2362; Buli.aire, t. n, col. 1243-1245. Il eut la bonne fortune d'en retrouver un nombre assez considérable, et publia à Rome, à partir de 1739, en 10 in-fol., une nouvelle édition très augmentée du grand bullaire romain, sous ce titre : *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio, cui accessere pontificum omnium vilæ, notre et indices opportuni.* Il poursuivit avec un zèle infatigable la continuation de ce recueil déjà si vaste. Ce complément de la série des actes pontificaux parut, quelques années plus tard, également à Rome, sous ce titre, un peu diflérent du précédent : *Bullarium romanum, seu novissima et accuratissima bibliotheca aposlolicarum constitutionum, ex autographis quæ* in *secretiori Vaticano*

aliisque sedis apostolicæ scriniis asservantur. C'est une très bonne édition faite vraiment avec beaucoup de soin, comme le titre l'indique, sur les originaux conservés dans les archives secrétes du Vatican et des autres palais apostoliques. Cette collection, unie à celle dont elle est la suite, forme un ensemble de 28 in-foL, Rome, 1739-1762. Elle va jusqu'à la fin du pontificat de Benoit XIV (1758); mais, de cette continuation, le Ier volume seul fut rédigé de la main de Cocquelines, qui mourut en 1758. Voir Bu l i.a ir e, t. il, col. 1246.

Journal des savants, 1743, p. 374; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* t. vu,p.294; Hurter,*Nomenclator,* t-π,col. 1533.

T. Or t o l a n.

COEFFETEAU Nicolas. – I. Vie. II. Écrits.

1. Vie. — 1° *Jeunesse et professorats.* — Nicolas Coeffeteau naquit à Château-du-Loir (Maine), en 1574. En 1588, il prit l'habit dominicain au couvent du Mans. Peu de temps après sa profession, en 1590, il fut envoyé au *Studium generale* de Saint-Jacques, à Paris, pour y poursuivre ses études. En 1595, Coeffeteau est maître ès arts, il obtient dispense du stage nécessaire pour l'enseignement et commence à professer la philosophie au couvent de Saint-Jacques, il n'avait pas encore vingt et un ans. En 1598, il fait son cours de licence dans la faculté de théologie, il soutient ses thèses en 1599, et en 1600, le titre de licencié lui est conféré. Le 4 mai de la même année, Coeffeteau est reçu docteur. Aussitôt après son doctorat, le couvent de Saint-Jacques le choisit comme régent principal, *primarius regens.* Il occupa cette charge jusqu'en 1606, puis de 1609 au mois de mai 1612. En même temps que régent dans son couvent, il prend part comme docteur aux délibérations de la faculté de théologie, pour les censures ou approbations d'ouvrages. Parmi les livres approuvés par Coeffeteau, citons : *VInstitution catholique,* du P. Coton, S. J., in-40, Paris, 1610; *Discours des marques de l'Église,* d'André Frémyot, archevêque de Bourges, in-12, Paris, 1610, etc. Comme prédicateur, Coeffeteau se fait entendre à Blois, à Angers, à Chartres, mais c'est à Paris qu'il prêche le plus souvent. Ses succès de prédicateur le font choisir comme aumônier par la reine Marguerite de Valois (1602). En 1608, il est nommé prédicateur ordinaire du roi Henri IV.

2° *Coeffeteau aux charges de l'ordre.* — Définiteur au chapitre de la Congrégation gallicane, tenu à Clermont en 1602, Nicolas Coeffeteau fut élu prieur par les religieux du couvent de Saint-Jacques, à Paris (1602). Son élection ayant souffert quelques difficultés, ce ne fut que dans le courant de l'été suivant qu'il put recevoir, grâce à l'intervention du roi, ses lettres de confirmation. Én 1606, il remplit au chapitre général de Paris l'office de vicaire-général de la Congrégation gallicane. Cette charge lui fut confirmée pour trois ans, à ce même chapitre. Par privilège spécial, il participa à l'élection du maître-général de l'ordre, Augustin Galamini (Rome, 1608). Son office de vicaire-général ayant pris fin au mois de mai 1609, Coeffeteau fut élu pour la seconde fois prieur du couvent de Saint-Jacques.

3' *Coeffeteau évêque.* — Grâce à la protection de la régente, Marie de Médicis, Nicolas Coeffeteau perçut pendant un temps les annates des évêchés de tombez, puis de Saintes, mais sans avoir encore le titre d'évêque. Ce n'est que le 2 juin 1617 que Paul V, à la demande de Louis XIII, le nomma évêque *in partibus* de Dardanie; en même temps il était investi des fonctions de coadjuteur de l'évêque de Metz, Henri, duc de Verneuil et frère naturel de Louis XIII. Coeffeteau s'appliqua à rétablir la discipline dans les abbayes et les monastères de son diocèse. Avec beaucoup de difficultés, il travailla à la réforme des abbayes de Sainte-Glossinde, de Saint-Pierre et Sainte-Marie, de Saint-Arnoul, à Metz. Il essaya aussi de rétablir l'ordre dans le chapitre noble de Remiremont. En même temps, il défendait avec zèle, dans le diocèse, la pureté de la foi contre l'hérésie calviniste. Par diplôme royal, en date du 22 août 1621, il fut nommé évêque titulaire de Marseille, mais il ne prit pas possession de son siège, car il mourut à Paris, le 21 avril 1623, avant d'avoir reçu ses bulles. H fut enseveli dans la chapelle Saint-Thomas, du couvent de Saint-Jacques. Sa bibliothèque restait au couvent.

II. Écrits. — 1° *Controverse.* — C'est surtout comme controversiste que Coeffeteau prit part aux luttes religieuses de son temps. Ses ouvrages de polémique peuvent se ranger en deux séries : 1. controverse sur l'eucharistie; 2. controverse sur la hiérarchie et l'autorité pontificale.

série. — 1. *Les merveilles de la saincte eucharistie discourues et défendues contre les infidèles avec le sacrifice de l'Eglise catholique, apostolique et romaine. Au très chrestien roy de France et de Navarre, Henri III,* in-8°, Paris, 1606, 1608, 1632. — 2. C'est à l'occasion de cet ouvrage qu'une polémique s'engage entre Coeffeteau et le fougueux ministre de Charenton, du Moulin. Celui-ci publia une *Apologie pour la cène, où* il prétendait établir le dogme calviniste de la présence figurée et plus directement combattait la croyance des catholiques à la transsubstantiation. C'est là, dit-il, la foi du christianisme primitif. Coeffeteau publia alors : *La défence de la saincte eucharistie et présence réelle du corps de Jésus-Christ, conlre la prétendue Apologie de la cène publiée par Pierre du Moulin, ministre de Charenton,* in-8°, Paris, 1607; 1617. H montre que l'enseignement des Pères n'est nullement opposé au dogme de la présence réelle. —3. En 1609, du Moulin publia sa seconde édition de son *Apologie pour la cène,* in-12, La Rochelle, 1669. Coeffeteau répliqua par *Réfutation des faussetés contenues en la deuxième édition de l'Apologie de la cène du ministre du Moulin,* in-12, Paris, 1609. Du Moulin publia de nouveau *Anatomie du livre du sieur Coeffeteau,* in-12, Sedan, 1610, mais Coeffeteau ne répondit pas. —4. Du Moulin, dans son livre sur *La toute-puissance et la volonté de Dieu,* 1617, reprochait aux catholiques d'en appeler toujours à la toute-puissance de Dieu pour prouver la présence réelle, car il ne s'ensuit pas que tout ce que Dieu peut, s'exécute en réalité. Coeffeteau répondit par *VExamen ou réfutation d'un livre de la toute-puissance et de la volonté de Dieu publié par P. D. M., ministre à Charenton,* in-12, Paris, 1617. — 5. *Traité du nom de l'eucharistie auquel est réfuté tout ce que les sieurs du Plessis, Casaubon et du Moulin, ministre de Charenton, ont écrit sur ce sujet contre la doctrine de l'Eglise, Œuvres complètes,* in-fol., Paris, 1622, p. 1-132.

â' série. — 1. Au mois de juillet 1603, les ministres protestants français répandirent une traduction d'une profession de foi souscrite par le roi Jacques Ier en 1582 et dont le but était de montrer qu'il y avait de la cohésion entre les divers partis protestants et qu'ils pouvaient compter sur l'appui du roi. Une première réfutation de cet écrit avait été faite en latin par Guillaume Cheisolnie, évêque de Vaison, dans le Comtat-Venaissin. Coeffel. au sollicité en donna une traduction sous ce titre : *Examen d'une confession de foi publiée naguère en France suus le nom du roi d'Angleterre et de son parlement, fa : premièrement en latin par R. P. en Dieu Guillaume Cheisolnie, Ecossais, évesque de Vaison, et puis en français et plus au long par F. N. Coeffeteau, professeur en théologie,* etc., in-12, Paris, 1601. — 2. En 1603, Jacques Ier, fils de Marie Stuart, succéda à Élisabeth sur le trône d'Angleterre; il abjura la foi d-s puritains d'Écosse et se déclara chef de la hiérarchie ecclésiastique anglaise. Après la conspiration des poudres, il exigea des catholiques un serment *d'allégean* · contraire à leur foi (1605). Paul V déclara cette formul· inacceptable (22 septembre 1606 et 23 août 1607i. Bellarmin écrivit sur ce sujet. Voir t. 11, col. 570-571. Le

roi publia alors une *Défense du serment d'allégeance* (1C07). Après une réponse de Bellarmin, le roi d'Angleterre publia une nouvelle édition, avec une préface en forme *d'Avertissement aux princes chrétiens contre le pape.* Henri IV demanda que l'on répondit à l'*Avertissement.* Coefïeteau en fut chargé après le refus de deux jésuites, Fronton du Duc et Coton. Le livre parut sous ce titre : *Réponse à l'Avertissement adressé par le sérénissime roi de la Grande-Bretagne, Jacques I'r, à tous les princes et potentats de la chrétienté,* in-8», Paris, décembre 1609; Rouen, janvier 1610; in-12, Lyon, 1610, trad, allemande, in-8', Fribourg-en-Brisgau, 1664. — 3. Du Moulin publia aussitôt : *Défense de la foi catholique contenue au livre du très puissant et sérénissime roi Jacques I'r, contre la réponse de F. N. Coeffeteau,* in-8', s. 1., 1610. Empêché par ses charges, Coefïeteau ne répondit qu'en 1614 par *l'Apologie pour la response à l'advertissement du sérénissime roy de la Grande-Bretagne contre les accusations de P. du Moulin, ministre de Charenton,* in-8', Paris, 1614. — 4. Le ministre du Plessis-Mornay avait violemment attaqué la papauté qu'il représentait comme l'Antéchrist dans un ouvrage intitulé : *Le mystère d'iniquité ou histoire de la papauté,* in-fol., Saumur, 1611. Coefïeteau ne put répondre aussitôt, car à deux reprises, sou manuscrit lui fut volé. Enlin il le fit sous ce titre : *Réponse au livre intitulé le mystère d'iniquité, du sieur du Plessis, où l'on voit fidèlement déduite l'histoire des souverains pontifes, des empereurs et des rois chrétiens, depuis saint Pierre jusqu'à notre siècle,* in-fol., Paris, 1614. — 5. Marc-Antoine de Dominis, ex-jésuite, puis évêque de Segna et archevêque de Spalato, ayant apostasié en 1616, fit paraître en Angleterre, où il s'était réfugié, un livre intitulé : *De republica Christiana,* in-fol., Londres, 1617, t. i; 1620, t. Il; Francfort, 1658, t. ni. Il y combattait la primauté du pape, défendait les idées de Wiclef et de Jean lluss, etc. Après l'évêque d'Orléans, Gabriel de l'Aubespine, Coelïeteau fut chargé de réfuter Dominis. Mais l'ouvrage ne parut qu'après la mort de l'auteur : *Pro sacra monarchia Ecclesiæ catholicæ apostolicæ et romanæ adversus Rempublicam Marci Antonii de Dominis quondam archiepiscopi Spalatensis libri quatuor apologetici, quatuor ejus prioribus libris oppositi, 2* in-fol., Paris, 1623.

Dans ses polémiques touchant l'autorité pontificale, Coefïeteau professe un *gallicanisme mitigé.* Voir la *Réponse à l'Avertissement du roi d'Angleterre.* H n'admet pas sur la puissance pontificale toutes les gloses des canonistes « entre lesquelles, dit-il, nous confessons ingénûment qu'il y en a de bien ineptes ». *Réponse à du Plessis-Mornay, p.* 914. L'infaillibilité du pape aussi bien que celle du concile œcuménique, au dire de Coef(eleau, ne porte que sur les points de foi et non sur les questions de fait ou de personne. *Ibid.,* p. 388, 482, 546, 580, 1026. Ainsi la distinction du fait et du droit n'a pas été inventée par les jansénistes. Arnauld, d'ailleurs, invoque l'autorité de Coefïeteau. Voir *Le fantôme du jansénisme,* c. xm, 2· édit., in-12, Cologne, 1688, p. 129. Comme docteur privé, le pape peut errer; il perd alors son autorité, *ipso facto.* Le concile n'est supérieur au pape qu'en cas de schisme, quand on ne sait où est le pape légitime. Alors, le concile peut déposer le pape pour en élire un dont l'autorité soit incontestée, *Réponse à du Plessis-Mornay,* p. 1135, 1191; sur ce point, Coelïeteau allait contre la Sorbonne qui soutenait la supériorité du concile sur le pape, dans tous les cas. l'Ile s'appuyait sur un décret du concile de Bâle. Coeffeteau remarque que ce décret fut porté, alors que le concile avait perdu son caractère œcuménique. L'autorité royale vient directement de Dieu, quant au temporel; « ils ne dépendent nullement des suffrages des peuples ou de la disposition d'aucune puissance qui soit sur terre. » *Ibid.,* p. 472.

Coefïeteau se distingue dans les polémiques par une modération relative dans un temps ou l'invective le plus souvent tenait lieu de réponse. Dans la discussion, il s'attache uniquement à ce qui est essentiel, à l'exposition pure et simple du dogme. Très érudit, Coefïeteau dans ses discussions avec les ministres protestants fait preuve d'un véritable esprit critique, recourt aux manuscrits, discute les différentes leçons, compare la Vulgate avec le texte grec du Nouveau Testament, rapproche les versions des Pères des originaux, rétablit les textes tronqués ou mal interprétés, etc. Voir ses Œuvres de polémique avec le ministre du Moulin.

2» *Théologie non polémique.* — 1. *Premier essay des questions théologiques traitées en nostre langue selon le stile de S. Thomas et des autres scolastiques, par le commandement de la reyne Marguerite, duchesse de Valois,* in-4°, Paris, 1607, 1608, 1632. La faculté s'émut de cette tentative et demanda à Coefïeteau d'abandonner son entreprise. La raison donnée était la crainte « que la doctrine de saint Thomas ne perdit son prix, si on la soumettait au jugement des femmes ou des gens mal disposés ». Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* t. it *a,* p. 547, donne la date du 1« août 1607. Le ms. latin 15 445 de la Bibliothèque nationale, p. 82, porte la date du 30 août et le Registre M. 71 des Archives, celle du 3 août. Coelïeteau ne traduisit que les 26 premières questions de la Somme (traité *De Deo uno). — 2. Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets,* in-8°, Paris, 1620. Jusqu'en 1664, ce livre compta 16 éditions; il y a de plus une traduction anglaise, par Edw. Grimeston, *A Table of humane passions,* in-12, Londres, 1621. — 3. *Tableau de l'innocence et des grâces de la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, reine des hommes et des anges,* in-12, Paris, 1621,1623; in-8', Lyon, 1628; in-12, Lyon, 1637.

3° *Histoire.* — 1. *Histoire romaine de L. Annosus Florus, depuis la fondation de la ville de Rome jusqu'à l'empire de Tibèrej* trad, française, in-8°, Paris, 1615, 1618, 1625, 1628; in-16, 1629; in-8', Lyon, 1643; in-32, Paris, 1626; Rouen, 1627. — 2. *Histoire romaine contenant tout ce qui s'est passé déplus mémorable depuis le commencement de l'empire d'Auguste, jusqu'à celui de Constantin le Grand, avec l'Epitonie de Florus depuis la fondation de Rome jusques à la fin de l'empire d'Auguste,* in-fol., Paris, 1621. Ce livre n'a pas eu moins de 50 éditions jusqu'en 1680.

4' *Exégèse.* — Un certain nombre d'ouvrages inédits de Coelïeteau se rapportent à l'exégèse. Ce sont surtout des traductions en français du Nouveau Testament : 1. *Evangile selon saint Matthieu, c. i-xvin, trad, en français,* bibliothèque Mazarine, n. 2119. — 2. *Les Actes des apôtres, traduits en français,* Mazarine, n. 2119, 707, 3053. —3. *Les Épilresde saint Paul, traduites en français,* Mazarine, n. 724, autographe. — 4. *L'Épitre de saint Paul aux Romains, et la première aux Corinthiens, trad, française,* Mazarine, r 707, 1053. Cf. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Mazarine,* t. 1, p. 23-25.

On ne doit point oublier que Coefïeteau fut un des maîtres de la langue française. Le xvn« siècle tout entier a été à son école. Vaugelas s'était formé à la lecture de ses ouvrages : « Ces deux grands maîtres de notre langue, Amyot et Coelïeteau, » disait-il. *Remarques,* t. n, p. 372. Malgré son excessive vanité, Balzac a ilé contraint de rendre hommage à Coefïeteau. Cf. *Lettres,* édit. Cassagne, t. i, p. 388; t. Il, p. 605. En 1638, l'Académie met Coelïeteau au nombre des écrivains dont on doit dépouiller les œuvres pour composer le Dictionnaire. Cf. Pélisson et d'Olivet, *Histoire de l'Académie franç.,* édit. Livet, 2 in-8', Paris, 1858. La Bruyère, *Caractères,* c. 1, en quelques mots faisait l'éloge de l'écrivain : « On lit Ainyot et Coefïeteau. Lequel lit-on

de leurs contemporains? » Enfin, rappelons que Coeffeteau, le premier, fit servir la langue française à l'examen des questions théologiques.

Quétif-Echard, *Script, ord.præd.,* t. Il, p. 434; Ch. Urbain, *Nicolas Coeffeteau,* ln-8·, Paris, 1894.

R. Coulon.

COELO OE AMARAL Nicolas, théologien portugais, né à Lisbonne.il entra dans l'ordre des trinitaires, travailla plusieurs années dans les missions des Indes Orientales et mourut à Valladolid le 6 juillet '1568. On a de lui : 1° *Chronologia seu ratio temporum maxime in theologorum, atque bonarum litterarum studiosorum gratia,* Coimbre, 1553; 2° *Oratio de hominis suprema dignitate,* Coimbre, 1554.

Altuna, *Primera parle de la cronica general del orden de la sartissima Trinitad,* Ségovie, 1G37, p. 627; Cardoso, *Agiologio lusitano,* Lisbonne, 1666, t. III, p. 192; Pigneras Carpi, *Chronicon ordinis sanctissimæ Trinitatis,* Vérone, 1645, p. 243-244; Barbosa, *Bibliotheca Lusitana,* Lisbonne, 1752, t. ni, p. 490; Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* Madrid, 1788, t. n, p. 151; Antonin de l'Assomption, *Dicionario de escritores trinitarios de Espaüa y Portugal,* Rome, 1898,1.1, p. 151-153.

A. Palmieri.

1. CŒUR SACRÉ DE JÉSUS (Dévotion au). La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus est à la fois du ressort de l'histoire et du ressort de la théologie. Telle qu'elle s'est propagée parmi les fidèles et qu'elle a été admise officiellement par l'Église comme culte public, elle dépend principalement des révélations faites â la B. Marguerite-Marie. Non pas que le culte s'appuie, à proprement parler, sur ces révélations; il a ses fondements théologiques et il a été admis par l'Église en lui-inéme et pour lui-même; mais le culte demandé par les fidèles qui ont obtenu la fête et l'office du Sacré-Cœur, le culte admis enfin dans l'Église est celui que de saintes âmes avaient entrevu, que la B. Marguerite-Marie a propagé de toutes ses forces comme une dévotion très chère â Notre-Seigneur. Dès lors cette étude comporte deux parties, la théologie de la dévotion au Sacré-Cœur, le développement de la dévotion au Sacré-Cœur. Ces deux parties ne sont pas indépendantes. Car ce qu'étudie la théologie, ce n'est pas le culte du Sacré-Cœur dans l'abstrait, c'est celui qui existe en lait. Il faut cependant les séparer pour être clair. 11 semblerait meilleur, dès lors, de commencer par l'histoire de la dévotion, pour l'examiner ensuite en elle-même. Mais il est plus facile en pratique d'étudier d'abord la dévotion en elle-même, quitte à se servir, pour cette étude, des documents fournis par l'histoire, et après seulement, d'en raconter le développement. D'où : 1. Théologie de la dévotion au Sacré-Cœur. IL Développement de cette dévotion.

I. Théologie de la dévotion au Sacré-Cœur. — Nous connaîtrons la dévotion, quand nous saurons quel en est l'objet, quel en est le fondement, quel en est l'acte propre. Les auteurs ajoutent généralement des chapitres sur l'excellence, sur la fin et sur la pratique de cette dévotion;mais ce qui est théologique dans ces chapitres se rattache naturellement à l'un des points indiqués. 11 parait utile, en revanche, pour la clarté, de rapprocher cette dévotion des dévotions analogues pour voir en quoi elle leur ressemble, en quoi elle en diffère. Nous ajouterons quelques mots dans ce sens.

I. OBJET PROPRE DE LA DÉVOTION AV SACRÉ-CŒUR. — La question est complexe en elle-même. Elle a été compliquée encore par des difficultés de terminologie. Nous laisserons de côté les termes trop techniques et nous essayerons d'étudier les notions en elles-mêmes et de les exprimer dans le langage courant. Il faut d'abord, pour s'orienter, se rappeler les différents sens ou nous employons le mot cœur dans le parler de tous les jours.

1° *Sens et emplois du mot cœur.* — Nous l'entendons, avant tout, du cœur de chair, du cœur matériel. Nous le prenons ensuite en un sens figuré, où il n'y a plus, comme directement visé, le cœur matériel, mais quelque chose conçu comme en rapport avec lui : « Cet homme a du cœur, c'est un grand cœur, c'est un cœur bas. » Que l'idée du cœur matériel ne soit pas absente de ces formules, on le voit par des phrases comme celle-ci, du poète latin :

Nihilne salit læva sub parle mamillæ t

ou comme celle-ci du poète français :

Malheureux mille fois l'homme quand la débauche
A mis son premier clou sous sa mamelle gauche.

On le voit par les phrases familières : « Vous n'avez donc rien qui batte là dans votre poitrine? Vous avez donc une pierre au lieu de cœur? » Que d'ailleurs,dans tous ces cas, ce n'est pas au cœur matériel que s'attache la pensée, la chose est évidente : la phrase porte un sens d'ordre moral. Quel est ce sens moral et de quelle nature est le rapport conçu entre le cœur matériel et l'idée, morale que l'on exprime? La question serait longue à traiter, d'autant que ce sens est complexe et diffère souvent d'une langue à l'autre, diffère parfois dans la même langue, et que ce rapport, confusément perçu, se ressent des idées que l'on se fait de la physiologie du cœur et de son rôle dans l'animal et notamment dans l'homme.

Qui ne sait que *cordatus homo* en latin est plutôt un *homme de sens* qu'un *homme de cœur :* tandis que le mot *cœur,* en français, répond tantôt à l'idée d'amour, tantôt à celle de courage, tantôt à celle de sentiments nobles, de vie affective intense et profonde? Qui ne sait qu'une physiologie peu exercée a donné au cœur un rôle, peu défini, mais excessif, comme organe de toute notre vie intime?

La dévotion au Sacré-Cœur n'exige pas la solution de toutes ces questions. Quelques notions courantes suffisent pour en voir l'objet et les fondements ; elle-même, telle qu'elle est comprise et pratiquée dans l'Église, nous aidera à choisir, parmi ces notions un peu confuses, celles qui peuvent être utiles pour s'en faire une idée claire et exacte. Dégageons, en attendant, ce que nous montre, après un regard rapide sur les faits, le langage courant.

1. Le mot *cœur* éveille, comme première idée, celle de l'organe matériel dont tout le monde a une notion confuse, qu'on représente de la façon convenue qui nous est familière, que nous sentons battre en notre poitrine, et que nous percevons vaguement comme en rapport intime avec notre vie physique, qui cesse avec le battement du cœur, et avec notre vie intime, affective et morale, dont nous sentons comme un écho dans les états et les battements de ce cœur.

2. Ce cœur matériel, à cause de ce rapport vaguement perçu, est pris couramment comme signe symbolique, comme emblème de cette vie affective et morale que nous y rattachons, que nous y résumons dans nos idées et dans notre langage. *Ouvrir son cœur,* c'est dévoiler ses sentiments intimes; nous disons que *le cœur nous bat fort,* pour faire entendre que nous sommes bien émus; *donner son cœur* à quelqu'un, c'est lui donner son amour.

3. Dans ce langage symbolique, il faut distinguer, comme toujours, le *signe,* la *chose signifiée,* la *raison* de la signifiance. Ici, le signe est le cœur de chair; la chose signifiée, c'est la vie intime, la vie affective et morale, c'est particulièrement l'amour; la raison de la signifiance, c'est le rapport entre le cœur matériel et cette vie intime, cette vie affective et morale, cet amour senti. Ce langage emblématique est moins analytique que celui des mots; mais il est expressif, clair à qui comprend, rapide et compréhensif. Quand le mot vient s y joindre, c'est le langage humain par excellence, portant à la fois l'image et l'idée, la chose el la notion.

4. Il arrive que le symbole se vide parfois de son contenu matériel. On oublie le signe pour ne voir que la chose signifiée. Le mot *âme* n'apporte plus à notre esprit, au moins d'une façon consciente et distincte, l'image du *sauf/le* par lequel on se l'est représentée quand on a désigné par là le principe de notre vie. Et de même il peut arriver que le mot *cœur* ne nous rappelle plus directement que *l'amour.* Dans ce cas, il reste trace de symbolisme dans le langage; mais il n'est plus dans la pensée.

5. Ceux qui ont étudié de près la dévotion au Sacré-Cœur ont été amenés, par le mouvement des opinions el des controverses, à distinguer en Jésus, comme en nous, le *cœur de chair,* le *cœur symbolique,* le *cœur métaphorique.* Le cœur de chair, c'est l'organe en lui-même où retentit l'amour; le cœur symbolique, c'est encore l'organe, mais comme portant une idée, comme emblème d'amour; le cœur métaphorique, c'est l'amour signifié, sans attention directe à l'organe qui a fourni le mot. Ce langage n'est pas parfait; mais il est court et commode; une fois expliqué, il rappelle et résume les notions. Nous l'emploierons à l'occasion.

6. Enfin nous constatons que, dans le langage courant, on passe sans cesse de la partie au tout, du *co-ur* à la *personne : C'est un grand cœur!* Non pas que l'expression soit indifférente, comme si c'était une même chose de dire : *Jésus,* ou de dire en ce sens : *Le Sacré-Cœur.* L'emploi du mot *cœur* signifie toujours que l'on regarde la personne comme aimante, la personne dans sa vie affective et morale. Est-ce le cœur de chair qui est ainsi pris pour la personne? est-ce le cœur symbolique? est-ce le cœur métaphorique? Il ne parait pas que ce soit le cœur de chair en lui-même. C'est plutôt le cœur symbolique ou le cœur métaphorique : tantôt l'un, tantôt l'autre, suivant que la pensée voit le symbole, ou ne voit que la chose signifiée.

2» *Le cœur de chair objet de la dévotion au Sacré-Cœur.* — Quel est l'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur? C'est le Cœur de Jésus. Mais est-ce le cœur de chair tout seul el en lui-mêine? est-ce l'amour, tout seul? est-ce le cœur de chair comme emblème de l'amour? Les trois réponses ont été données ; la troisième seule est la bonne.

L'opinion du cœur métaphorique ou de l'amour seul a été mise en avant par quelques ennemis de la dévotion, soucieux, d'ailleurs, en bons jansénistes qu'ils étaient, de ne pas rompre ouvertement avec l'Église, tout en gardant leurs idées à eux. Quand Clément XIII, en 1765, eut approuvé la dévotion qu'ils avaient combattue de toutes leurs forces, ils essayèrent de triompher jusque dans leur défaite. Le décret disait : « La S. C. des Rites voyant le culte du Sacré-Cœur déjà répandu dans presque toutes les parties du monde catholique, comprenant que la concession d'une messe et d'un office n'a pas d'autre effet que d'amplier le culte déjà établi, et de *renouveler symboliquement* le souvenir du divin amour, par lequel le Fils unique de Dieu a pris la nature humaine et, obéissant jusqu'à la mort, a donné en exemple aux hommes, suivant sa propre parole, la douceur et l'humilité de son cœur, *inlelligens hujus missæ et officii celebratione non aliud agi quam ampliari cultum jam institutum, et srnuOLlcs renovari memoriam illius divini amoris, quo unigenitus Dei Filius humanam suscepit naturam, et factus obediens usque ad mortem, præbere se dixit exemplum hominibus, quod esset mitis et humilis corde.* » Cité par Nilles, l. I, part. I, c. m, § 4, t. i, p. 152. On ne pouvait plus soutenir que l'Église rejetait le culte. Mais on s'appuyait sur le mot *symbolice* pour maintenir qu'elle n'admettait pas la dévotion au cœur de chair, et qu'elle y substituait la dévotion au cœur symbolique. Comme si le cœur symbolique s'opposait au cœur de chair et se confondait avec l'amour ou cœur métaphorique ! Voir les fausses interprétations de Fleury, de Scipion Ricci, etc., dans Nilles, t. i, p. 161, 162, 353, 354, 362, 368 sq. et passim. D'autres, d'ailleurs excellents catholiques, effrayés des clameurs du jansénisme ou de la libre-pensée, ont donné dans la même erreur. Ainsi Feller au xvitp siècle; ainsi quelques autres au xtx'.

Cette opinion ne tient pas devant les textes. Une chose est évidente en effet : la dévotion au Sacré-Cœur s'adresse au cœur de chair. Ainsi l'entendait la B. Marguerite-Marie. C'est en lui montrant son cœur de chair que Jésus lui dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour. » Ainsi l'expliquent le P. Croiset, le P. de Gallifiêt, tous ceux qui ont compris la dévotion comme la Bienheureuse. Ainsi, les postulateurs de la cause en 1697, en 1727 (c'était le P. de Galliffet lui-même), en 1765. Ainsi l'entendaient les ennemis, et c'est contre la dévotion au cœur de chair qu'ils déblatéraient en termes dignes de ceux dont se servaient les protestants contre la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie. Ils disaient, il est vrai, que la concession de Clément XIII, en 1765, avait changé l'état des choses, substituant le cœur symbolique au cœur réel. Ils ne voyaient pas que l'approbation de Rome en 1765 portait sur cela même qui avait été rejeté en 1729 : les évêques polonais, dans leur supplique, s'en expliquaient on ne peut plus clairement, el c'est à cette supplique que la S. C. des Rites accéda, *annuendum censuit,* mentionnant expressément qu'elle s'écartait des décisions de 1729, *prævio recessu a decisis sub die 'IO julii 'IT'IO.* Nilles, t. i, p. 153. Pie VI allait se charger de remettre les choses au point. Relevant dans la bulle *Auctorem fidei,* en 1794, les insinuations malveillantes du synode de Pistoie contre ceux qui oublient, en honorant le Sacré-Cœur, « que la chair très sainte du Christ, ou toute partie d'icelle, ou même l'humanité tout entière, si on la sépare, ou si l'on fait abstraction de la divinité, ne peut être adorée du culte de latrie, » il reprenait : « Comme si les fidèles adoraient le Cœur de Jésus en le séparant ou faisant abstraction de la divinité, tandis qu'ils l'adorent comme le Cœur de Jésus, c'est-à-dire le Cœur delà personne du Verbe, à laquelle il est inséparablement uni, tout comme le corps inanimé du Christ, durant les trois jours de sa mort, sans séparation ni précision de la divinité, a été adorable dans le sépulcre. » Dans Nilles, t. i, p. 353-354. Aux insinuations du pseudo-synode, le pape ne répond pas en niant que les fidèles adorent le cœur de chair; mais il maintient qu'ils ont raison de l'adorer comme ils font.

Adéfaut d'autre argument, il suffirait da se rappeler que dans l'office du Sacré-Cœur comme dans les documents qui regardent la B. Marguerite-Marie, il est sans cesse question du cœur percé par la lance. Le culte va donc bien au cœur de chair. Voir dans Nilles, l. I, part. II, c. lit, t. I, p. 350 sq., les textes auxquels il vient d'être fait allusion, ainsi que beaucoup d'autres.

3° *Le cœur de chair objet de la dévotion, comme emblème d'amour.* — Le culte va au cœur de chair, mais il ne s'y arrête pas. Tout dans la sainte humanité de Jésus est adorable. Mais l'Église ne sépare jamais une partie de ce tout divin, si noble soit-elle, pour en faire, en elle-même et en vue d'elle-mème, l'objet d'un culte spécial. Elle pourrait le faire, nous ne voyons pas qu'elle l'ait fait. Elle craint, comme d'instinct, la ferveur indiscrète qui, après ceci, voudrait honorer cela, sans mesure ni fin. C'était une des difficultés qu'on opposait toujours aux promoteurs de la dévotion ; et ils avaient à la résoudre. Ils le faisaient, et très bien, en montrant qu'il y avait, pour honorer le Sacré-Cœur, des raisons spéciales. Ils montraient la noblesse et la dignité de ce cœur, l'importance de cet organe vital du corps de Jésus.

Voir, par exemple, Galliffet, l. III, c. v, *Objeclion;* Nilles, I. I, part. II, c. III, § 4, p. 372 sq. Mais ils ne s'arrêtaient pas là : ils montraient dans le Sacré-Cœur l'emblème de son amour, le signe expressif et parlant de ses excellences intimes, la représentation efficace de ce qu'il avait été, de ce qu'il avait fait et souffert pour nous. Sans peut-être se le dire avec une clarté parfaite, ils avaient conscience que si l'Église distingue dans le tout théandrique une partie pour en faire l'objet d'un culte spécial, c'est qu'elle y voit un signe ou un souvenir d'une réalité mystérieuse, d'un bienfait spécial ou d'une marque spéciale d'amour. La fête du *Corpus Christi* n'est pas tant la fête du corps de Jésus, que la fête de la présence eucharistique, la fête du saint-sacrement; celle des *Cinq plaies* n'a pas tant pour objet d'honorer les plaies en elles-mêmes ou le corps blessé, que de nous rappeler combien il a souffert pour nous, et les trésors qui se cachent pour nous dans ses souffrances. Le culte de la *Sainte Face* est le culte d'une image vénérable, qui nous rappelle la passion. L'Église pourrait, sans doute, rendre un culte à la face adorable de Jésus dans sa réalité, comme aussi à ses saintes mains, indépendamment des plaies, ou à sa sainte épaule. Elle le ferait si un souffle du Saint-Esprit orientait en ce sens la dévotion des fidèles. Mais ce qu'elle honorerait, ce ne serait ni la face, ni l'épaule, ni les mains, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, ce serait la sainte face comme reflétant ?âme de Jésus et les sentiments intimes de soncœur, ce serait la sainte épaule blessée par la croix, nous rappelant le fardeau dont il a voulu se charger pour notre ainour, ce serait les saintes mains du divin Ouvrier, qui nous rediraient qu'il a travaillé pour nous donner l'exemple.

Ainsi la dévotion au Cœur de Jésus, tout en allant à ce Cœur, n'y va pas pour s'y arrêter : elle y va comme au symbole de son amour, comme au signe expressif de ce qu'il a été, de ce qu'il a fait et souffert pour notre amour. N'est-ce pas ce que disait Jésus à Marguerite-Marie? « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour eux. » C'est le cœur aimant que nous honorons. Ce n'est ni l'amour en lui-méme, ni le cœur en lui-même; c'est l'amour de Jésus « sous la figure de son cœur de chair », comme parle la Bienheureuse ; c'est le cœur de chair, mais comme emblème. L'objet propre de la dévotion, c'est le cœur symbolique, lequel — on ne saurait trop le répéter — est le cœur réel, non le cœur métaphorique. Ici encore les documents sont très clairs et c'est merveille que, dés les origines, on ait expliqué avec une telle précision un culle si complexe.

Dès les temps d'Innocent XII (1695), nous voyons des confréries érigées sous le titre du *Cœur de Jésus et de son perpétuel amour.* Nilles, l. II, part. II, c. Il, § 1, . 338. Et le P. de Galliffet ne cesse de répéter que l'objet de la dévotion est « le Cœur adorable de Jésus-Christ embrasé d'amour pour les hommes ». Ire partie, . iv, p. 48. Dès 1691, le P. Croiset écrivait : « (La dévotion au Sacré-Cœur) ne se réduit pas à aimer seulement et à honorer d'un culte singulier ce cœur de chair semblable au nôtre, qui fait partie du corps adorable de Jésus-Christ...Ce n'est pas que ce Cœur adorable ne mérite nos adorations... Ce qu'on prétend est de taire voir qu'on ne prend ici ce mot de cœur que dans le sens figuré, et que ce divin Cœur, considéré comme une partie du corps adorable de Jésus-Christ, n'est proprement que l'objet sensible de cette dévotion et que ce n'est que l'amour immense que Jésus-Christ nous porte, qui en est le motif principal. Or, cet amour étant tout spirituel, on ne pouvait pas le rendre sensible; il a donc fallu trouver un symbole; et quel symbole plus propre et plus naturel de l'amour que le cœur? » 1« partie, c. i, p. 4, 5.

Dans le nouveau *Mémorial* du P. de Galliffet présenté en 1728 sous les auspices du roi de Pologne et de l'évêque de Cracovie, il est dit : « Il n'est rien dans le monde sensible et corporel qui puisse être avec plus de raison proposé au culte des fidèles que ce Cœur sacré, si aimant et si affligé. Car il n'est rien qui contienne et représente des mystères plus sublimes; rien dont la vue... soit capable d'éveiller dans le cœur des fidèles des affections plus saintes; rien qui exprime mieux aux yeux du corps tout ensemble et à ceux de l'âme l'amour immense de Notre-Seigneur Jésus-Christ; rien qui rappelle mieux tous les bienfaits du très aimant rédempteur; rien qui montre plus sensiblement les peines intimes qu'il a souffertes pour nous. Car tout cela n'est pas seulement contenu et représenté dans ce très sacré Cœur *(tel qu'on le peint d'ordinaire et qu'on le présente à l'adoration des fidèles),* on l'y voit comme dessiné et sculpté. » *Hæc enim omnia in eo sacratissimo Corde (prout pingi solet et adorandum exhiberi,* est-il expliqué dans le *Mémoire* des évêques polonais, qui reproduit ce passage, n. 40, Nilles, p. 121), *non contenta solum ac repræsentata, sed descripta quodammodo et quasi insculpta cernuntur.* Nilles, l. I, part. I, c. il, t. i, p. 75-76.

Le *Mémoire,* présenté par les évêques polonais à la S. C. des Rites sous Clément XIII, en 1765, exprime la même idée, en termes un peu différents : « On honore le Sacré-Cœur non seulement comme symbole de tous les sentiments intérieurs, mais tel qu'il est en lui-méme,» *non tantum ut est symbolum omnium interiorum affectuum, sed ut est in se. Memoriale,* n. 32; Nilles,!. I, part. l, c. m, § 3, p. 116.11s ont peur, qu'on n'entende le *cœur* au sens purement *métaphorique;* mais ils veulent, d'autre part, qu'on regarde ce cœur dechaircomme « vivant et sentant, comme plein d'amour pour les hommes ». *Memoriale,* n. 32, 33; Nilles, p. 116-117.

Il y a dans la *Réplique* aux *Exceptions* du promoteur de la foi, des textes plus clairs encore, si c'est possible. « Il existe une confusion chez plus d'un. Ils regardent l'objet propre de la fête, le cœur de Jésus, d'une façon toute matérielle..., comme serait une relique d'un corps saint, religieusement conservé dans un reliquaire. G'est une grosse erreur. Ce n'est pas du tout ainsi qu'il faut comprendre la fête du Sacré-Cœur. Comment faut-il donc l'entendre? Nous allons le dire en quelques articles. Il faut considérer le Cœur de Jésus : 1. comme ne faisant qu'un (à cause de l'union étroite) avec son âme et sa divine personne ; 2. comme le symbole ou le siège naturel de toutes les vertus et de tous les sentiments intérieurs du Christ, et en particulier de l'immense amour qu'il a eu pour son Père et pour les hommes; 3. comme le centre de toutes les peines intimes que le très aimant rédempteur a subies, toute sa vie et surtout dans sa passion, pour notre amour; 4. sans oublier la blessure qu'il a reçue sur la croix, blessure causée non pas tant par la lance du soldat, que par l'amour qui dirigeait le coup. Tout cela est propre au Cœur de Jésus, tout cela s'unit pour faire avec le Cœur lui-méme l'objet de cette fête; d'où il suit, et c'est là un point très digne de considération, que cet objet ainsi conçu embrasse vraiment et réellement tout l'intime de Noire-Seigneur Jésus-Christ. » *Memoriale,* n. 17,18; Nilles. p. 145-146. Cf. n. 19, *ibid.* Ce texte en dit plus qu'il ne fallait présentement, et nous le retrouverons bientôt. On y voit, pour le moment, que la dévotion ne s'arrête pas au cœur de chair; mais elle s'étend à tout ce qu'il rappelle, à tout ce qu'il représente.

Les documents officiels sont plus brefs; ils n'en sont que plus clairs en laveur du cœur symbolique. Quelques-uns y insistent tant, qu'on y a vu (à tort, du reste) la négation du cœur physique. Nous avons déjà cité le *symbolice renovari* du décret de 1765. L'hymne de

Laudes, dans l'office de la fête, nous dit la même chose :

Te vulneratum caritas	Hoc sub amoris symbolo
Ictu patenti volait,	Passus cruenta et mystica
Amoris invisibilis	Utrumque sacrificium
Ut veneremur vulnera.	Christus sacerdos immolat.

Même doctrine dans la sixième leçon : *Ut fideles sub sacratissimi Cordis symbolo devotius ac ferventius recolant caritatem Christi.* Pie VI, en 1781, repoussant les attaques injurieuses de Ricci, écrivait que la dévotion consiste, en substance, à méditer, dans l'image symbolique du Cœur, la charité immense et l'amour si libéral de notre divin rédempteur ; *ut in symbolica Cordis imagine immensam caritatem effusumque amorem divini redemptoris nostri meditemur atque veneremur.* Nilles, l. I, part. II, c. l, § 2, t. l, p. 345.

4" *Caractère symbolique des images du Sacré-Cœur.* — Voilà qui doit être acquis. C'est bien le cœur de chair que nous honorons dans la dévotion au Sacré-Cœur, mais en tant qu'il nous rappelle et nous représente, dans un symbole parlant, l'amour et les bienfaits du Dieu fait homme; c'est le cœur de chair, mais comme symbole, comme représentation vivante.

On comprend dès lors que dans les images du Sacré-Cœur on se préoccupe peu d'exactitude physiologique. C'est te cœur emblème qu'il faut présenter aux fidèles. Or, il y a dans les signes, même naturels, une part de convention, qu'il faut respecter, sous peine de perdre en expression ce qu'on gagnerait en réalité matérielle. Dans une image du Sacré-Cœur, exacte comme une planche d'anatomie, les fidèles auraient peine à voir le symbolisme du cœur. On arriverait peut-être par une longue éducation à n'èlre plus aussi dérouté. Mais nul doute qu'il n'y ait avantage dans une certaine distinction entre le cœur emblème et le cœur anatomique : le convenu de l'image est favorable au symbolisme. Aussi bien n'est-ce pas des leçons d'anatomie que la B. Marguerite-Marie recevait dans ses visions. C'est toujours sous des formes factices que le Sacré-Cœur lui était montré, et les accessoires mêmes de l'image sont destinés à écarter les idées d'un réalisme grossier pour faire valoir d'autant l'expression symbolique. Les témoignages de la Bienheureuse sont très instructifs en ce sens. « Ce Sacré-Cœur, dit-elle dans son *Mémoire,* m'était représenté comme un soleil brillant d'une éclatante lumière, dont les rayons tout ardents donnaient à plomb sur mon cœur. » *Vie et œuvres,* 2e édit., t. n, p. 381 (I™ édit., p. 327). « Une fois entre les autres... mon doux Maître se présenta à moi tout éclatant de gloire avec ses cinq plaies, brillantes comme cinq soleils. Et de cette sacrée humanité sortaient des flammes de toutes parts, mais surtout de son adorable poitrine qui ressemblait à une fournaise, et, s'étant ouverte, me découvrit son tout aimant et tout aimable Cœur, qui était la vive source de ces flammes. » *Loc. cit.* Mais rien ne vaut à cet égard ce qu'elle écrit au P. Croiset, le 3 novembre 1689, lui décrivant une des principales manifestations du Sacré-Cœur. « Ce divin Cœur me fut présenté comme dans un trône de flammes, plus rayonnant qu'un soleil et transparent comme un cristal, avec sa plaie adorable. Il était environné d'une couronne d'épines, qui signifiait les piqûres que nos péchés lui faisaient, et une croix au-dessus signifiait que dès les premiers instants de son incarnation... la croix y fut plantée. » *Lettres inédites,* lettre tv, p. 141. C'est bien le Cœur de Jésus, son cœur de chair, qui lui est montré; mais toujours, on le voit, de façon à faire valoir l'expression symbolique.

5° *Les deux éléments de la dévotion au Sacré-Cœur; leur subordination : l'amour, objet principal.* — Il y a donc deux éléments dans la dévotion au Sacré-Cœur : un élément sensible, le cœur de chair, un élément spirituel, ce que rappelle et représente ce cœur de chair. Et les deux éléments ne font qu'un, comme ne font qu'un le signe et la chose signifiée. Les auteurs disent couramment qu'il y a deux objets dans la dévotion : l'un principal qu'ils ramènent à l'amour, l'autre secondaire qui est le cœur. Et cela est vrai. Mais ce n'est pas à dire — ils en font tous la remarque — qu'il y ait là deux objets distincts, purement coordonnés; ou que l'un des deux soit un accessoire dans la dévotion, comme l'idée leur en a parfois été prêtée. Voir Nilles, l. I, part. II, c. t, § 7, t. i, p. 333, note. Les deux éléments sont essentiels dans la dévotion, comme l'âme et le corps dans l'homme; et ils ne font qu'un, comme l'âme et le corps font l'homme. Mais comme l'âme l'emporte sur le corps, et est le principal dans l'homme, ainsi le principal dans la dévotion au Sacré-Cœur est l'amour du Dieu fait homme. C'est, je crois, la pensée de tous ceux qui l'ont étudiée de près. C'est en tout cas la pensée de la B. Marguerite-Marie ; c'est celle des principaux théologiens de la dévotion et c'est celle de l'Église. C'est comme « tout aimant et tout aimable » que Marguerite-Marie voit le Sacré-Cœur; le cœur que Jésus lui découvre, c'est « ce Cœur qui a tant aimé les hommes ».

Les théologiens de la dévotion s'en expliquent dans le même sens. Le P. Croiset commence ainsi son ouvrage sur *La dévotion au Sacré-Cœur :* « L'objet particulier de cette dévotion est l'amour immense du Fils de Dieu, qui l'a porté à se livrer pour nous à la mort et â se donner tout à nous dans le très saint sacrement de l'autel. » Ire part., c. i, p. 1. Et après quelques explications : « il est aisé de voir que l'objet et le motif principal de cette dévotion est l'amour immense que Jésus-Christ a pour les hommes, qui n'ont la plupart que du mépris ou de l'indifférence pour lui. » *Loc. cit.,* p. 2.

Le P. de Gallilïet, à ceux qui prétendaient que la fête nouvelle ne se distinguait pas des autres fêtes comme de la passion, du saint-sacrement, etc., répondait : « L'objet immédiat de ces fêtes n'est pas proprement l'amour du Christ. Dans celle du Cœur de Jésus, au contraire, l'amour dont brûle ce Cœur très saint est l'objet immédiat de la fête, en union avec son Cœur : de sorte qu'on peut le dire en vérité, l'amour du Christ envers les hommes est proprement et immédiatement visé dans celte fête. » Cité par Nilles, l. I, part. II, c. il, § 1, p. 340. Il disait un peu plus tard : « Personne ne peut examiner avec un peu d'attention la nature de cette fête sans voir aussitôt que, sous le nom et le titre du Cœur de Jésus, il s'agit en réalité de la fête de l'amour de Jésus. Car c'est là l'essence du Cœur de Jésus. » Cité par Nilles, *loc. cil.,* p. 336. Le P. Ferdinand Tetamo disait dans son ouvrage sur le- Sacré-Cœur, publié en 1779 : « La fête du Sacré-Cœur a pour objet l'amour de N.-S. J.-C. symboliquement représenté dans le cœur matériel. » Et le maître des cérémonies du palais apostolique, en 1860, citait ces paroles comme exprimant la doctrine admise de tous. Voir Nilles, *loc. cit., p.* 342.

Les documents officiels disent la même chose. Nous avons déjà cité la formulé de concession d'indulgences « en faveur du Sacré-Cœur et de son perpétuel amour ». Dans l'oraison de la fête du Sacré-Cœur nous disons : « Nous glorifiant dans le Cœur très saint de votre Fils bien aimé, nous repassons les principaux bienfaits de sa charité. » Non pas, qu'on le remarque, *ses bienfaits* seulement, mais *les bienfaits de son amour,* sa charité bienfaisante. On a vu plus haut les paroles de Pie VI : « Sous l'image symbolique du cœur nous méditons et vénérons l'immense charité et l'amour libéral de noire divin rédempteur. » Inutile de multiplier les textes. Tout le monde est d'accord sur le fond des choses.

6° *Le rapport du cœur à l'amour dans la dévotion : accord de fond, divergences accessoires.* — Mais il v a certaines divergences quand il s'agit de définir le rup-

port du cœur à l'amour et de l'amour au cœur dans la dévotion. Quelques-unes ne sont que dans la manière de parler. On a appliqué en sens divers les termes d'objet premier et d'objet second, d'objet matériel et d'objet formel, de motif et de fin. Voir Terrien, I. I, c. m, p. 24, 25; Vermeersch, *Éludes,* 1906, t. cvr, p. 170; Letierce, t. n, p. 440, note.

D'autres sont plutôt de perspective et de point de vue. Ainsi le P. Croiset insiste beaucoup moins sur le cœur de chair que sur l'amour; le P. de Galliffet se préoccupe surtout du cœur de chair, et c'est là qu'il ramène tout. Ils n'ont pas une idée différente de la dévotion. Mais les circonstances les amènent à viser et à mettre en relief tel aspect spécial d'un objet complexe.

Mais quelques-unes semblent porter sur le fond des choses. Pour le P. de GallilTet et pour ceux qui ont été sous son influence plus immédiate, l'idée du cœur *emblème* s'efface, pour ainsi dire, devant l'idée du cœur *organe vivant.* Il voit dans le cœur non seulement le symbole de cet amour qui a poussé Jésus à « s'épuiseret se consommer » pour nous; il y voit l'organe qui a aimé, qui a souffert, en qui toute la vie du Christ a eu son contre-coup intime. De nos jours, au contraire, sous l'influence d'une physiologie plus exacte, on parle surtout du cœur emblème, on évite d'insister sur le cœur organe. A Rome même, on est entré dans cette voie. En 1873, le concile provincial de Québec représentait le cœur de Jésus comme « la source et l'origine de l'amour du Christ», *Christi caritatis fontem et originem in ejus corde existere.* La S. C. du Concile remplaça les mots ■*'onlem et originem* parle mot *symbolum,* pour n'avoir pas l'air, en approuvant le concile, de prononcer sur une question de physiologie, ou, comme on disait autrefois, de philosophie. Voir Nilles, l. I, part. I, c. ni, S 4, p. 155. Quelques-uns continuent à parler du cœur organe d'atnour; ainsi le P. Billot écrit carrément : « Le cœur est le symbole de l'amour, parce qu'il en est l'organe. » Mais on les traite de haut, comme les tenants attardés d'une physiologie surannée; ce sont, à coup sûr, de hardis champions de l'idée traditionnelle. Beaucoup ont adopté un autre mot : ils disent que le cœur est le *siège* de l'arnour. L'expression a été employée dans quelques documents pontificaux, et notamment dans le bref de béatification de la B. Marguerite-Marie : *Cor illud sanctissimum, divinæ caritatis sedem.* Nilles, l. I, part. II, c. il, § 2, p. 347. Elle a l'avantage de montrer le rapport naturel et effectif du cœur à l'amour sans prononcer sur la nature de ce rapport. Nous sentons l'amour *dans* le cœur : il en est donc le siège.

Il y a là deux écueils à éviter : celui de rattacher la dévotion au Sacré-Cœur à une physiologie inexacte ou incertaine; celui de ne plus voir dans le Cœur de Jésus qu'un emblème, un pur symbole sans rapport vital avec la vie réelle de Jésus. Le premier écueil a été celui du passé; le second serait celui de l'avenir, si l'on n'y faisait attention. Sans chercher, pour le moment, à déterminer d'une façon précise les fondements de la dévotion au Sacré-Cœur et le rapport physiologique du cœur à l'amour, nous devons constater que la dévotion suppose un rapport naturel entre le cœur et l'amour, constater aussi que le cœur est objet de culte autrement que comme un pur symbole, qui ne serait pas lui-même, si je puis dire, intéressé dans le culte. Je m'explique.

On distingue, comme tout le monde sait, le signe naturel et le signe conventionnel ; la fumée est un signe naturel du feu, le drapeau est un symbole conventionnel de la pairie. Acceptons cette distinction. Dans notre dévotion, le cœur est-il regardé comme signe nature) ou comme signe conventionnel ? On est d'accord pour répondre : Comme signe naturel. Mais pourquoi comme signe naturel ? A cause d'un rapport *réel* du cœur à l'amour. Et de quelle nature est ce rapport réel? Je n'ai pas à le dire en physiologue. Ce n'est pas nécessaire pour entendre la dévotion au Sacré-Cœur. Mais comment est-il conçu dans cette dévotion? Comme un rapport d'union vitale, en même temps que de représentation expressive ; comme un rapport de concomitance historique, en même temps que de rappel. Ici encore quelques explications sont nécessaires. Ùn récit de bataille, ou une inscription, me rappelle la bataille; une image me la représente. Mais ni le récit, ni l'inscription, ni l'image ne sont rien de la bataille. Une pierre où se serait assis le général victorieux, le gobelet où il aurait bu pendant la bataille, la redingote qu'il aurait portée, ne rappellent pas seulement ; ce sont des reliques. Que serait-ce si le général victorieux était là, nous racontant lui-même la glorieuse journée, nous disant ce qu'il fit et ce qu'il ressentit, les faits extérieurs et ses émotions intimes? C'est comme reliques que l'Église honore la vraie croix, la sainte lance, etc., tandis que les autres croix, ou les représentations de la sainte lance n'ont pas de valeur propre, au sens qui nous occupe. L'image dite de la Véronique, si elle était l'empreinte même de la sainte face de Jésus, serait infiniment précieuse et comme document, et comme représentation des traits de Jésus à un moment de sa vie, et comme relique; si elle n'est qu'une image byzantine, elle a sa valeur artistique, documentaire, religieuse, mais cette valeur n'est plus du même ordre. Or, dans la dévotion au Sacré-Cœur, nous n'honorons pas le cœur de Jésus comme une simple représentation, comme un pur souvenir; nous l'honorons comme organe vital de Jésus, ayant vécu pour sa part la vie de Jésus et la vivant encore, comme ayant aimé et aimant encore, comme ayant souffert, et s'il ne peut plus souffrir, à cause des conditions de sa vie glorieuse, comme continuant sa vie terrestre, et battant d'amour aujourd'hui, comme il battait d'amour il y a dix-neuf siècles.

Prenons donc garde, quand nous parlons du cœur de chair de Jésus, de n'y voir qu'une pièce d'anatomie, la plus insigne des reliques, mais uue relique. Mais prenons garde aussi quand nous en parlons comme d'un emblème, d'un symbole, d'oublier la réalité vivante du signe pour ne songer qu'à la chose signifiée, de distinguer l'amour et le cœur aimant comme si c'étaient deux réalités complètement distinctes, sans autre rapport que celui de signe et de chose signifiée. Sans aller jusqu'à faire du cœur de Jésus l'organe, au sens technique du mot, de la vie affective et des sentiments intimes de Jésus, n'oublions pas que l'amour que nous honorons est l'amour du cœur aimant et qu'en honorant le Sacré-Cœur nous honorons le cœur vivant qui nous a aimés. Ceux qui vivent la dévotion, ceux qui la comprennent comme étant le culte au cœur d'une personne divine, mais à un cœur pleinement et parfaitement humain, ne s'y méprennent pas. Mais il arrive facilement que l'analyse oublie quelques éléments de la réalité totale, et qu'elle mette les uns en relief aux dépens des autres. Il faut toujours y veiller ; il faut y veiller davantage quand l'objet est complexe comme dans la dévotion au Sacré-Cœur.

Une première série de divergences dans les explications des auteurs nous ont permis de mieux nous expliquer les deux éléments essentiels de la dévotion au Sacré-Cœur. l'amour et le cœur, le cœur aimant et l'amour du cœur.

7° *Le Cœur de Jésus emblème de son amour nous rappelle en même temps tout l'intime de Jésus › sa vie du cœur, ses vertus, etc.* — Mais la question se représente sous une autre forme : Est-ce bien l'amour, ou du moins est-ce uniquement l'amour du Sacré-Cœur que nous prétendons honorer? La question est résolue, au moins en partie. Une chose est claire, en effet, d'après les documents : la dévotion au Sacré-Cœur se présente avant tout comme la dévotion au cœur aimant de Jésus, à l'amour du Sacré-Cœur. Les textes déjà cités le disent

aussi nettement qu'il est possible et l'on pourrait en accumuler sans fin, qui rediraient tous la même chose. Mais il en est d'autres — ce sont souvent les mêmes pièces — qui indiquent aussi autre chose comme objet de la dévotion; qui l'étendent à tout l'intime de Jésus, quelquefois à toute sa personne, à ses travaux et à ses souffrances, à ses vertus et à ses sentiments, à sa présence eucharistique, à Jésus tout entier désigné personnellement sous le nom du Sacré-Cœur. Il suffit de lire un traité sur le Sacré-Cœur pour s'en rendre compte, il suffit d'examiner quelques-unes des pratiques en l'honneur du Sacré-Cœur.

Nul mieux que le P. de Galliffet n'adonné l'idée vraie et précise de la dévotion. Examinons ce qu'il dit sur l'excellence de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. « On en doit juger, dit-il, par son objet, par sa fin, par les actes et pratiques de vertu qu'elle renferme et par le fruit qu'elle produit. » Et il développe ces quatre points. Que dit-il de l'objet? « C'est principalement de l'objet qu'une dévotion tire son excellence, comme elle en tire son vrai caractère. L'objet de celle-ci c'est le Cœur de Jésus. » Il considère donc ce cœur d'abord en lui-même, l. I, c. i, p. 66. Et il en « tire l'excellence » : 1)«des propriétés naturelles du cœur; » 2) « de son union avec l'âme la plus parfaite et la plus excellente qui lut jamais ; » 3) « de son union avec le Verbe éternel ; » 4) « de la fonction divine pour laquelle il fut formé et qui n'est autre que de brûler sans cesse des flammes les plus pures et les plus ardentes de l'amour divin ; » 5) « de la sainteté qui lui est propre ; » 6) « des vertus dont il est la source. » Que de choses,on le voit, qui sont sans doute en rapport avec le cœur (et l'on entrevoit que le P. de Galliffet fausse quelque peu ce rapport en présentant le cœur comme « la source » des vertus et des sentiments), mais qui ne sont pas en rapport direct avec l'amour ! L'auteur étudie ensuite le cœur de Jésus par rapport aux hommes. « Considérez, dit-il, qu'on vous présente ce cœur divin encore tout ardent de l'amour qu'il vous porte et tout plein de ces généreux sentiments de bonté et de miséricorde auxquels vous devez, votre rédemption ; souvenez-vous que c'est ce même cœur quia ressenti si vivement toutes vos misères, quia été si cruellement affligé pour vos péchés, et dans lequel se sont formés tant de désirs ardents de votre bonheur. Mais considérez-le surtout souffrant pour l'amour de vous dans sa passion... » L. 11, c. I, passim. Sans doute ici l'amour est bien en première ligne — l'auteur d'ailleurs se trompe en voyant moins le sj/m*bole* que le *principe* — mais il n'est pas seul en vue.

Il y a plus clair encore peut-être. Résumant à la fin du c. iv, l. 1, sa doctrine sur l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur pour en donner une idée « nette et parfaite » : « Plusieurs s'y trompent, dit-il : en entendant prononcer ce nom sacré, le *Cœur de Jésus,* ils bornent toutes leurs pensées au Cœur matériel de Jésus-Christ; ils n'envisagent ce Cœur divin que comme une pièce de chair sans vie et sans sentiment, à peu près comme ils feraient d'une relique sainte toute matérielle. Ah! que l'idée qu'on doit avoir de ce sacré Cœur est bien diiférente et bien autrement magnifique! » Il veut donc qu'on le considère d'abord « comme uni intimement et indissolublement à l'âme et à la personne adorable de Jésus-Christ, plein de vie, de sentiment et d'intelligence »; en second lieu, « comme le plus noble et le principal organe des affections sensibles de Jésus-Christ, de son amour, de son zèle, de son obéissance, de ses désirs, de ses douleurs, de ses joies, de ses tristesses; comme le principe et le siège de ces mêmes affections et de toutes les vertus de l'Homme-Dieu; » en troisième lieu, « comme le centre de toutes les souffrances intérieures que notre salut lui a coûtées; et de plus comme blessé cruellement par le coup de lance qu'il reçut sur la croix; » enfin » comme sanctifié par les dons les plus précieux du Saint-Esprit et par l'infusion de tous les trésors de grâce dont il est capable ». — « Tout cela, continue l'auteur, appartient réellement à ce Cœur divin, tout cela entre dans l'objet de la dévotion au Cœur de Jésus. » Et comme si ce n'était pas assez clair, il conclut : « Qu'on envisage donc ce composé admirable qui résulte du Cœur de Jésus; de l'âme et de la divinité qui lui sont unies; des dons et des grâces qu'il renferme; des vertus et des affections dont il est le principe et le siège; des douleurs intérieures dont il est le centre; de la plaie qu'il reçut sur la croix : voilà l'objet complet, pour m'exprimer ainsi, qu'on propose à l'adoration et à l'amour des fidèles. » *Loc. cil.,* p. 59-61.

Qu'on fasse si grande qu'on veut la part d'une physiologie inexacte, qui, nous le verrons, ne fait rien à la dévotion, n'est-il pas vrai que cet objet si ample et si étendu déborde la définition reçue, le « culte du cœur de chair comme emblème de l'amour de Jésus pour nous »? Et ce que dit le P. de Galliffet est répété presque mot pour mot par les poslulateurs de 1765, dans un passage dont nous avons déjà cité un extrait; répété par beaucoup d'autres en des termes équivalents. Les auteurs modernes sont plus circonspects dans le choix de leurs expressions quand ils définissent l'objet propre de la dévotion. Mais dans leurs développements, quand ils se surveillent moins, ils arrivent à en dire autant. El il faut reconnaître que l'idée vivante de la dévotion déborde de toute part cette idée du cœur comme emblème d'amour, pour aller chercher dans le Cœur de Jésus toute la vie intime du Dieu fait homme, toutes les richesses cachées dans son humanité, et pour parler comme les sulpiciens, tout « l'intérieur de Jésus ». Qu'on lise seulement les litanies du Sacré-Cœur : on verra qu'il en est ainsi. Et il en a été ainsi dés les commencements.

Voici comment s'exprime le P. de la Colombière, en expliquant le sens de « l'offrande au Cœur sacré de Jésus-Christ » : « Cette offrande, dit-il, se fait pour honorer ce divin Cœur, le siège de toutes les vertus, la source de toutes les bénédictions, et la retraite de toutes les âmes saintes. Les principales vertus qu'on prétend honorer en lui sont ; premièrement, un amour très ardent de Dieu son Père joint à un respect très profond et à la plus grande humilité qui fut jamais; secondement, une patience infinie, etc.; troisièmement, une compassion très sensible pour nos misères, etc. Ce Cœur est encore, autant qu'il le peut être, dans les mêmes sentiments, et surtout toujours brûlant d'amour pour les hommes. » A la fin des *Retraites spirituelles, Œuvres complètes,* t. vi, p. 124. On pourrait trouver mainte page du même genre dans la B. Marguerite-Marie.

Comment expliquer cette anomalie, cette sorte de disproportion entre la définition et l'usage, entre la théorie et la réalité!' Sans se poser explicitement la question, les auteurs la résolvent pratiquement en deux sens. En essayant de ramener à l'amour tout l'intime de Jésus. Sa vie affective n'est-elle pas tout amour; et les variétés de cette vie affective que sont-elles sinon un même amour diversifié suivant la condition de l'objet? C'est ce que saint Augustin avait dit; ce qu'ont répété saint Thomas, Bossuet, tous les disciples des maîtres. Ce qui n'est pas amour, en Jésus, est sous l'influence de l'amour. Pourquoi ses douleurs? Il a aimé. Que sont ses miracles? Des effets d'amour et de bonté. Si saint Thomas conçoit tous les actes bons de l'homme de bien comme produits sous l'empire de l'atnour — il entend, il est vrai, l'amour de Dieu — ne pourra-t-on pas dire que toute la vie de Jésus se ramène à l'amour de Dieu et du prochain? Toute sa vie n'est-elle pas pour le prochain, comme elle est pour Dieu? Et certes, c'est là une belle idée de la dévotion au Sacré-Cœur.

Il faut le reconnaître pourtant, elle n'épuise pas toute la richesse de la dévotion, telle que nous la trouvons

dans les écrits du P. de GallifTet, je pourrais dire tout aussi bien dans ceux de la B. Marguerite-Marie; telle que nous la voyons, dans la pratique des fidèles.

Tout en étant essentiellement ce que nous l'avons défini, le culte du Sacré-Cœur s'étend plus loin. On peut et on doit le définir comme la dévotion à l'amour du Sacré-Cœur pour nous. Car c'en est bien là la « substance », suivant le mot de Pie VI que nous avons cité. Mais elle s'étend plus loin, et cela parce qu'elle est la dévotion au Cœur réel et vivant de Jésus, parce qu'elle traite le Cœur de Jésus suivant les conditions où nous nous trouvons à l'égard du cœur humain.

Le cœur est avant tout emblème d'amour. Mais le cœur réel et vivant n'est pas que cela. Et de là vient que la dévotion au Cœur vivant et réel de Jésus n'y honore pas seulement l'amour. Toute notre vie intime et profonde a ses attaches avec le cœur : nos sentiments s'y répercutent, toute notre vie affective y a comme un centre de résonnance par lequel elle se manifeste sensiblement à nous. Or, notre vie morale et notre vie alfective sont étroitement unies, je ne sais si même on peut dire qu'elles sont distinctes. Aussi le langage courant, expression de réalités profondément senties, rattache-t-il au cœur toute la vie morale et affective de l'homme : les verlus comme les sentiments, les principes d'action et les mobiles intimes. Ne va-t-on pas jusqu'à dire que les grandes pensées viennent du cœur, et que le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas? Ne comprenons-nous pas que quand Pascal parle de « Dieu sensible au cœur », il traduit une réalité profonde, et que « Dieu sensible au cœur », c'est autre chose que la connaissance purement abstraite et froide du philosophe? Jésus lui-méme ne s'est-il pas présenté à nous comme « doux et humble de cœur » et ne voyons-nous pas là une manifestation de son Sacré-Cœur? Mais n'esl-ce point là le « cœur métaphorique » contre lequel on nous met en garde, quand on définit la dévotion au Sacré-Cœur? Non. C'est bien au cœur réel que va notre pensée; non plus seulement en tant qu'il est symbole d'amour, écho intime qui nous traduit parses battements notre vie affective; mais en tant que l'usage courant, fondé sur une expérience vague mais réelle, rattache au cœur notre vie intime : elle voit en lui le symbole et l'expression, en même temps qu'elle y perçoit la résonnance de nos états affectifs, de nos dispositions morales.

Première extension de notre dévotion. Extension, on le voit, toute légitime et naturelle, dès que l'on conçoit la dévotion comme allant au cœur réel et vivant de Jésus pour y honorer tout ce qu'il est, tout ce qu'il fait, tout ce qu'il rappelle et représente à l'esprit. De ce chef, la dévotion au Sacré-Cœur n'est plus seulement la dévotion à l'amour du Cœur de Jésus; elle devient la dévotion à tout l'intime du Sauveur, en tant que cet intime a dans le cœur vivant un centre de résonnance, un symbole ou un signe de rappel.

Il en est une autre, tout aussi naturelle, consacrée par l'usage, et fondée sur le langage courant. C'est le passage du cœur à la personne tout entière.

8° *Le cœur pris pour la personne.* — Sans doute, c'est toujours la personne qu'on honore quand on honore le cœur; comme c'est la personne qu'on honore quand on lui baise respectueusement la main. C'est la condition du culte et pas n'est besoin d'y insister ici. Pie VI a fait justice des accusations formulées à cet égard par les jansénistes, comme si les fidèles, en honorant le Sacré-Cœur de Jésus, l'honoraient en dehors de la personne sacrée du Verbe incarné. Dès les premiers jours de la dévotion, la doctrine fut très nette à cet égard, et nous avons vu le P. de GallifTet insister encore et encore sur l'union du cœur à la personne divine dans le culte du Sacré-Cœur. « On peut, disait-il, adresser à ce Cœur divin des prières, des actes, des affections. des louanges, en un mot tout ce qu'on peut adresser à la personne même; puisqu'en effet la personne elle-même unie à ce cœur le reçoit très réellement. » L. I, c. tv, p. 50. Déjà Marguerite-Marie avait dit avec une netteté parfaite que Jésus prenait un singulier plaisir a être honoré sous la figure de ce cœur de chair. Le culte n'est pas d'ailleurs purement *relalij,* comme celui qu'on rend à une image, comme celui qu'on rend même à la vraie croix ; car le cœur fait partie de la personne, et il a en lui la dignité de la personne dont il fait partie. Il suffit de rappeler ces nolions. Car il n'y a en cela rien qui soit propre au culte du Sacré-Cœur. La même chose notamment s'applique au culte des cinq plaies, dont l'une d'ailleurs nous amène au cœur de Jésus : qu'est-ce en effet, que la blessure du cœur, sinon le cœur blessé? Mais il y a, dans la dévotion au Sacré-Cœur telle qu'elle est vivante dans l'Église, un passage spécial du cœur à la personne, qui mérite attention, l'aute de le remarquer, on brouille parfois les notions, et on ne sait comment s'expliquer ni le langage de la B. Marguerite-Marie, ni le mouvement de la dévotion.

Dans le langage courant, le mot *cœur* est souvent employé, par une figure que les grammairiens ont appelée synecdoque, pour désigner la personne : C'est un grand cœur, c'est un bon cœur; comme on dit : C'est une grande âme, c'est une belle âme. Et quand nous disons : Quel cœur! c'est la personne que nous désignons directement; ce n'est pas son cœur. Cela s'est fait tout naturellement dans la dévotion au Sacré-Cœur. Marguerite-Marie dit : *Ce Sacré-Cœur, comme* elle dirait: *Jésus.* Dans les deux cas, elle vise directement la personne. Et l'usage est devenu courant de désigner *Jésus* par le nom du *Sacré-Cœur.* Non pas, qu'on le note bien, que les deux mots soient synonymes. On ne peut pas dire indifféremment *Jésus* ou *Sacré-Cœur :* on ne désigne pas toujours la *personne* par son *cœur.* Il faut, pour le faire, qu'on ait en vue la personne dans sa vie affective et morale, dans son intime, dans son caractère et ses principes de conduite. L'idée du cœur ne disparait pas; elle domine la phrase : le cœur ne désigne la personne que sous les aspects représentés par le cœur. Mais ce passage du cœur à la personne, cette visée de la personne dans le cœur donne à la dévotion au Sacré-Cœur une allure plus libre et une portée plus ample. Par là, le Sacré-Cœur me rappelle Jésus dans toute sa vie alfective et morale, Jésus intime, Jésus tout aimant et tout aimable, Jésus modèle de toutes les vertus. Toute la vie de Notre-Seigneur peut ainsi se concentrer dans son cœur, dans tous ses états; je puis étudier ce qu'ils ont de plus profond, de plus intime, de plus personnel. Tout Jésus se résume et s'exprime dans le Sacré-Cœur, attirant, sous ce symbole expressif, notre regard et notre cœur sur son amour et sur scs amabilités.

Déjà nous étions arrivés là par une autre voie, par celle du symbole et de la coopération du cœur à la vie intime de Jésus. Nous sommes plus à l'aise encore dans la dévotion, grâce à celte sorte de communication d'idiomes entre ce qui convient au cœur et ce qui convient à la personne même de Jésus visée dans ce qu'elle a de plus intime et de plus personnel. Qu'est-ce pour nous qu'une statue du Sacré-Cœur? Une statue, où Jésus nous montrant son Cœur, essaye de traduire à nos regards toute sa vie intime, son amour surtout et ses amabilités.

Grâce à cette extension nouvelle, nous pouvons décrire la dévotion au Sacré-Cœur comme la dévotion à Jésus se montrant à nous, en nous montrant son cœur, dans sa vie intime et ses sentiments les plus personnels, lesquels d'ailleurs ne disent qu'amour et amabilité. Elle nous ouvre, si je puis dire, le fond de Jésus. Le cœur ne disparaît pas, dans cette acception nouvelle. Mais c'est la personne de Jésus qui nous l'ou-

vre elle-même en nous disant comme à la B. Marguerite-Marie : « Voilà ce Cœur, » et en regardant le cœur qui nous est ainsi montré, nous apprenons à connaître la personne dans son fond.

9« *L'idée de l'amour méconnu et outragé.* — La dévotion au Sacré-Cœur est donc avant tout la dévotion à l'amour et aux amabilités de Jésus, la dévotion à Jésus tout aimant et tout aimable. On peut dire que tout est là et que tout suit de là. Mais il est un trait que l'histoire de la dévotion met spécialement en relief, et ce trait conlribue à lui donner son caractère spécialement touchant. Jésus ne se contente pas de montrer son cœur blessé d'amour, avec sa tendresse exquise, avec sa générosité qui va « jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour ». Il nous montre cet amour méconnu, outragé, même par ceux-là de qui il pouvait attendre plus de retour, et qui par vocation devraient l'aimer davantage.

Après avoir dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes; » il ajouta : « Et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitudes par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible est que ce sontdescœursqui me sont consacrés qui en usentainsi. » *Mémoire,* dans *Vie et Œuvres,* t. Il, p. 355 (2' édit., p. 414). Commentant ces paroles, le P. de Galliffet écrit : « Il faut encore observer ici un point essentiel à la nature de notre dévotion, c'est que cet amour dont son divin Cœur est embrasé, doit être considéré comme un amour méprisé et offensé par l'ingratitude des hommes... Le Cœur de Jésus-Christ doit donc être ici considéré sous deux rapports: d'une part,comme embrasé d'amour pour les hommes; et de l'autre, comme olfensé cruellement par l'ingratitude de ces mêmes hommes. Ces deux motifs, unis ensemble, doivent produire en nous deux sentiments également essentiels à la dévotion envers ce Sacré-Cœur : savoir, un amour qui répond au sien, et une douleur qui nous porte à réparer les injures qu'il souffre de la dureté des hommes. » L. I, c. iv, p. 47. Le premier cri de la dévolion au Sacré-Cœur est : L'amour n'est pas aimé! C'est aussi ce qu'expliquent tout au long les postulateurs de 1765 : « ll faut remarquer, disent-ils, que le Sacré-Cœur doit être regardé ici sous deux aspects : D'abord comme débordant d'amour pour les hommes... ll faut le regarder aussi commecruellement blessé par l'ingratitude des hommes, accablé d'outrages, et par là digne non seulement de notre amour, mais aussi de notre compassion. » *Memoriale,* n. 34. 38; Nilles, t. l. p. 117, 120.

Sans doute, Jésus ne sou lire plus; mais l'outrage, de la part des hommes, n'en est pas moins réel : ils font, de leur côté, tout ce qu'il faut pour le faire souffrir. Il faut dire que tous ces outrages ont retenti un jour dans son Cœur. Il en a souffert, quand il pouvait encore souffrir. Dans sa passion, il n'a pas ressenti seulement les outrages des Juifs et des Romains; il n'a pas souffert seulement des ingratitudes de ses concitoyens et de l'abandon de ses amis. L'avenir et le passé ont eu leur contre-coup dans la passion; ils s'y sont concentrés. Si donc Jésus ne souffre pas *dans* le présent, il a souffert *du* présent, et les fidèles n'ont pas tort de se *représenter* Jésus souffrant, puisqu'il a souffert des outrages *d'à présent,* sans compter qu'il est toujours permis de se transporter dans le passé pour compatir à Jésus, l'avenir d'alors étant le présent d'aujourd'hui. Possible que parfois la façon de parler en cette matière ne soit pas rigoureusement exacte. Est-il bien sûr que l'exactitude d'expression pourrait se corriger sans enlever d'autant à la vérité profonde des choses et à l'impression qu'elles doivent produire? Toujours est-il que la B. Marguerite-Marie a vu le Sacré-Cœur couronné d'épines et surmonté de la croix; et elle s'en explique très bien en voyant là le signe d'une grande réalité : « Il était environné d'une couronne d'épines,qui *signifiait* les piqûres que nos péchés lui faisaient, et une croix au-dessus *signifiait* que... dés lors que ce Sacré Cœur fut formé, la croix y fut plantée. » *Lettres inédites,* lettre iv. p. 141. L'Eglise connaît bien ces manières psychologiques de supprimer le temps et l'espace; sa liturgie est pleine de ces rellets de l'éternité divine jetés sur notre monde changeant et passager.

Ces explica lions étaient nécessaires pour faire entendre comment la dévotion au Sacré-Cœur peut se représenter Jésus outragé. Mais ce rapport du présent avec la passion de Jésus n'est pas la seule, ni probablement la principale raison du rapport étroit que nous voyons entre la dévolion au Sacré-Cœur et le souvenir des souffrances de Jésus.

10» *L'idée de la passion et celle de l'eucharistie dans la dévolion.* — En fait, la pensée de la passion est très souvent mêlée et très intimement au culte du Sacré-Cœur. La messe *Miserebitur* en est comme toute pénétrée; *[Office* de la fête, presque autant; les litanies du Sacré-Cœur nous le rappellent comme *propitiation pour nos péchés,* comme *rassasié d'opprobres,* comme *broyé à cause de nos crimes,* comme *fait obéissant jusqu'à la mort,* comme *percé d'une* tance; et d'autre part, les litanies de la passion et l'heure sainte, passée en union avec Jésus au jardin des Olives, étaient pour la B. Marguerite-Marie deux des principaux exercices de la dévotion au Sacré-Cœur. Bref, la dévotion au Sacré-Cœur va comme d'instinct à Jésus souffrant et mourant. On y pourrait voir une délicatesse d'amour : n'est-ce pas quand l'ami souffre et est délaissé, outragé, que l'ami se tient plus près pour lui tenir compagnie, lui dire son amour, lui rendre hommage et compatir à ses peines? Il y a cela, sans doute dans l'instinct qui pousse vers le jardin des Olives ou le Calvaire les dévots du Sacré-Cœur. Mais il y a autre chose aussi. La dévotion au Sacré-Cœur cherche les traces de l'amour. Et où cet amour brille-t-il autant que dans la passion ? Souffrir et mourir pour ceux que l'on aime, c'est, au témoignage de Jésus, l'effort suprême de l'amour. La dévotion au Sacré-Cœur va donc à la passion, parce que là plus que partout elle trouve ce Sacré-Cœur qui « s'épuise et se consomme pour témoigner son amour».

C'est pour des raisons du même genre que la dévotion au Sacré-Cœur est en rapport étroit avec l'eucharistie. Les postulateurs de 1765 sont très explicites à ce sujet. Voir le *Memoriale,* n. 38; Nilles, t. i, p. I20, et la *Béplique* aux exceptions du promoteur de la foi, n. 23, 24, Nilles, p. 147. Marguerite-Marie fut l'amante de l'autel, comme elle fut l'amante de la croix. Tout son désir est de communier, tout son secours, dit-elle, « le cœur de mon aimable Jésus au très saint-sacrement. » *Lettres inédites,* lettre IX, p. 194. Jésus lui demanda la communion réparatrice, comme il lui demanda l'heure sainte; et il voulait qu'elle communiât toutes les fois qu'elle le pourrait, quoi qu'il pût lui en arriver. La dévotion a toujours marché dans la même voie. A mesure quelle grandit dans uneàme, elle pousse à communier plus et mieux. La liturgie du Sacré-Cœur porte le même témoignage : la messe et l'office font les parts â peu près égales entre la pensée de la passion et la pensée de l'eucharistie. Le P. Croiset mettait l'eucharistie,comme il mettait la passion, dans sa définition même :« L'objet particulier de cette dévotion, disait-il, dés la premiere phrase de son traité, est l'amour immense du Fils de Dieu qui l'a porté à se livrer pour nous à la mort, et à se donner tout à nous dans le très saint-sacrement de l'autel. » C'est également ce que dit la sixième leçon du bréviaire au jour de la fête : *Quam caritatem Christi patientis et pro generis humani redemptione morientis, atque in sute mortis commemorationem instituentis sacramentum corporis et sanguinis sui, ut fideles sub*

sanctissimi Cordis symbolo devotius ac ferventius recolant, ejusdemque fructus uberius percipiant.

Ici, comme pour la passion, la chose pourrait s'expliquer du côté des fidèles. C'est dans l'eucharistie que nous trouvons actuellement le Cœur de Jésus le plus près de nous, c'est dans l'eucharistie qu'il s'unit le plus intimement à nous et que nous nous unissons à lui. Mais une raison plus objective de ce rapport étroit entre l'eucharistie et la dévotion au Sacré-Cœur, c'est que l'eucharistie est, avec la passion, le témoignage le plus expressif de l'amour du Sacré-Cœur pour nous. C'est ainsi que l'entend le P. Croiset, ainsi que l'entend l'Eglise dans les textes qui viennent d'ètre cités. La passion et l'eucharistie sont les deux principaux bienfaits de cet amour que l'Église, comme elle s'en explique dans l'oraison de la lête, honore dans le culte du Sacré-Cœur : *Jn sanctissimo... corde glorianles, præcipua in nos caritatis ejus beneficia recolimus.*

On pourrait se demander si et pourquoi le bienfait de l'incarnation, à laquelle nous devons Jésus lui-même, et qui est tout entier un effet d'amour (sic *Deus dilexit mundum ut l'ilium suum unigenitum daret),* ne doit pas être mis, aussi bien que la passion et l'eucharistie, en rapport spécial avec notre dévotion. Cela se fait quelquefois; le décret même de 1765, en accordant la fête, disait que par ce culte « on renouvelait symboliquement la mémoire de l'amour qui avait porté le Fils unique de Dieu à prendre la nature humaine ». Nilles, t. I, p. 152. L'hymne des Vêpres de la fête exprime la même idée : *Amor coegit te tuus Mortale corpus sumere.* Mais ces textes ne résolvent pas définitivement la question. La solution dépend de la réponse à une autre question qu'il faut examiner pour préciser de plus en plus l'idée que nous devons nous faire de la dévotion au Sacré-Cœur.

11° *Quel amour nous honorons dans la dévotion au Sacré-Camr, l'amour pour les hommes; en quel sens l'amour pour Dieu?* — La question est celle-ci : *De quel amour parlons-nous, quand nous disons que la dévotion au Sacré-Cœur a pour objet d'honorer sous le symbole du cœur l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ?* Mais celle question elle-même a deux sens. Car cet amour du Sacré-Cœur peut être regardé du côté de l'objet aimé el l'on peut se demander â qui il va *: Est-ce l'amour pour Dieu? est-ce l'amour pour les hommes ?* Il peut être regardé du côté du sujet qui aime, et la question devient : Que) amour de Jésus honorons-nous en honorant son Cœur, celui dont il aime comme bomme ou celui dont illaime comme Dieu, son amour *humain* ou son amour *divin,* son amour *créé* ou son amour *increé,* celui qui pleura sur Lazare ou celui qui lit Lazare?

A la première question la réponse est facile. L'amour que nous honorons dans ce culte c'est l'amour de Jésus pour les hommes, l'amour qui demande une réciprocité d'amour : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé *les hommes,* » disait Jésus à la B. Marguerite-Marie. *Quis non amantem redamet? Quis non redemptus diligat?* chantons-nous dans l'hymne de laudes. *Præcipua in nos caritatis ejus beneficia recolimus,* disons-nous dans l'oraison. Tous les textes sont dans le même sens, et ce serait perdre son temps de les accumuler ici pour prouver une thèse que personne ne conteste. Il n'y a qu'à donner une explication et à prévenir une difficulté. Une explication. L'amour de Jésus pour les hommes ne va pas sans son amour pour son Père; il en est tout pénétré, il y prend sa source, il y a son motif. I) savait le grand commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces; » et il le pratiquait comme personne ne le pratiquera. Il savait que le second commandement est semblable au premier : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même pour Dieu, » et il le pratiquait avec la même perfection idéale. Cela revient à d re que l'amour de Jésus pour le prochain fut un amour surnature), un amour réglé, tout *informé* par conséquent par son amour pour son Père. Voilà pour l'explication. Reste une difficulté. Nous avons dit que tousles textes entendent l'amour du Sacré-Cœur comme son amour pour les hommes. La chose est vraie. Il y a pourtant des exceptions au moins apparentes, et il s'en est présenté déjà sur notre roule. Dans la réplique des postulateurs polonais, il est dit que le cœur de Jésus doit être considéré en second lieu, comme le symbole ou le siège naturel de toutes les vertus et de toutes les affections intérieures du Christ, et en particulier de l'amour immense dont il honora *son Père et les hommes, imprimisque amoris illius immensi quo Patrem et homines prosecutus est. Ileplicalio,* η. 18; Nilles, t. i, p. 115. Le P. de la Colombière parle de même : « Les principales vertus qu'on prétend honorer en lui sont : premièrement un amour très ardent de Dieu son Père. » *Loc. cit-,* p. 124. Et il serait facile de citer des textes analogues chez ceux-là mêmes qui disent le plus expressément que la dévotion au Sacré-Cœur a pour objet d'honorer l'amour dont Jésus a aimé les hommes, chez le P. Croiset, par exemple, ou chez le P. de Gallifiet. N'est-ce pas pour brouiller toutes nos notions et nos définitions? Non. Pourvu que nous nous rappelions les deux façons que nous avons signalées d'entendre la dévotion au Sacré-Cœur. Elle est dans son objet direct et immédiat la dévotion au cœur aimant de Jésus, au cœur emblème d'amour; mais elle est aussi par une extension légitime et naturelle la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans toute sa vie intime, dans ses vertus par conséquent, et particulièrement dans son amour pour Dieu. En tant qu'emblème d'amour, c'est son amour pour nous que Jésus nous découvre en nous découvrant son cœur; mais en nous découvrant ce Cœur adorable, il nous le montre dans toute sa réalité, comme idéal de notre vie non moins que comme objet de notre amour.

On voit combien est importante celte distinction pour éclaircir les idées. Peut-être y trouverons-nous encore une lumière pour résoudre la seconde question, qui est plus difficile, et où l'accord des auteurs n'est pas aussi unanime.

12° *Quel amour nous honorons : l'amour du Verbe incarné; amour créé ou amour increé? —* Quel amour de Jésus honorons-nous dans la dévotion au Sacré-Cœur, son amour créé ou son amour increé, l'amour dont il aime comme homme dans sa nature humaine, ou celui dont il aime comme Dieu dans sa nature divine, et, pour répéter une expression claire et courte, celui qui lit Lazare, ou celui qui pleura sur Lazare?

C'est une question qui peul-étre n'a pas été traitée à fond jusqu'à nos jours. Non pas qu'elle ait été ignorée. Beaucoup des théologiens du Sacré-Cœur se la sont posée explicitement. Mais il n'y a pas encore de solution qui s'impose, et plusieurs croient que la question n'a pas été suffisamment discutée même par ceux qui la résolvent. Telle est notamment l'opinion du P. Vermeersch. *L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur,* dans les *Éludes,* 20 janvier 1906, t. evi, p. 146-179. « Cet article, dit l'auteur, est dirigé contre une opinion spécieuse et séduisante, qui gagne du terrain, mais ou nous ne pouvons nous empêcher de voir une confusion et une méprise plutôt malheureuse. La faveur relative dont elle jouit ne s'explique, à nos yeux, que par un défaut d'attention. Nous avons pensé servir les intérêts de la véritable dévotion au Sacré-Cœur en appelant des réllexions sérieuses sur une question qui d'ailleurs, nous le savions, est mise à l'étude en Allemagne et en Autriche, et y préoccupe les esprits. » *Loc. cit.,* p. 146. Le P. Vermeersch, d'après cela, combat l'opinion qui étend la dévotion au Sacré-Cœur jusqu'à la charité incréée. Sans nous engager à recevoir ses conclusions, suivons-lc dans son enquête. Plusieurs ne se sont pas

posé la question d'une façon explicite. Mais ils parlent comme s'ils n'avaient en vue que la charité créée du Christ. Marguerite-Marie, suivant l'auteur, ne voit dans le Sacré-Cœur que le cœur de chair qui a tant aimé les hommes. Est-ce à dire qu'elle exclue l'amour incréé? Cela ne suit pas, nous le verrons. Je me demande même si elle ne l'inclut pas quelquefois, par exemple quand elle parle au P. Croiset des « divins trésors du Cœur de Dieu qui... est la source » de tout bien. *Lettres inédites,* lettre tv, p. 142. Analogue est le cas du P. de la Colombiére, du P. Croiset, du P. de Galliffet, des évêques de Pologne dans leur beau *Mémorial :* nulle mention explicite de l'amour incréé. Le P. Vermeersch ramène à la même opinion Muzzarelli et Franzelin ; mais Muzzarelli fait une place à l'amour incréé dans la dévotion, et l'interprétation qui est donnée de Franzelin ne s'impose pas. On peut y ranger, si l'on veut, Gerdil, Zaccaria, Roothaan, Dalgairns; mais le P. Froment, qui écrivit, comme en concurrence avec le P. Croiset, sur les instances de la B. Marguerite-Marie, B. Tetamo, Marquez, Gautrelet probablement, Martorell et Castella, De San, Leroy, Bucceroni, Chevalier, Terrien, Nilles, Nix, Billot, Baruteil, Thill, font une place à la charité increéee. Les documents ecclésiastiques, sauf peut-être deux ou trois, semblent viser uniquement la charité créée. Des deux exceptions, l'une est certaine. C'est l'hymne des vêpres du Sacré-Cœur. Nous avons vu les deux vers où « l'amour a forcé Jésus à prendre un corps morte) ». Cet amour est aussitôt décrit comme « l'ouvrier qui a fait la terre, la mer et les astres » :

ille amor almus artifex Terræ marisque et siderum.

Il s'agit donc de l'amour incréé. L'autre document est le décret même de 1765 : on y donne comme objet du culte « l'amour qui a poussé le Fils unique de Dieu à prendre la nature humaine ». N'est-ce pas désigner clairement l'amour increé? Pas si clairement, dit le P. Vermeersch, et par une exégèse subtile mais sérieuse, il montre un autre sens comme très plausible, p. 178 sq. Il est vrai, un secrétaire de la S. C. des Rites en 1821, avec beaucoup de théologiens, a vu là l'amour increé, p. 177. Mais il a bien pu se tromper sur ce point, comme il s'est trompé sur un autre. Et puis, chose curieuse, ce décret n'est pas reproduit dans le recueil officiel. Pourquoi cette omission? On l'ignore. Mais elle n'est pas pour en augmenter l'autorité, qui d'ailleurs ne s'imposerait pas devant des raisons graves, p. 177.

Un troisième texte me paraît mériter aussi attention. C'est l'invocation des litanies : *Cor Jesu, infinite amans et infinite amandum.* Je n'oserais pas cependant y appuyer trop. Car il est possible que *l'infinité* dont il est ici question doive se prendre de la dignité infinie de la personne plus que de la nature de l'acte considéré en lui-même. Je dis : *il est possible;* mais je ne vois pas que ce soit sùr:je sais des dévots du Sacré-Cœur, d'ailleurs bons théologiens, qui aiment à se redire que le Cœur de Jésus bat pour eux d'un amour infini, sans prétendre évidemment que l'amour infini et spirituel du Verbe ait à proprement parler un écho sensible dans le cœur de chair. Mais on doit reconnaître que les textes ne résolvent pas une question difficile, qui ne se posait pas nettement pour ceux qui les ont écrits. Ils ont un sens très beau et très plein, dans le sens de l'union personnelle de la nature humaine et par là du cœur humain de Jésus avec le Verbe de Dieu.

Néanmoins le P. Vermeersch s'attaque à forte partie. Sans vouloir le suivre dans ses déductions, voici comment on peut, semble-t-il, résoudre la question.

Une chose est sûre, sans conteste. L'amour que nous honorons directement dans le culte du Sacré-Cœur, c'est l'amour du Verbe incarné, du Dieu fait homme. Jésus est le Dieu-Homme et les fidèles, qui voient Jésus vivant et concret, ne séparent pas dans leurs hommages l'homme du Dieu. Le rayonnement de la personne divine illumine pour eux tout ce qu'ils voient de Jésus. Même quand ils regardent l'homme, quand ils écoutent les paroles qui tombent de ses lèvres, quand ils compatissent à ses souffrances, ils n'oublient pas qu'il est Dieu, et c'est cette pensée toujours présente qui donne son caractère à tous leurs rapports avec Jésus, de même que la réalité toujours actuelle de l'union donne son caractère et sa valeur à chacun des actes et des souffrances, à chacun des mots de Jésus. Jésus, pour eux, est essentiellement le Dieu-Homme dans l'unité indissoluble de l'union hypostatique : ni leur foi, ni leur amour ne peuvent le concevoir autrement. Dès lors la dévotion au Sacré-Cœur est nécessairement la dévotion au Dieu-Homme, l'amour qu'on y honore est nécessairement l'amour du Dieu-Homme. Voilà qui doit être regardé comme acquis; en ce sens du moins, il est juste de dire, avec le P. Terrien : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.*

Mais, pour le P. Vermeersch, c'est là escamoter la question, non la résoudre. Nul, en effet, ne nie l'union personnelle; nul ne prétend que l'amour que les fidèles honorent dans la dévotion au Cœur de Jésus soit un amour purement humain. La question est si c'est seulement l'amour humain du Dieu-Homme, ou si c'est aussi son amour divin; si c'est seulement l'amour dont il nous a aimés avec son cœur humain dans sa nature humaine, ou si c'est aussi l'amour dont il nous aime éternellement dans sa nature divine, par l'acte simple d'amour qui est son essence infinie. Les fidèles ne distinguent pas, si je ne me trompe, quoiqu'ils distinguent fort bien en Jésus la nature divine et la nature humaine, quoiqu'ils sachent reconnaître en lui un amour dont il nous aime comme homme, et un amour dont il nous aime comme Dieu. Et le fait qu'ils ne distinguent pas est en faveur de la non-distinction des deux amours dans leur culte; c'est tout Jésus qu'ils honorent sous la figure de son cœur de chair; tout son amour, semble-t-il, comme toute sa personne. Pour distinguer là où ils ne distinguent pas, il faudrait des raisons. Les théologiens cherchent s'il y en a.

On a beaucoup reproché à notre dévotion de favoriser le nestorianisme. Pure calomnie des jansénistes, les théologiens du Sacré-Cœur l'avaient réfutée d'avance, el Pie VI en a fait bonne justice dans le texte que nous avons cité. Mais si les fideles n'honorent pas le Sacré-Cœur en nestoriens, il ne faut pas non plus, en supposant qu'ils confondent dans leur culte les natures el les opérations, le leur faire honorer en eutychiens ou en monothélites. Or n'est-ce pas le danger à craindre en raisonnant comme nous faisons, en passant de la personne à l'amour, en concluant de ce que l'honneur va à la personne qu'il va aussi à l'amour divin?

Mais nous ne passons pas, sans autre considération, de la personne à l'amour. Nous ne concluons pas de l'unité de personne à la fusion ou à la confusion des deux amours en un seul. Nous disons seulement ceci. Tout en distinguant les natures dans l'objet de leur dévotion, les fidèles y visent tout Jésus, la personne totale, la personne dans ses deux natures ; des lors aussi on doit dire qu'ils la visent dans ses deux amours, à moins que des raisons spéciales ne nous fassent reconnaître qu'ils ont en vue un seul de ces deux amours, l'amour humain.

On dit : Les documents ne parlent que de l'amour créé. Je distingue : ils ne parlent que des bienfaits où paraît aussi l'amour créé, je le reconnais (sauf les exceptions dites plus haut), ils attribuent ces bienfaits au seul amour créé, j'attends qu'on le prouve. Et il y a différence, à cet égard, entre l'ordre de l'amour et celui de l'action. C'est Jésus, dans sa nature humaine, qui parle,

qui agit, qui souffre, qui institue les sacrements, qui demeure dans l'eucharistie; mais il ne suit pas qu'il ait parlé, agi, soufTert, et le reste, sous l'iniluence de son seul amour créé. Pourquoi ne pas voir, sauf raisons du contraire, l'amour incréé se complaisant aussi dans ces œuvres de l'amour créé, donnant le branle pour ainsi dire, à cet amour créé! Mais « s'il faut faire place â la charité incréée, elle doit occuper le premier rang ». Vermeersch, *loc. cit.,* p. 164. Ici encore je distingue : Si les deux amours étaient regardés en eux-mêmes, je l'accorde; s'ils sont visés à travers le cœur de chair, je distingue encore : quand on en parle explicitement, soit (on pourrait en douter); s'il n'en est pas question explicitement, je le nie — à moins qu'on ne prélére accorder, ce qui revient au même, qu'en parlant de l'amour du Christ, sans l'avoir explicitement en vue ni comme créé ni comme incréé, on donne implicitement la première place à l'amour incréé, puisqu'on parle de cet amour tel qu'il est. Ce n'est donc pas dans cette voie non plus qu'il faut chercher la solution de la question. Mais « l'atnour d'un cœur humain est censé humain lui-même, si l'on ne dit pas le contraire «.Vermeersch, loc. *cil.,* p. 164. On pourrait peut-être hésiter à dire oui,quand il s'agit d'un cas unique comme celui du Dieu-Homme. Il faut dire oui cependant, s'il s'agit de l'amour *de* ce cœur, de l'amour où ce *cœur est intéressé vitalemenl.* Mais la question est précisément s'il ne s'agit que de celui-là dans la dévotion au Sacré-Cœur.

Ceux qui voient surtout le Sacré-Cœur *organe,* comme fait le P. de Gallifl'et, doivent être portés à regarder la dévotion comme étant la dévotion à l'amour humain de Jésus. Seul peut-être le P. Billot, qui pose si clairement que « le cœur est le symbole de l'amour parce qu'il en est l'organe », écrit cependant avec la même décision que « dans le Verbe incarné le cœur est le symbole à la fois de la charité incréée qui lit descendre le Verbe sur la terre et de la charité créée qui, éclatant dés le premier instant, le conduisit jusqu'à la croix ». Il entend sans doute que le symbolisme, tout en ayant son fondement dans le rapport vital, n'y a pas ses limites. Car le Sacré-Cœur n'est organe que par rapport à l'amour humain. D'autres y voient tout ce qui a rapport à l'amour, et y retrouvent tout Dieu, lequel, suivant le disciple bien-aimé, estamour. Mais ceux-là sont portés à perdre contact avec le cœur réel, avec le cœur île chair de Jésus. Or n'oublions pas que sans ce contact avec le cœur de chair, il n'y a plus dévotion au Sacré-Cœur. Que de belles pages on a écrites à propos du Sacré-Cœur sur l'amour de Dieu et sur ses opérations dans le monde, où la dévotion n'a pas d'autre part que d'avoir servi d'd *propos!*

Avec la notion du Sacré-Cœur *emblème,* on reprend contact avec le cœur réel et l'on reste libre de *faire signifier* à l'emblème non seulement l'amour qui retentit dans l'organe, mais aussi l'amour divin qui n'y a aucun écho. La question n'en est pas résolue du coup. Il ne s'agit pas de ce qui *peut* être, mais de ce qui *est clans la pensée de l'Église,* puisqu'il s'agit de la dévotion publique et officielle de l'Église, non d'une dévotion privée qui pourrait être différente. Mais n'oublions pas que le cœur emblème, tel que l'Église l'honore, est en même temps le cœur organe, le cœur de chair vivant en Jésus et battant dans sa poitrine le rythme de la vie et de l'amour.

Cette dernière remarque ne nous oblige-t-elle pas à conclure, à défaut de textes précis, que, dans la pensée de l'Eglise, la dévotion au Sacré-Cœur n'est décidément que la dévotion à l'amour créé, à l'amour humain, qui seul est l'amour *du* Sacré-Cœur, l'amour où il a sa part comme *organe,* en même temps que comme *emblème?* N'est-ce point là la raison que nous demandions pour avoir droit de restreindre à l'amour humain dans le Christ l'amour du Dieu fait homme que nous disions être certainement l'objet de la dévotion?

La conclusion ne s'impose pas, ce me semble. Voici pourquoi.

a) L'amour même du Cœur de Jésus n'est-il pas mis en branle par son amour incréé, et pourquoi dès lors le cœur, symbole de l'amour créé, ne le serait-il pas du même coup de l'amour incréé uni par un lien si intime de causalité avec l'amour créé? Cet amour incréé ne retentit pas directement dans le cœur de chair, je le veux bien; mais il y retentit en produisant cet écho créé qui est l'amour du cœur de chair; et cela suffit pour que le cœur de chair me le rappelle, en même temps qu'il me rappelle l'amour créé.

b) Dans un sens analogue, je puis regarder l'amour incréé qui crée le cœur aimant de Jésus. Ce foyer d'amour, qui l'a allumé? Cet emblème vivant de l'amour, qui me le présente et me le donne? Si Jésus est une manifestation vivante de Dieu dans le monde, comment le Sacré-Cœur ne serait-il pas la manifestation vivante de l'amour et de l'amabilité de Dieu lui-même ? Or s'il en est ainsi, l'amour incréé a sa place dans la dévotion au Sacré-Cœur.

c) Enfin, la dévotion au Sacré-Cœur nous mène tout naturellement, comme nous l avons vu, à la personne de Jésus se montrant à nous tout aimante et tout aimable. Le Sacré-Cœur, c'est Jésus, Jésus m'apparaissant dans sa nature humaine, mais Jésus se présentant du même coup à ma foi comme personne divine. Et de ce chef encore, l'amour incréé a sa place dans la dévotion au Sacré-Cœur.

13° *Résumé. Regard sur le cœur vivant; formules.* — Quel vaste champ ouvert au dévot du Sacré-Cœur! Si sa dévotion est peu profonde ou peu éclairée, il se perdra peut-être à parler de l'amour de Dieu dans le monde, et le Sacré-Cœur n'y sera pour rien, ou n'y sera qu'un synonyme d'amour ; mais si elle comprend et goûte le Sacré-Cœur tel qu'il est, dans sa réalité vivante et concrète en même temps que dans son symbolisme si riche et si expressif, elle y saura lire tout Jésus dans la totalité de son double amour comme dans la totalité de ses deux natures harmonieusement unies dans la personne divine, dans le Dieu fait homme. Prenons garde de ne pas mesurer la richesse de la réalité à l'étroitesse de nos formules ; tâchons, au contraire, de multiplier ou d'élargir nos formules pour les rendre de moins en moins inadéquates, et de plus en plus proportionnées à la richesse de la réalité. Pour cela, remettons-nous devant le Cœur de Jésus, vivant et concret; ou si l'on veut, devant Jésus qui nous montre son cœur. Étudions ce cœur en lui-mèine, ce qu'il est et ce qu'il signifie. Ainsi nous comprendrons mieux que par l'analyse des formules, si admirables soient-elles d'ampleur et de valeur expressive, ce qu'est la dévotion au Sacré-Cœur et quel en est l'objet propre.

Il faut des formules pourtant. Voici celles qui résument ce que nous avons dit sur l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur.

Cet objet est le cœur de chair de Jésus, vivant dans sa poitrine et battant d'amour pour les hommes.

C'est ce cœur de chair, symbole effectif et vivant de l'amour que Jésus a eu et a encore pour les hommes. Ainsi ce cœur nous apparaît avant tout comme en rapport de vie et d'expression avec l'amour du Verbe incarné pour nous.

C'est par là surtout que se définit la dévotion au Sacré-Cœur. Elle est la dévotion à l'amour de Jésus pour nous, à l'amour dont il nous a aimés comme homme, et aussi dans une certaine mesure, si nos remarques à ce sujet sont justes, à l'amour dont il nous a aimés comme Dieu. Et si elle se plait à étudier cet amour libéral et généreux dans tous ses bienfaits, elle s'arrête de préférence à ses principales manifestations, à la passion et à l'eucharistie.

Mais au lieu de trop serrer la dévotion dans ce symbolisme de l'amour, au risque peut-être d'oublier ou de ne plus voir assez nettement cet amour comme vivant, agissant, au risque peut-être de perdre contact avec ce coeur réel et vivant, la dévotion revient au cœur aimant pour y voir tout l'intime de Jésus, ses vertus et ses perfections, en même temps que ses douleurs et son amour. I.a vision de l'amour n'en est que plus nette et les amabilités y éclatent d'autant mieux.

De là, par une transition insensible, et sans perdre de vue le cœur de chair, elle va à la personne de celui qui nous montre ainsi son cœur tout aimant et tout aimable pour le trouver lui-même tout aimant et tout aimable dans le cœur qu'il nous présente, c'est-à-dire qu'il nous montre et qu'il nous offre.

n. les fondements de la dévotion. — 1° *Fondements historiques.* — En fait, la dévotion au Sacré-Cœur, telle qu'elle a été acceptée par l'Église, a reçu le branle de la B. Marguerite-Marie, et de ses révélations. Nous verrons qu'elle était en l'air, qu'elle se cherchait, pour ainsi dire. Mais il reste que, dans la pensée des dévots, la B. Marguerite-Marie a été l'instrument providentiel choisi pour faire éclore la dévotion, pour propager le culte et obtenir la fête. L'Église ne s'est pas appuyée, à proprement parler, sur la vérité des visions pour approuver le culte et instituer la fête. Ce sont choses qui tiennent par elles-mêmes. Mais il reste que la dépendance historique est réelle. Si donc les révélations faites à Marguerite-Marie étaient fausses, la fête, sans manquer d'appui, manquerait de fondements historiques, et l'on pourrait dire que, en fait, nous la devrions aux rêveries d'une visionnaire. L'Église l'entend ainsi. Aussi,dans des cas semblables, s'entoure-t-elle de toutes les garanties humaines pour s'assurer de la vérité des faits. Les visions de la Bienheureuse ont ces garanties; quels qu'en soient la nature et le comment, que Jésus se soit servi d'un instrument maladif ou d'un instrument parfaitement sain, les faits sont suffisamment prouvés, et suffisamment prouvé leur caractère surnaturel, pour appuyer une certitude humaine, pour qu'on puisse marcher et agir suivant cette certitude. Des faits aussi bien constatés font foi en cas ordinaires; l'Église n'a pas cru jusqu'ici que leur caractère surnaturel, dûment constaté lui aussi, fût une raison suffisante pour ne pas agir en ce cas comme on agit humainement en cas semblables, et elle va de l'avant. Elle n'y engage pas son infaillibilité; mais elle y engage son renom de prudence, de discrétion, de sérieux. Les révélations de la Bienheureuse, examinées comme elles doivent l'être, par des juges compétents, supportent la lumière ; et s'il y a quelque part trace de légèreté, d'ignorance et de préjugés, ce n'est pas chez les juges ecclésiastiques qui les ont admises après mûr examen; c'est chez ceux qui les rejettent sans examen, ou après un examen fait dans des conditions telles qu'il ne saurait fonder une décision sérieuse. Qu'on lise les écrits de la Bienheureuse, sa vie, son procès de béatification et l'on verra si les garanties de sérieux et de science sont avec ceux qui ont dit oui ou avec ceux qui disent non. Nous dirons un mot des faits en étudiant l'histoire de la dévotion.

2° *Fondements dogmatiques.* — Ds ressortent déjà de ce qui a été dit plus haut. Le Cœur de Jésus est digne d'adoration, comme tout ce qui appartient à la personne de Jésus; non pas, sans doute, si on le considérait comme séparé de cette personne, sans rapport avec elle. Mais ce n'est pas ainsi qu'on le considère. Aux accusations des jansénistes on avait toujours répondu qu'on regardait le Sacré-Cœur comme uni à la personne du Verbe ; Pie VI l'a expliqué authentiquement dans la bulle *Auctorem /idei.* Ainsi tombent toutes les préventions de nestorianisme, d'idolâtrie, etc.

Mais la dévotion au Sacré-Cœur n'est pas que le culte du Cœur de Jésus; elle est le culte de l'amour. Et certes, de ce chef, elle serait une invention de génie, si elle n'était l'efl'et de l'action du Saint-Esprit toujours vivant et agissant dans l'Église. Quelle idée admirable de dégager ainsi l'amour de Jésus dans chaque acte de sa vie, dans chacune de ses paroles, dans toute sa personne! Quelles convenances de cette dévotion avec l'idée même de Dieu qui est amour et bonté, avec l'idée de Jésus apparition vivante de la bénignité de Dieu et de son amour paternel, avec l'idée même du christianisme qui se présente dans son tond comme un grand effort de l'amour divin pour nous. Nous aurons peut-être occasion d'y revenir. Mais comment ne pas noter ici, à l'adresse de ceux qui cherchent l'essence du christianisme, que l'essence du christianisme c'est l'amour de Dieu pour l'homme manifesté en Jésus, et que la dévotion au Sacré-Cœur va saisir en Jésus même cet amour pour y rallumer notre amour.

Y a-t-il rien qui nous aide mieux à réaliser le vœu que saint Paul formait pour les fidèles : « Je fléchis les genoux devant le Père, de qui tire son nom toute paternité au ciel et sur la terre, afin qu'il vous donne, selon les richesses de sa gloire, d'être revêtus de force par son Esprit, en vue de l'homme intérieur; et que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte que, enracinés et fondés dans la charité, vous puissiez comprendre avec tous les saints ce qu'il y a de largeur et de longueur, de hauteur et de profondeur, connaître l'amour du Christ qui dépasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu? » Eph.,111, 14-20. De ce côté donc,la dévotion au Sacré-Cœur mérite tous les enthousiasmes et tous les éloges — et Dieu sait si elle a eu le don d'éveiller les enthousiasmes et d'attirer les éloges.

Mais la dévotion au Sacré-Cœur n'est pas seulement le culte du Cœur de Jésus; ni seulement le culte de l'amour qui nous a aimés jusqu'à ne vivre que pour nous, jusqu'à mourir pour nous, jusqu'à se donner à nous dans l'eucharistie. C'est le culte de l'amour dans celui du cœur; c'est le culte du cœur pour honorer l'arnour, et c'est dans ce rapport établi entre le cœur et l'amour qu'est la principale difficulté soulevée contre la dévotion. Ce rapport n'est-il pas une erreur des vieux temps. Peut-on encore soutenir rien de semblable? Ceci nous amène à notre troisième question.

3° *Fondements philosophiques.* — On ne peut le nier, il n'y a pas toujours eu accord sur ce point entre les théologiens du Sacré-Cœur, et tous ne se sont pas tirés avec honneur des difficultés soulevées de ce chef contre leur chère dévotion, quelques-uns même ont donné à ce sujet des explications mauvaises, auxquelles il faut franchement renoncer. Mais d'autres, ce me semble, y renoncent avec trop de sans-gêne, et en substituent d'autres, qui laissent peut-être la dévotion traditionnelle en mauvaise posture.

Ces difficultés ne sont pas d'aujourd'hui et on n'a pas attendu le progrès de la physiologie moderne pour les soulever. Quand le P. de Gallilfeten 1726 « postula » pour rétablissement de la fête, et remit aux cardinaux et consulteurs de la S. C. des Rites, d'abord son beau livre *De cultu sacrosancti cordis Dei ac Domini nostri Jesu Christi,* puis des *Excerpta* du même livre *ad pleniorem cognitionem causæ necessaria,* on trouva son travail, nous dit Benoit XIV, de tous points excellent, *omnibus numeris absolutæ. De servorum Dei beati/ieatione,* I. IV, part. II, c. χχχι, η. 20, Prato, 1831, t. iv, p. 702. Le promoteur de foi, qui était Prosper Lamberlini lui-même, le futur pape Benoît XIV, quoique personnellement favorable à la cause, nous dit Je P. de Galliffet, fit consciencieusement ses objections « d'avocat du diable ». L'une d'elles ne fut proposée que de vive voix ; et ce fut elle, semble-t-il, qui émut le plus la S. C. « J'ajoutai de vive voix, écrit le pape, que

les postulateurs posaient comme principe que le cœur est, comme on dit, le *comprincipe* sensible de toutes les vertus et affections, et comme le centre de toutes les Mes et des peines intimes; mais il y avaitJà un problème philosophique, puisque les philosophes modernes placent l'amour, la haine, et les autres affections de l'âme *(animi),* non pas dans le cœur, comme dans leur siège, mais dans le cerveau. » Et il renvoie à Muratori. *Loc. cit.,* n. 25, p. 704. « C'est pourquoi, continue le pape, racontant son avis motivé, comme il n'y avait pas encore de décision de l'Église sur la vérité de l'une ou l'autre de ces opinions, et que l'Église s'est toujours prudemment abstenue et s'abstient encore de prononcer sur ces questions, j'insinuai respectueusement qu'il ne fallait pas accorder une demande fondée surtout sur les opinions des anciens philosophes, en contradiction avec les modernes. » *Loc. cit.,* p. 705. En conséquence *(his cohærenter),* la réponse fut ajournée, ce qui était une façon d'épargner un refus (1727). Les postulateurs ayant poussé leur pointe, le refus ne tarda pas à venir (1729). On constate, en effet, que le 1'. de Galliffet faisait très grande la part du cœur dans la production même des affections. On fut plus prudent plus tard. On distingua les faits tenus pour certains de l'explication incertaine. Voir dans Nilles, l. I, part. I, c. n, § 4, 8, n. 4, p. 73; c. m, § 2, p. 150. Même dans l'exposition de ces faits donnés pour certains, il se mêlait, sans qu'on s'en doutât, des assertions erronées; mais le principe était nettement posé que l'Église pouvait prononcer sur la dévotion au Sacré-Cœur sans prononcer sur les opinions contestées. C'est ce qu'elle a fait. Il était difficile cependant que rien ne trahit, dans les exposés des motifs, qu'elle joint d'ordinaire aux grands actes de son autorité, les flux et reflux de l'opinion scientifique en ces matières. On peut, en effet, en saisir quelque trace légère dans tel mot, dans la préférence donnée à telle expression. En général, elle a évité les expressions contestées comme *comprincipium,* comme aussi, je crois, *organum;* nous l'avons vue substituer en un cas le mot *symbolum,* aux mots *fons et origo,* qui lui étaient proposés; elle a employé le mot *sedes* comme exprimant un fai td'expérience, le contre-coup de nosall'ections dans le cœur. Grâce à cette prudence, les opinions nouvelles en physiologie se sont substituées peu à peu aux opinions anciennes, sans que la dévotion au Sacré-Cœur se soit trouvée directement en cause. On a laissé les savants substituer au cœur, pour l'explication de la sensibilité, le cerveau et le système nerveux, l'un faisant fonction de récepteur et de transmetteur, l'autre servant de fil de transmission; et l'on a continué de parler comme autrefois du cœur qui souffre et qui aime, qui s'émeut en battant plus fort, qui se glace en se resserrant, parce que le langage courant ne prétend pas donner des explications scientifiques, mais exprimer de façon intelligible ce que l'on ressent et ce que l'on éprouve. Ainsi la science et la dévotion allaient chacune son chemin sans presque se connaître; et si elles se rencontraient quelquefois, c'était sans presque jamais se heurter. Quelques médecins matérialistes lançaient bien de temps en temps quelque grossière injure à la dévotion; mais on était si habitué à l'injure et à l'ignorance de ce côté-là, que l'on n'y faisait pas attention. De temps en temps, quelques théologiens essayaient d'expliquer le culte du Sacré-Cœur, en fonction des données nouvelles de la science. Ainsi le P. Jungmann, professeur à l'université d'Inspruck, dans ses *Fünf Sâtze.* Ainsi son frere, l'abbé Bernard Jungmann, professeur à l'université de Louvain, dans ses thèses sur le Sacré-Cœur. Ces retouches aux vieilles explications étaient faites de main légère et discrète, et l'ensemble des théologiens en profitaient pour éviter quelques erreurs d'expression, pour délimiter avec plus de précision le sens et la portée du culte. En février 1870, le P. de Bigault exposait, dans les *Éludes,* les idées du P. Jungmann et personne n'y trouvait à redire.

Le choc eut lieu cependant entre la science et la piété. C'est presque toujours la condition d'un accord durable ou chacune apprend à connaître les limites de son domaine et s'y cantonne pour laisser sa voisine évoluer â son aise dans le sien. L'occasion du choc furent les ouvrages de M. Riche, prêtre de Saint-Sulpice, *Les merveilles du cœur,* Paris, 1877; *Le cœur de l'homme et le Sacré-Cœur de Jésus,* 1878. Le P. Ramiére crut sa chère dévotion compromise et partit en guerre contre M. Riche. Celui-ci répliqua. La polémique eut, comme c'est l'ordinaire, des vivacités regrettables; les âmes dévotes furent troublées. Pie IX intervint pour « qu'on cessât toute polémique sur Je Sacré-Cœur, jugeant le moment inopportun pour entretenir entre catholiques des discussions sur ce sujet ». Cité par Riche, *Les fonctions de l'organe cardiaque,* Paris, 1879, p. xiv. La polémique a eu, comme il arrive, de bons résultats. Personne, je pense, n'écrira plus que « le Cœur de Jésus est le principal organe des affections sensibles du Verbe incarné ; qu'il est le co-principe de ses vertus, le foyer et la source de sa charité. La fonction éternelle du cœur, c'est de recevoir les impressions de cet amour et d'en produire les actes », cité dans Terrien, p. 53; ni ceci: « De même que l'âme pense et juge par le cerveau, c'est elle qui sent, qui aime et qui s'émeut par le cœur, comme c'est elle encore qui voit par les yeux. » *Ibid.* Personne surtout ne s'avisera de soutenir que la dévotion au Sacré-Cœur est essentiellement intéressée à cela : « La divergence des opinions sur ce point n'a servi qu'à retarder le triomphe de la B. Marguerite-Marie et l'établissement du règne social du Sacré-Cœur de Jésus, » ni que c'est là « venger la tradition, l'Église et ses docteurs, Jésus-Christ luimême et la Bienheureuse, Pie IX et les théologiens qui ont enseigné cette vérité ». *Ibid.,* p. 54.

A ces affirmations peu mesurées, il suffit d'opposer les textes. C'est comme symbole d'amour, non comme organe d'amour, que la dévotion a été approuvée et a fait son chemin. Le cardinal Gerdil, qui combattit d'ailleurs les explications du P. Feller, d'accord sur ce point avec les jansénistes, sur le sens purement métaphorique à donner au mot cœur dans la dévotion, écrivait: « L'unique raison pour laquelle la S. C. a cru devoir accorder l'office et la messe propres du Sacré-Cœur, c'est qu'il est le symbole de l'amour de Jésus-Christ. » Cité par Terrien, p. 61. Les tenants mêmes des vieilles opinions en conviennent. Ainsi le P. Emmanuel Marquez, *Defensio cultus SS. Cordis* : » La fête du Sacré-Cœur nous le présente comme un symbole d'amour; car, à vrai dire, elle n'est pas autre chose qu'une fête ou la charité du Christ envers les hommes est honorée sous le symbole de son divin Cœur. Or une fête ou la charité du Christ envers les hommes est honorée sous le symbole de son cœux· ne suppose rien de faux ni d'incertain. En effet, pour la justifier, que faut-il? Une seule chose, à savoir que ce cœur symbolise réellement la charité de Jésus. » Cité par Terrien, p. 62. Et répondant directement à l'objection que le cœur pourrait bien n'être pas l'organe de l'amour sensible, il écrit: « La réponse est aisée. Ni la fête, ni la dévotion du Cœur de Jésus ne reposent sur l'opinion qui donne au cœux· le rôle d'organe dans la production de nos sentiments. En effet... et la fête et le culte supposent comme unique condition le symbolisme du Cœux· de Jésus. Or c'est là ce qui n'est aucunement contestable, quelque opinion d'ailleurs qu'on embrasse sur le rôle du cœur. Que celui-ci soit ou ne soit pas l'organe de l'amour, il en demeure le naturel symbole, en vertu de l'étroite affinité qui l'y attache. » *Ibid.*

Et qu'on ne parle pas ici de recul, après coup, devant la science. L Église a Si bien tenu compte, dès les dé-

buts, des hypothèses de la science — ce n'étaient que des hypothèses d'ailleurs peu exactes elles-mêmes, aux temps de Galliffet et de Lainbertini — qu'elle n'a voulu se prononcer pour le culte que quand elle a bien vu qu'elle pouvait le faire sans s'inféoder à des opinions variables et incertaines. Que les premiers théologiens de la dévotion — et encore plusieurs d'entre eux, comme le P. Croiset, sont-ils fort réservés sur ce point — aient trop donné au cœur, soit ; mais ils l'ont fait beaucoup plus dans leurs développements sur l'excellence de la dévotion que dans leurs explications sur l'objet propre de la dévotion.

Il reste que la dévotion au Sacré-Cœur est suffisamment fondée, si le cœur est vraiment l'emblème de l'amour. Et qui peut nier qu'il le soit?

J'ai peur cependant que quelques-uns ne soient amenés par celte idée d'emblème ou à sacrifier le rapport réel du cœur de chair à l'amour, fondement du symbolisme, ou à ne plus donner à la dévotion toute son ampleur et toute sa portée, en restreignant par trop le champ du symbolisme et la valeur représentative du cœur. N'oublions jamais que la dévotion au Sacré-Cœur ne serait plus ce qu'elle est, si elle perdait contact avec le cœur réel, et si le cœur de Jésus n'était pas conçu comme en rapport réel avec la vie effective de Jésus, et par là avec tout l'intime de Jésus.

Voici donc, si je ne me trompe, comment à peu près on peut formuler les rapports de la dévotion au Sacré-Cœur avec la science du cœur.

Le cœur de Jésus est un cœur humain parfait; le cœur est chez lui ce qu'il est normalement chez nous. Or *nous sentons* notre cœur intéressé dans nos états affectifs et jusque dans nos dispositions morales; nous sentons nos états affectifs et jusqu'à nos dispositions morales reliés avec certains états et certains mouvements de notre cœur. Ce n'est pas seulement par métaphore que nous disons : Le cœur me battait fort; j'avais le cœur gros; j'en ai encore le cœur serré; mon cceur se dilatait; il était comme liquéfié; il a le cœur chaud. Ces expressions traduisent pour nous une réalité physiologique en même temps qu'une réalité psychique. En quoi consiste cette réalité physiologique, nous ne saurions le dire, et nous laissons aux physiologistes le soin de l'expliquer. Mais cette correspondance est pour nous un fait d'expérience, et c'est sur ce fait d'expérience que repose le symbolisme du cœur, que repose toute la dévotion au Sacré-Cœur.

Pour nous rendre compte des choses en elles-mêmes, nous recourons aux philosophes et aux savants. Les philosophes nous disent que le cœur ne saurait être l'organe d'un amour spirituel; ils ajoutent qu'un amour vraiment humain a naturellement quelque chose de sensible en même temps que de spirituel, l'homme étant un animal raisonnable, et qu'un amour sensible doit être en rapport avec un organe corporel. Ici le physiologue intervient, et tout en nous disant que l'organe propre de nos émotions sensibles n'est pas le cœur, mais que « le cœur, organe principal de la circulation du sang, est encore un centre où viennent retentir toutes les impressions nerveuses sensitives ». Claude Bernard, cité par Terrien, p. 137. Voir Riche, *Les fonctions cardiaques,* c. iv, p. 98 sq. Et certes, il est intéressant d'entendre les savants nous expliquer ce que nous éprouvons, et nous redire, ce que nous savions bien, que « l'amour qui fait palpiter le cœur n'est... pas seulement une formule poétique, c'est aussi une réalité physiologique ». Claude Bernard, cité par Riche, *op. cit.,* p. 105. Nous les écouterons de même avec intérêt, quand ils nous diront que la vie végétative et notamment la circulation du sang, dont le cœur est l'organe principal, est en rapport étroit de cause et d'elfet avec la vie affective. Mais nous n'oublierons pas que notre dévotion repose sur des expériences immédiates antérieures à la science; qu'elle n'est donc pas solidaire des découvertes de la science, moins encore de ses tâtonnements et de ses hypothèses changeantes. Elle se meut dans un autre domaine, quelques faits d'expérience quotidienne suffisent pour fonder le symbolisme du cœur et pour établir qu'il est en rapport réel avec notre vie affective. Avec cela la dévotion au Sacré-Cœur est suffisamment fondée en physiologie. La science vient après et vient à côté. Les théologiens du Sacré-Cœur l'ont oublié parfois. Espérons qu'ils ne l'oublieront plus.

IH. L'ACTE PROPRE DE LA DÉVOTION AO SACRÉ-CŒUR. — Une dévotion se spécifie surtout par son objet; mais elle est, en elle-même, un ensemble d'idées, de sentiments, de pratiques, en rapport avec cet objet. Pour achever de la connaître, il faut donc l'étudier aussi de ce côté, en nous demandant quel est l'acte propre de la dévotion au Sacré-Cœur.

La réponse peut se déduire de l'objet et de la fin de la dévotion, celte fin étant elle-même déterminée par la nature de l'objet. Mais pour ne pas procéder uniquement *a priori,* nous devrons examiner aussi les textes et les faits.

La question de l'acte propre pourrait tout aussi bien s'exprimer ainsi : Quel est l'esprit et le caractère propre de la dévotion au Sacré-Cœur, quelles en sont les pratiques spéciales suivant cet esprit et ce caractère? On peut tout ramener à ces deux chefs : fin et acte propre de la dévotion, en expliquant l'esprit, les pratiques, le caractère.

1° *Fin de la dévotion au Sacré-Cœur.* — Quand Jésus montrait à la B. Marguerite-Marie son cœur brûlant d'amour pour les hommes, et ne pouvant plus contenir les flammes qui le dévoraient, voulant faire part à tous des richesses infinies de son Cœur, que voulait-il? Attirer l'attention des hommes sur cet amour, les amener à lui rendre hommage, les inviter à puiser dans ce Cœur infiniment riche. Si, suivant les paroles de la Bienheureuse, « il prend un singulier plaisir â être honoré sous la figure de son Cœur de chair, » quel but veut-il que nous nous proposions en lui rendant cet honneur? Il s'agit de la fin précise et prochaine de la dévotion, non pas de la fin dernière et générale, qui est évidemment la gloire de Dieu et la sanctification des âmes. Il veut que nous nous proposions d'honorer son amour, et d'y répondre en lui rendant amour pour amour. La manifestation du Sacré-Cœur à la B. Marguerite-Marie est la manifestation de l'amour. La réponse qu'elle demande est évidemment une réponse d'amour. On peut donc ramener toute la dévotion à ceci. D'un côté, un amour qui appelle l'amour, un amour tendre et débordant qui appelle un amour proportionné; de l'autre côté, l'amour qui répond à l'appel de l'amour, l'amour soucieux de n'ètre pas trop en reste avec l'amour immense qui l'a prévenu et qui le provoque. Si la dévolion au Sacré-Cœur se ramène, suivant le mot de Pie VI, à vénérer l'immense charité et l'amour prodigue *(effusum)* de Notre-Seigneur pour nous, il est clair que c'est pour allumer notre amour à ce foyer d'amour. La chose va de soi. Quelques textes seulement pour montrer qu'il en est bien ainsi. La Bienheureuse écrit au P. Croiset : « Il m'était montré un Cœur toujours présent, jetant des flammes de toute part avec ces paroles : Si tu savais combien je suis altéré de me faire aimer des hommes, tu ne négligerais rien pour cela... J'ai soif, je brûle d'être aimé. » *Lettres inédites,* lettre vi, p. 180. Elle avait écrit précédemment à la Mère de Saumaise : « Il régnera malgré ses ennemis, et se rendra le maître et le possesseur de nos cœurs; car c'est sa principale fin dans cette dévotion que de convertir les âmes à son amour. » Lettre I.VII, *Vie et œuvres,* t. II, p. 115; 2e édit., lettre lviii, p. 152.

Et encore au P. Croiset : « Il me fit voir que l'ardent

désir qu'il avait d'être aimé des hommes, lui avait fait former ce dessein de manifester son Cœur aux hommes, avec tous les trésors d'amour, de miséricorde, de grâce, de sanctification et de salut qu'il contenait. Tous ceux qui voudraient lui rendre et procurer tout l'amour, l'honneur et la gloire qui serait en leur pouvoir, il les enrichirait avec abondance et profusion de ces divins trésors du Cœur de Dieu, qui en était la source. Pour cela « il fallait ['honorer sous la figure de ce Cœur de chair. Cette dévotion était comme un dernier effort de son amour qui voulait favoriser les hommes en ces derniers siècles d'une telle rédemption amoureuse, pour nous mettre sous la douce liberté de l'empire de son amour, qu'il voulait rétablir dans le cœur de tous ceux qui voudraient embrasser cette dévotion ». *Lettres inédites,* lettre tv, p. 142. C'est bien ainsi que l'entendaient les promoteurs de la dévotion : « La tin de la nouvelle dévotion, disait le postulateur de 1697, est de payer un tribut d'amour à la source même de l'amour. » *Memoriale.* « La première fin qu'on ait en vue, disait le postulateur de 1727, le P. de Galliffet, est de répondre à l'amour du Christ. » Et le P. Croiset : « Ce n'est ici proprement qu'un exercice d'amour : l'amour en est l'objet, l'amour en est le motif principal, et c'est l'ainour qui doit en être la fin. » Ire part., c. I, p. 3-4. C'est bien ainsi que l'entend l'Église. Elle dit, par exemple, dans l'hymne de laudes, *Quis non amantem redamet? Quis non redemptus diligat?* Elle dit dans lasecrèlede la messe *Egredimini:s* Nousvoussupplions, Seigneur, que le Saint-Esprit nous enflamme de l'amour que Notre-Seigneur Jésus-Christ a fait jaillir de son Cœur sur la terre, et dont il a voulu qu'elle s'embrase. » Quand Pie IX, en 1856, étendait la fête du Sacré-Cœur à l'Église entière, c'était pour « fournir aux fidèles des stimulants *(incitamenta)* pour aimer et payer d'amour *(ad amandum et redamandum)* le Cœur de Celui qui nous a aimés et lavés de nos péchés dans son sang ». Dans Nilles, l. I, part. I, c. tv, §1, t. t, p. 167. Quand il élève la fête à un rite supérieur, c'est pour que « la dévotion d'amour au Cœur de notre rédempteur se propage toujours plus, et descende plus avant dans le cœur des fidèles, et qu'ainsi la charité, qui chez plusieurs s'est refroidie, se ranime aux feux du divin amour ». *Ibid.,* § 4, p. 170. Il dit dans le bref de béatification de la B. Marguerite-Marie : « Jésus n'a rien de plus à cœur que d'allumer dans le cœur des hommes la flamme d'amour dont son propre Cœur était embrasé. Pour y mieux réussir, il a voulu que s'établit et se propageât dans l'Église le culte de son très saint Cœur. » Dans Nilles, l. I, part. II, c. il, ‖ 2, 1.1, p. 316. La médaille commémorative de la béatification représentait Jésus montrant son Cœur, avec cette légende : *Cor ut redametur exhibet.* Voir Terrien, p. 180, note. Léon XIII a répété les mêmes enseignements. Dans son encyclique du 28 juin 1889, il écrit : « Le désir le plus ardent de notre Sauveur, c'est de voir naître et grandir chez les fidèles le feu d'amour dont son propre Cœur est dévoré. Allons donc à Celui qui ne nous demande comme prix de sa charité que la réciprocité de l'amour. » D'après Terrien, p. 180.

On peut dire que tous les documents nous ramènent à cette idée. Il n'y a qu'à choisir.

Ajoutons que la dévotion étant un retour d'amour à l'amour méconnu et outragé, cet amour se présente naturellement comme un amour de réparation. Aussi, comme nous le verrons, les documents nous parlent-ils de réparation en même temps que d'amour.

2° *L'acte propre de la dévotion au Sacré-Cœur; esprit, caractère, pratiques.* — C'est une question sur laquelle on a parfois discuté. Pour nous, elle est résolue par ce qui précède : l'acte propre de la dévotion est évidemment l'acte d'amour. Jésus donne son cœur pour avoir le nôtre. La dévotion à l'amour est par essence une dévotion d'amour, sa devise est : *Nos ergo diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos,* I Joa., iv, 19 ; ou bien encore : *Sic nos amantem quis non redamaret?*

A l'amour nous répondons par l'amour. Mais, notons-le bien, par cela même qu'il se présente comme une réponse à l'amour, cet amour a des caractères spéciaux, déterminés pour une bonne part par l'amour qu'il veut reconnaître en y répondant. Je ne parle pas de la nuance indescriptible que lui donnera le sentiment toujours présent de la distance entre lui et nous, de ce qu'il est et de ce que nous sommes, qui nous met à son égard dans une attitude analogue à celle des apôtres après la résurrection, au matin de la pêche miraculeuse, mangeant sous son regard le petit déjeuner qu'il leur a préparé lui-même, et n'osant lui demander qui il est, sachant bien que c'était Jésus; qui déteint sur toutes les relations entre lui et nous pour fondre ensemble la condescendance infinie, qui sans déchoir descend à la plus intime familiarité, et le respect affectueux qui ose aimer simplement sans oublier l'audace qu'il y a d'aimer si haut. Il faut indiquer certains traits plus spéciaux de cet amour tel que le demande cette dévotion. C'est un amour réciproque et qui n'oublie jamais qu'il est aimé. S'il était tenté de l'oublier, un regard sur le Sacré-Cœur le lui rappelle aussitôt. Cet amour réciproque est, malgré les distances, un amour d'amitié, un amour de familiarité, avec la nuance que nous avons dite. Cela tient en partie, sans doute, à ce que l'amour du Sacré-Cœur pour nous se présente comme un amour humain, sous des formes sensibles, à la mesure, pour ainsi dire, de notre cœur. Mais cela tient surtout à ce que cet amour étant celui de Jésus, du Verbe incarné, nous ne pouvons oublier qu'il a voulu être de notre famille pour nous faire de la sienne, qu'il a voulu, étant Dieu, se faire homme, pour faire de l'homme un Dieu.

Cet amour réciproque n'oublie pas qu'il a été prévenu ; que Jésus a lait toutes les avances et que lui n'a qu'à répondre. Il s'arrête donc à étudier cet amour prévenant et tout ce qu'il a fait, et il essaie, tout en sachant bien qu'il n'y arrivera jamais, de répondre aux tendresses et aux ardeurs decet amour par tout ce qu'il a de tendresse et d'ardeur, à sa générosité par tout ce qu'il a de dévouement désintéressé, etc. Bref, il s'efforce, dans une lutte inégale, de répondre par la perfection de l'amour à l'amour parfait qui l'a prévenu.

Mais l'amour de Jésus, tel qu'il s'est montré à la Bienheureuse, est un amour méconnu et outragé. I t c'est ce qui donne son importance à l'acte de réparation dans le culte du Sacré-Cœur. Cette place de la réparation y est telle que parfois on semble la présen'er comme l'acte premier et essentiel de la dévotion. Il n'en est rien cependant. Et d'abord, la réparation telle qu'elle nous apparaît ici est une réparation d'amour, non une réparation de justice ou d'expiation ; elle se traduit par l'amende honorable, qui s'adresse précisément à l'amour méconnu et outragé. L'amour vient donc en première ligne. Ajoutons que la réparation est mise au second rang dans les textes. Il y est dit que la fin principale de la dévotion est l'amour; la réparation ne vient qu'aprés et comme acte spécial d'amour envers l'amour méconnu el outragé. L'amour, la consécration ou don complet de soi au Sacré-Cœur, tient infiniment plus de place dans les écrits et les préoccupations de la B. Marguerite-Marie que la réparation et l'amende honorable. Il en serait autrement qu'il ne faudrait pas pour cela mettre celle-ci en premier lieu. Par la force des choses, elle ne vient qu'aprés, comme acte spécial d'amour.

D'autres actes, d'autres pratiques sont chers aux dévots du Sacré-Cœur : communion réparatrice el dévotion à l'eucharistie, heure sainte et dévotion à la passion, etc. Tout cela découle de la nature propre de

cette dévotion. Ce sont des effets de l'amour. Rien ne lui est étranger de ce qui traduit l'amour. Mais tout ce qu'on fait et tout ce qu'on souffres')· rapporte à l'amour comme à sa source, à l'amour comme à son terme. I.isezce que saint Paul dit de la charité, I Cor., xin.üsq., vous y trouverez comme une description de la vraie d -votion au Sacré-Cœur, parce que vous y trouverez une description du véritable amour. L'esprit de la dévotion est donc l'esprit d'amour. Toutes les pratiques en sont animées; toutes en partent. Partout où nous trouvons la dévotion au Sacré-Cœur nous remarquons ce caractère d'amour.

C'est par amour qu'elle s'attache à Jésus pour y étudier son amour depuis la crèche jusqu'au Calvaire, s'arrêtant aux faits extérieurs, mais pour y chercher les traces de l'amour; c'est pour mieux aimer qu'elle cherche à le mieux connaître. C'est par amour qu'elle compatit à ses peines, qu'elle lui rend hommage en le voyant méconnu, qu'elle jouit de ses joies et de ses triomphes comme si c'étaient les siens, qu'elle vit de lui enfin, et qu'elle s'efforce de lui plaire en l'aimant de plus en plus pour lui montrer son amour, et de se rendre de plus en plus aimable à ses yeux pour contenter cet amour.

C'est aux prédicateurs et aux auteurs ascétiques qu'il appartient de développer toutes ces choses. D fallait les indiquer ici pour aider à se faire une idée plus juste et plus vivante de la dévotion.

/v. conclusion. — *Cette dévotion comparée à d'autres ; son rapport avec le fond du christianisme en tant que le christianisme est la religion de Jésus et la religion de l'amour.* — Toutes les dévotions, qui ont pour objet les mystères de Jésus, s'adressent à la personne de Jésus; mais elles le visent dans un état spécial ou dans un fait de sa vie. A Noël, nous honorons Jésus naissant; dans la passion, Jésus soutirant ; à Pâques, Jésus ressuscité, etc. La dévotion au Sacré-Cœur ne s'attache à aucun mystère spécial de Jésus, ni à aucun de ses états. Mais tous sont de son ressort, dans ce qu'ils ont de plus intime, en tant qu'elle y étudie son cœur, son amour, ses sentiments intimes et ses vertus. Elle va donc au fond de chaque mystère pour en chercher l'âme, pour en dégager l'esprit, pour en avoir l'explication dernière. « Ainsi, disait le postulateur de 1765, par la fête du Cœur de Jésus — il faut en dire autant de la dévotion — on ne nous représente pas seulement quelque grâce spéciale, on nous ouvre toute grande la source de toutes les grâces. On n'y rappelle pas un mystère particulier; on propose à méditer et à adorer le principe de tous les mystères. Tout ce qu'il y a de grâces et de mystères dans l'intime de Jésus et dans les secrets de son cœur; tous les biens qui ont découlé pour les hommes de cet amour du très aimant rédempteur; tout ce que la passion intérieure du Christ... oll're à notre regard et à notre amour, tout cela nous est représenté par la fête du Sacré-Cœur de Jésus, y est rappelé, y est honoré. » *Deplicatio,* n. 20, dans Nilles, l. I, part. I, c. ni, § 3, t, t. p. 146.

On comprend, d'après cela, ce que nous disent les prédicateurs des convenances liturgiques de la fête et de sa place dans le cycle annuel, après tous les mystères spéciaux dont elle rappelle le souvenir en en dégageant comme la quintessence. On comprend ce qu'ils nous disent de l'excellence de cette dévotion, soit qu'on en regarde l'objet, soit qu'on en regarde la fin, soit qu'on en regarde l'acte propre. Sans les suivre dans ces développements, contentons-nous d'y voir un résumé clair et profond, une expression vive et parlante, la formule la plus heureuse de l'essence même du christianisme.

Quest-ce en effet que le christianisme dans son fond le plus intime? C'est la religion de Jésus et c'est la religion de l'amour.

La religion de Jésus. Regardons les choses du côté de Dieu. Il ne nous connaît, pour .ainsi dire, et ne nous aime qu'en Jésus, dans le seul médiateur; il n'agrée nos hommages que présentés par Jésus ; pas d'autre commerce entre lui et nous que par l'intermédiaire de Jésus; nous n'existons, on peut dire, pour lui, dans l'ordre surnaturel,qu'en Jésus et par Jésus. Regardons-les de notre côté. Nous ne sommes sauvés qu'en Jésus ; nous ne connaissons Dieu que par Jésus; nous ne pouvons l'aimer que par Jésus; nous ne vivons de la vie surnaturelle qu'en tant et dans la mesure où nous sommes un avec Jésus. Il est vraiment le tout de notre religion, le tout de la vie chrétienne. Eh bien ! rien ne nous donne Jésus, ne nous le fait connaître et aimer dans son fond, ne nous met en rapport intime et personnel avec lui, ne nous fait vivre de lui et en lui comme la dévotion au Sacré-Cœur. N'est-elle pas entre lui et nous la fusion des cœurs, qui de deux ne fait qu'un? Avec le Sacré-Cœur nous avons tout Jésus. De ce chef peut-on trouver rien de plus expressif, rien de plus efficace? Saint Jean Chrysostome résumait saint Paul en disant : Le cœur de Paul, c'est lecœur du Christ. La dévotion au Sacré-Cœur fait du cœur chrétien le cœur de Jésus.

Religion d'amour. On a défini la religion comme la rencontre de deux amours. Comme religion, elle n'est pas proprement cela ; elle est affaire de devoir, reconnaissance des relations essentielles entre Dieu et nous ; et ces relations ne sont pas, à ne regarder que la nature des choses, des relations d'amitié, ce sont des relations de maître à serviteur, de créateur à créature. Pour que soient possibles ces relations d'amitié entre lui et nous, il faut une volonté spéciale de Dieu nous élevant à l'ordre surnaturel, une effusion de l'esprit d'adoption nous permettant de dire mon Père, à celui qui, nous adoptant, veut bien nous appeler ses fils.

Mais si la religion, comme telle, ne peut pas se définir la rencontre de deux amours, le christianisme le peut, et c'est là une des plus belles idées et des plus vraies que l'on en puisse donner. Du côté de Dieu, c'est un grand effort d'amour, pour gagner notre amour. On l'a défini, une grande pitié venant au secours d'une grande misère. Mais cette pitié même d'où vient-elle? De l'ainour. Le premier, comme le dernier mot, des voies de Dieu sur nous, c'est l'amour. A quoi devons-nous Jésus? A l'amour.Sic *Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Joa., ni, 16. A quoi la passion et la rédemption? A l'arnour : *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me.* Gal., π, 20. Tout le mystère de Jésus se présente comme un suprême effort de l'amour : *Cum dilexisset sues qui erant in mundo, in finem dilexit eos.* Joa., xm, 1. L'Église tout entière, avec s<s sacrements, et sa magnifique organisation pour propager dans le monde la grâce et la vérité, est un don de l'amour, et Dieu a voulu qué la première loi de son gouvernement fût la loi d'amour, l'amour de Dieu débordant en amour sur les hommes: étiras me?... *pasce agnos meos,* Joa., χχι, 17 ; que la première loi imposée aux fidèles fût la loi d'amour. C'est le grand commandement. Si l'on accomplit celui-là, tout ira bien : *Dilige et fac quod vis.*

Du côté des fidèles, tout se ramène également à l'amour. La loi, nous venons de le voir, se résume dans l'amour; la foi chrétienne, c'est saint Jean qui nous le dit, se caractérise comme la foi en l'amour : *Et nos credidimus caritati,* Joa., iv, 16; toute la vie chrétienne consiste à vivre en Jésus par l'amour; et la perfection chrétienne se définit par l'union d'amour et la transfoimation amoureuse en Jésus. Il est donc vrai, la religion chrétienne se résume en l'amour. C'est dire qu'elle se résume dans le Sacré-Cœur, puisque la dévotion au Sacré-Cœur est tout entière dévotion à l'amour, dévotion d'amour.

Enfin, le christianisme n'est pas Jésus et l'amour

comme deux choses distinctes. C'est l'amour de Jésus pour nous et notre amour pour Jésus; c'est l'amour de Dieu pour nous en Jésus, et notre amour pour Dieu en Jésus. N'est-ce pas redire, en autres termes, que le christianisme est tout entier dans le Sacré-Cœur?

Sans doute, ce n'est pas là une formule nécessaire. Mais qui peut nier que ce soit une formule admirable, courte, claire, singulièrement expressive, parlant à la lois au cœur et à l'esprit, â l'àme et aux sens?

Il n'y a pas lieu de s'étonner, s'il en est ainsi, des magnifiques promesses de Notre-Seigneur à la B. Marguerite-Marie, en faveur des dévots à son Sacré-Cœur? Que ne peut-on attendre d'un tel amour? Ni s'étonner des fruits singuliers qu'elle attache à cette dévotion. Que ne fera pas dans l'âme, si une fois elle s'y implante, la dévotion de l'amour répondant à un tel amour?

Cela peut nous aider à comprendre le mot singulièrement hardi de la B. Marguerite-Marie, que le Sacré-Cœur était comme un nouveau médiateur. Comment nouveau médiateur? Comme manifestation nouvelle de l'éternel et unique médiateur, nous faisant comme un nouveau don de lui-méme en nous donnant son Cœur à découvert.

Cela peut nous aider à comprendre aussi que Léon XIII ait désigné le Sacré-Cœur comme le *labarum* des temps nouveaux. Non pas que la croix doive disparaître et s'effacer devant le Cœur. Mais le Cœur nous fera mieux comprendre et connaître la croix; il nous fait entrer dans le fond même du mystère de la rédemption; il en fait déborder jusqu'à nous les fruits de salut. Le règne du Sacré-Cœur assure le règne de Dieu sur la terre.

IL Développement historique de la dévotion. — On a débité à ce sujet bien des insanités, le mot n'est pas trop fort. La *Bealencyklopâdie für protestantische Théologie,* si sérieuse d'ordinaire et si bien informée quand il ne s'agit pas de choses spécifiquement catholiques, commence son article sur le Cœur de Jésus en disant que la dévotion au Sacré-Cœur est une invention des jésuites. Dans le courant du xviii» siècle, le bruit fut répandu que le P. de la Colombière avait pris Vidée de la dévotion en Angleterre près d'un certain Thomas Goodwin, socinien et quaker, et qu'à son retour en France, il avait persuadé à Marguerite-Marie de s'en faire la propagatrice. Cf. Nilles, l. I, part. I, parergon i, § 1, t. i, p. '220, note.

D'autre part, on a beaucoup disputé, parmi les catholiques, si la dévotion était ancienne ou nouvelle, quelle part revenait à la B. Marguerite-Marie, quelle à ses « précurseurs », etc. Tel auteur pieux regarde comme un des principaux mérites de son ouvrage d'être remonté dans l'histoire de la dévotion jusqu'à la création du monde et l'éternel amour qui nous a tirés du néant, au lieu de s'arrêter comme on avait fait jusqu'à lui, à Marguerite-Marie ou à ses précurseurs, en tout cas aux origines du christianisme. Nous essayerons de donner quelques idées précises sur les principaux points en disant ce qu'a été la dévotion au Sacré-Cœur avant la B. Marguerite-Marie, ce qu'a fait la Bienheureuse et comment s'est développé le culte depuis sa mort jusqu'à nos jours.

z. *avant* LA *b.* MARGUERITE-MARIE. — 1° *Premiers siècles. Éléments de culte : l'amour, la plaie du côté et son symbolisme, le cœur métaphorique. Pas trace de culte au Sacré-Cœur.* — L'amour de Dieu pour l'homme remplit i'histoire de l'humanité et nous avons vu que le christianisme particulièrement est un grand effort d'amour pour appeler l'amour. Mais que Dieu nous aime et que nous l'aimions, ce n'est point là la dévotion au Sacré-Cœur. On s'en rapproche quand on voit Dieu nous dire son amour, et quand on voit l'homme exalter cet amour de Dieu ou de Jésus pour nous, afin de nous exciter à lui rendre amour pour amour. Or de ces panégyriques de la charité divine pour nous, et de ces exhortations à rendre amour pour amour, la tradition chrétienne est remplie. Qui ne sait les beaux élans d'un saint Jean Chrysostome sur la φιλοστοργία de Dieu ou de Jésus, sur sa φιλανθρωπία! Et Chrysostome n'était en cela que l'écho de saint Paul et de saint Jean.Toute la théorie du christianisme, amour mutuel enlre Dieu et l'homme, est fondée sur des textes très nets de l'Ecriture, que les saints Pères ont magnifiquement exploités, que les théologiens ont enchâssés avec les textes des Pères, dans leurs synthèses théologiques. II suffit de citer les noms de saint Augustin et de saint Bernard, de saint Thomas et de saint Bonaventure, de rappeler telle méditation de saint Anselme ou d'Eckbert de Schünau, le *Stimulus amoris,* longtemps attribué à saint Bonaventure, ou le *De diligendo Deo* de saint Bernard. Mais tout cela n'est pas la dévotion au Sacré-Cœur, puisqu'on n'y voit pas trace de culte rendu au cœur de chair comme symbole d'amour.

Certains passages de l'Écriture, comme ceux-ci du Cantique : *Vulnerasti cor meum,* iv, 9; *In foraminibus petrœ, in caverna macerite,* II, 14; *Pone me ut signaculum super cor tuum,* vin, 6 ; comme celui-ci d'Isaïe : *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris,* xn, 3; en particulier certains passages de l'Évangile, celui notamment ou Jésus se présente comme le maître doux et humble de cœur, Matlh., XI, 29; celui où il parle de l'homme de bien tirant du bon trésor de son cœur le vieux et le nouveau, Luc., vi, 45; ceux où il est parlé du disciple que Jésus aimait et qui reposa sur sa poitrine, Joa., xxi, 20; celui surtout où saint Jean nous parle, en termes qui éveillent si bien l'idée du mystère, du côté de Jésus ouvert par la lance, Joa., xix, 34, mettaient les fidèles tout près, si je puis dire, du trésor caché. Mais rien ne montre qu'ils l'aient soupçonné. Us ont chanté le mystère de l'eau etdu sang sortant du côté ouvert, ils ont vu des intentions dans le mot de l'évangéliste : *vigilanti verbo evangelisla usus est,* nous dit saint Augustin, *In Joa.,* tr. CXX, n. 2, *P. L.,* t. xxxv, col. 1953. Mais ils ne semblent pas avoir pensé explicitement à la blessure du cœur. Car le mot *pectus,* qu'ils emploient, signifie *poitrine* plutôt que *cœur;* l'organe paraît être désigné surtout par le mot *cor.* Mais quoi qu'il en soit du mot *pectus,* et de la blessure du *cœur,* on ne voit pas ni qu'ils aient regardé *la blessure du côté* comme emblème du *cœur blessé d'amour,* ni songé explicitement à désigner le cœur de chair de Notre-Seigneur comme symbole de son amour pour nous, ni rendu aucun culte à ce cœur de chair. Voir Galliflet, Addition au l. II, a. 2. Les textes *précis* sur la blessure du *cœur* sont rares dans les dix premiers siècles, si tant est qu'il y en ait; de culte à celte blessure, nulle trace.

Le mot *cœur* s'employait à peu près dans les mêmes sens qu'aujourd'hui pour désigner l'intime, les senliments, l'amour peut-être. Mais on n'a pas jusqu'à présent, que je sache, relevé un seul témoignage précis, dans les dix ou onze premiers siècles du christianisme, du symbolisme du cœur de chair appliqué au cœur de Jésus, ni de la blessure du côté expliquée comme emblème de la blessure d'amour.

Peut-être finira-t-on par en trouver. Jusqu'ici l'enquête ne parait pas avoir été faite avec assez, de soin pour affirmer qu'il n'y en a pas. Ce que l'on voit, c'est que les textes apportés généralement par les auteurs ne disent pas ce qu'on voudrait y voir, ou ne sont pas de ceux auxquels on les attribue. Voir Nilles, l. I, part. III, p. 419 sq.; Baruteil, *Pièces justificatives,* p. 173 sq. Quelques-uns paraissent dégager le symbolisme du cœur, comme celui où le Vénérable Bède, expliquant le mot du Cantique, *Vulnerasti cor meum,* dit qu'on pourrait voir « dans cette mention du cœur blessé la grandeur de l'amour que l'époux a pour son

Église ». *P. L.,* t. xci, col. 1139. Mais rien ne nous autorise à voir là ni un culte, ni une dévotion spéciale au Sacré-Cœur. Concluons avec l'abbé Thomas : « L'élément spirituel de la dévotion au Sacré-Cœur est bien nettement marqué dans la préparation évangélique. Je ne parle pas de l'objet sensible, c'est-à-dire du Cœur sacré. S'il est compris dans le culte primitif, ce n'est que d'une manière purement intellectuelle et par un effort de notre volonté. Or cela ne suffit point pour qu'il ait reçu des anciens une vénération spéciale. Si l'on essayait de faire remonter ce culte, dans sa forme actuelle, à une époque où l'on n'en soupçonnait pas l'existence, la méprise serait grande. » *La théorie de la dévotion au Sacré-Cœur,* p. 46 sq. M. Thomas ne parle ici que de l'Ancien Testament. Mais ce qu'il dit est vrai du Nouveau, vrai aussi des premiers siècles chrétiens. On voyait dans le côté percé d'où sortaient l'eau et le sang une source de grâces; on semble y avoir vu un refuge, un lieu de repos et d'union à Jésus. On était donc tout près du Sacré-Cœur; on ne le distinguait pas encore dans la poitrine ouverte.

2» *xi' et χιι· siècles. Passage de la plaie du côté à la plaie du cœur; symbolisme du cœur percé.* — C'est au XIe siècle ou au xii" que nous trouvons les premières traces du Sacré-Cœur,qui peu à peu se montre à lame dévote dans le côté percé, et se montre percé lui-mème, comme pour inviter à entrer plus avant, à l'union avec ce Cœur divin. C'est donc par la plaie du côté que la dévotion a trouvé le cœur. Le culte du Sacré-Cœur semble être sorti de la dévotion à la plaie du côté. Le passage nous apparaît comme fait déjà, ou du moins comme en train de se faire, dans un mot de la 10" méditation anselmienne : *Dulcis Jesus... in apertione lateris; apertio siquidem illa revelavit nobis divitias bonitatis suæ, caritatem scilicet cordis sui erga nos. P. L.,* t. CLVin, coi. 762. Celle méditation est-elle de saint Anselme? Peut-étre, mais on ne peut l'affirmer. L'auteur, en parlant du cœur aimant, *caritatem cordis,* avait-il *distinctement* en vue le *cœur de chair'?* On peut le soutenir, mais ce n'est pas évident.

Saint Bernard est-il plus clair, j'entends en ce qui est vraiment de lui, puisque la l'iZis *mystica* ou traité *De passione ne* parait pas en être? Il me semble qu'il l'est, au moins une fois : « Le fer a transpercé son âme, il a eu accès à son cœur, pour qu'il sache désormais compatir à mes infirmités. Le secret du cœur e-t découvert par les trous du corps *(patet arcanum cordis per foramina corporis);* découvert ce grand sacrement de bonté, les entrailles miséricordieuses de notre Dieu. » *In Cant.,* serm. lxi, n. 4, *P. L.,* t. clxxxiii, col. 1072.

Avec Guillaume de Saint-Thierry (j- vers 1150), l'ami de saint Bernard, le doute ne parait plus possible : « Quand je brûle de m'approcher de lui,... c'est lui tout entier que *(comme Thomas)* je désire voir et toucher; plus encore, m'approcher de la sacro-sainte blessure de son côté, de cette porte de l'arche faite au liane *(ostium arcæ quod factum est in latere),* non pas seulement pour y mettre mon doigt ou ma main, mais pour entrer tout entier jusqu'au Cœur même de Jésus, dans le Saint des Saints, dans l'arche du Testament; jusqu'à l'urne d'or, l'âme de notre humanité, contenant en soi la manne de la divinité. » *De contemplando Deo,* c. i, n. 3, *P. L.,* t. clxxxiv, col. 368. Mêmes idées et presque mêmes expressions ailleurs: « Ces ineffables richesses de votre gloire, Seigneur, étaient cachées dans le ciel de votre être mystérieux (in *cælo secreti lui)* jusqu'à ce que, la lance du soldat ayant ouvert le côté de votre Fils Notre-Seigneur et Rédempteur sur la croix, il s'en écoula les sacrements de notre rédemption, de façon que nous ne mettions pas seulement dans son côté notre doigt ou notre main, comme Thomas, mais que par la porte ouverte, nous entrions tout entiers jusqu'à votre Cœur, ô Jésus, ce siège assuré de la miséricorde *(in apertum ostium loti intremus usque ad Cor tuum, Jesu, certam sedem misericordiae),* jusqu'à votre âme sainte, pleine de toute la plénitude de Dieu, pleine de grâce et de vérité, pleine de notre salut et de notre consolation. Ouvrez, Seigneur, la porte latérale de votre arche *(ostium lateris arcæ* Z«æ),afin qu'y entrent tous vos élus..., ouvrez-nous le côté de votre corps *(latus corporis lui),* afin qu'y entrent ceux qui désirent voir les secrets du Fils; qu'ils reçoivent les Ilots mystérieux qui en découlent *(profluentia ex eo sacramenta),* et le prix de leur rédemption. » *Medilativæ orationes,* vi, *P. L.,* t. clxxx, col. 225-226.

Le postulateur de 1697, citait, comme une autorité de première valeur, un texte de Gilbert de Holland (Angleterre), sur le cœur de notre divin Salomon, qui est Jésus. *In Cant.,* serm. xxi, n. 6, *P. L.,* t. clxxxiv, col. 113. Et d'autres l'ont repris. Mais à bien regarder, il ne s'agit pas, au moins directement, du Cœur de chair de Jésus; ce sont les âmes d'élite, qui, membres plus nobles de ce corps précieux, qui est le corps mystique, peuvent en être regardées comme le cœur. Gilbert cependant a au moins une belle page sur le Cœur de Jésus. C'est à propos du texle, *Vulnerasti cor meum,* Cant., tv, 9 : « La blessure du cœur marque la vivacité de l'amour. O cœur vraiment doux, qui se laisse émouvoir par notre amour pour nous repayer d'amour... Nous avons beau aimer, ce n'est jamais qu'une réponse *(quamtumeumque amat, non amat, sed redamai)...* Vous ne pouvez, épouse, vous acquitter pleinement. Il ne cesse pourtant d'ajouter à son amour. Ce qu'il vous a avancé n'est pas rendu encore; il veut bien cependant se tenir pour obligé. Ce que vous lui rendez en amour, il ne le prend pas comme son dû; il le tient pour don gratuit. Il se sent comme provoqué à aimer, quand il dit que son cœur est blessé. Quelle merveille, mes frères, ne la trouvez-vous pas bienheureuse, l'âme qui perce et pénètre le Cœur même de Notre-Seigneur Jésus-Christ par ses tendres affections ? » *Serm.,* xxx, n. 1, 3, *P. L.,* t. clxxxiv, col. 155. Tout le passage est très beau dans sa pieuse subtilité. Il faut reconnaître pourtant que rien ne s'y applique directement au Cœur de chair de Jésus. Mais la difficulté même de distinguer si c'est l'amour qui est visé ou si c'est le *cœur aimant,* montre l'unité intime de la dévotion, et comment l'élément sensible et l'élément spirituel se fondent en un tout dont on ne sait presque plus s'il est sensible ou spirituel.

Avec le B. Guerric d'Igny (j- vers 1160), le pieux disciple de saint Bernard, nous nous retrouvons certainement devant le cœur de chair : « Béni soit-il, lui qui, pour que je puisse faire mon nid dans les trous de la pierre, s'est laissé percer les mains, les pieds et le côté; qui s'est ouvert tout entier à moi, pour que j'entre dans le lieu du tabernacle admirable, et trouve protection dans le secret de sa tente... Ces trous béants de tant de blessures offrent le pardon aux coupables et versent la grâce aux justes... Fuyez de lui à lui-même... Non seulement *à* lui, mais *en* lui ; entrez dans les trous de la pierre..., cachez-vous dans ses mains percées, dans son côté ouvert. Car la blessure au côté du Christ, qu'est-ce autre chose que la porle au llancde l'arche?... Bon et plein de pitié, il a ouvert son côté pour que le sang de sa blessure te vivifie, que la chaleur de son corps te réchauffe, que le souffle de son cœur t'aspire, pour ainsi parler, en t'ouvrant libre passage *(spiritus cordis quasi patenti el libero meatu aspiret).* » *In dominica palmarum,* serm. iv, n. 5, *P. L.,* t. clxxxv, coi. 140. Il semble bien que Guerric donne au cœur le rôle du poumon. Mais le cœur y est, et comme symbole d'amour. Il y est comme ouvert par la blessure, en rapport étroit avec les aulres plaies.

Ainsi s'unissent peu à peu les divers éléments qui

font la dévotion au Cœur de Jésus, par un passage insensible de la plaie du côté à la plaie du cœur, de l'amour blessant le cœur au cœur blessé qui aime. Pour que se fit le passage, les textes du livre de l'amour, du Cantique (*Vulnerasti cor meum; in foraminibus pelrœ, in caverna maceriæ),* se sont unis avec ceux du disciple de l'amour *(aperuit latus ejus);* le souvenir de l'arche antique avec sa porte au liane *(ostium in latere arcœ),* mêlé à celui de l'arche d'alliance où Dieu reposait dans le fond du sanctuaire, dans le Saint des Saints, mêlé parfois à celui de Moïse faisant jaillir avec sa verge l'eau du rocher, est venu se fondre avec le symbolisme que les Pères avaient vu dés les premiers siècles dans l'eau et le sang sortant du côté ouvert de Jésus; cette eau et ce sang, image des deux principaux sacrements autour desquels se groupaient tous les autres, du baptême et de l'eucharistie, ont rappelé les eaux vives de la grâce cachées « dans les sources du Sauveur », et jaillissant de la plaie du côté; ils ont représenté l'Église sortant de ce côté ouvert, comme Éve avait été tirée autrefois du côté d'Adam endormi.

Quand et par qui s'est faite la synthèse de ces divers éléments de la dévotion au Sacré-Cœur? Nous ne saurions le dire; et il est probable que celui qui l'a faite n'a pas eu conscience d'avoir introduit dans l'Eglise de Dieu aucune idée nouvelle. Peut-on même dire que c'est un tel qui l'a faite? Elle s'est faite comme d'elle-même dans la conscience sociale de l'Église, sous l'inlluence du Saint-Esprit qui vit en elle.

Trois choses sont visibles. — 1. Elle s'est faite dans la chaude atmosphère de l'amour. C'est l'amour méditant sur l'amour de Jésus qui a vu dans son cœur le symbole de cet amour, comme l'amour de Jésus avait voulu dire son dernier mot en ouvrant la poitrine de Jésus pour faire jaillir du cœur l'eau et le sang, pour ouvrir les chemins de ce cœur. — 2. Elle s'est faite en méditant sur la plaie du cœur. La dévotion au Sacré-Cœur est née de la dévotion à la plaie du cœur. — 3. Nous la voyons *faite* vers le milieu du xii“ siècle, aux temps de saint Bernard, dans ces foyers de vie pieuse et contemplative allumés ou ranimés par le souille ardent de saint Bernard lui-même. *Il semble* que nous la voyions *se faire* en ces mêmes temps, dans ce même milieu. Mais il ne parait pas possible, pour le moment, de préciser davantage.

3° *XIIe et xine siècles. Le culte du Sacré-Cœur: premières traces et développement; saint Bonaventure et la Vigne mystique; sainte Mechlilde; sainte Gertrude. Perspectives d'avenir.* — A partir du xir siècle, les textes se multiplient, qui nous montrent dans le cœur ouvert de Jésus, le refuge des âmes, le trésor des richesses divines, ou, comme dira plus tard Marguerite-Marie, « plus on prend, plus il reste à prendre, » le symbole expressif de l'amour appelant l'amour. M. Baruteil en a recueilli un bon nombre: de Richard de Saint-Victor, d'Eckbert de Schônau (à qui on attribue maintenant le sermon sur la passion du Christ qu'on trouve souvent attribué soit à saint Anselme, *Médit.,* ix, *P. L.,* t. CLVlll, col. 748, soit à saint Bernard, À *L.,* t. CLXXX1V, col. 953); de Pierre de Blois, qui redit les pensées et jusqu'aux paroles de saint Bernard, etc.

Ces textes nous présentent le Sacré-Cœur, mais nous nous n'y voyons pas encore le *culte* du Sacré-Cœur. Quelques-uns portent trace de *dévotion* au Sacré-Cœur, ceux de Guerric notamment et ceux de Guillaume de Saint-Thierry; mais ces traces sont légères encore : ce ne sont guère que des indications fugitives. C'est dans la *Vigne mystique,* c'est aussi avec sainte Mechtilde et sainte Gertrude que la *dévotion* semble prendre corps, que la piété se nourrit de ce qu'elle sait.

De qui est la Fitis *mystica,* et de quand ?On l'a souvent attribuée à saint Bernard, et c'est sous son nom que l'Église en a inséré des extraits dans l'oflice du Sacré-Cœur, leçons du second nocturne; d'autres la disaient de saint Bonaventure. Il est donné raison à ceux-ci, au moins pour la partie qui nous intéresse, et cela avec bonnes preuves à l'appui, dans la belle édition du docteur séraphique publiée à Quaracchi, S. *Bonavenlurœ opera omnia,* 1898, t. vm, p. lui sq. Voir t. Il, col. 973. On y trouve en même temps un texte bien meilleur, *loc. cit.,* p. 159 sq. C'est ce texte que nous suivrons, *loc. cit.,* p. 163,164. Il faudra, d'après cela, metlre saint Bonaventure en première ligne parmi les dévots du Sacré-Cœur. Il aura fourni aux promoteurs de la dévotion un de leurs textes les plus expressifs et les plus pieux; et l'on comprend que l'Église l'ait adopté. On y indique nettement la blessure du cœur, et on la rapproche de la blessure d'amour : *Foderunt ergo et perfoderunt non solum manus, sed et pedes, latus quoque et sanctissimi cordis intima furoris lancea perforaverunt, quod jamdudum amoris lancea fuerat perforatum.* Suit le texte du Cantique, iv, 9 : *Vulnerasti cor meum,* avec développements qui d'ailleurs nous font perdre un peu de vue le cœur blessé. Mais l'auteur y revient, et c'est là que la *dévotion* apparaît : « Mais puisque nous sommes venus au cœur très doux de Jésus, et qu'il est bon d'y rester, ne nous en éloignons pas facilement... Nous nous approcherons donc de vous et nous nous réjouirons en vous, en souvenir de votre cœur. Comme il est bon, comme il est doux d'habiter en ce cœur. Le bon trésor, la perle exquise que votre cœur, ôbon Jésus! Qui ne voudrait de cette perle? Bien plutôt, je donnerai tout le reste, je donnerai en échange toutes mes pensées et toutes les affections de mon âme, jetant toute ma pensée dans le cœur du bon Jésus. » Ne sont-ce pas là des exercices de dévotion envers le Sacré-Cœur : y demeurer, se l'approprier, etc? La suite est plus claire encore en ce sens : « J'irai prier dans ce temple, dans ce Saint des Saints, près de cette arche du Testament, disant avec David : *J'ai trouvé mon cœur pour prier mon Dieu.* Moi aussi j'ai trouvé le cœur du Seigneur, mon roi, mon frère et mon ami, le bon Jésus. Et ne prierai-je pas? Oui, je prierai. Car son cœur est à moi, je ledis hardiment. «Suit la preuve. On conclut : « 11 est donc bien à moi. Et voici que j'ai un seul cœur avec Jésus... Ayant donc ainsi trouvé votre cœur, ô Jésus, et mon cœur, je vous prierai comme mon Dieu. Accueillez mes prières dans le sanctuaire où vous exaucez, ou plutôt tirez-moi moi-même tout entier en votre cœur. » La prière se poursuit belle et touchante pour que l'âme purifiée par Jésus puisse s'approcher de lui, demeurer toujours dans son cœur, voir et faire toujours sa volonté. Il faut encore citer textuellement la suite, car on ne trouvera pas mieux pour exprimer la dévotion : « Votre côté a été percé, c'est pour que, à l'abri de tous les orages du dehors, nous puissions demeurer en cette vigne. Pourquoi encore blessé? Pour que par la blessure visible nous voyions la blessure invisible de l'amour... Comment mieux montrer cet amour ardent, qu'en laissant blesser non seulement le corps, mais aussi le cœur? La blessure de la chair montre la blessure spirituelle. » Suit le texte *Vulnerasti cor meum,* avec un beau développement sur l'amour de l'Époux, qui finit ainsi : « Je t'aime à l'extrême, comme une fiancée d'amour chaste, comme une sœur; voilà pourquoi mon cœur a été blessé pour toi. » La conclusion est celle qu'il fallait attendre, celle de la dévotion au Sacré-Cœur : « Qui n'aimerait ce cœur ainsi blessé? Qui ne lui rendrait amour pour un tel amour? Qui n'embrasserait un Époux si chaste ?... Nous donc.... autant que possible, rendons amour pour amour; embrassons notre cher blessé..., et prions pour qu'il enlace du lien ùo son amour notre cœur dur encore et impénitent, pour qu'il le blesse d'une flèche d'amour. ›

Vilis mystica, c. m, *P. L.,* t. ci.xxxiv, col. 641-644. Ce texte nous donne bien la dévotion au Sacré-Cœur. Tout y est : le double objet dans l'unité du symbolisme, la fin, l'esprit et l'acte propre de la dévotion, plusieurs des exercices de la dévotion.

Dans la *Vigne mystique,* la dévotion existe; mais les exercices ne sont qu'indiqués. Dans les œuvres de sainte Mechtilde (t 1298) et de sainte Gertrude (f 1302), nous voyons la dévotion vivante, et, pour ainsi dire, en acte dans une foule d'exercices, rt dans les relations les plus familières avec Jésus. Mechtilde, sur l'invitation même de Jésus, entre pour y reposer dans le Sacré-Cœur. *Livre de la grâce spéciale,* trad, franç., l. Il, c. xvii, p. 183. Jésus lui donne son cœur en gage d'alliance éternelle, l. I, c. xx, p. 89; cf. l. II, c. xix, p. 187; elle lui parle comme à l'ami le plus tendre, et il lui semble qu'un jour le Maître lui prend « le cœur de son àine » et le presse contre le sien de sorte qu'ils ne font plus qu'un, l. III, c. xxvn, p. 273; un autre jour, il lui dit comment il faut demander à son Cœur tout ce dont on a besoin, « comme un enfant qui demande à son père tout ce qu'il désire. » L. IV, c. xxvm, p. 339. Elle lui parle; elle fait des conventions avec lui; elle Je salue le matin, le salue le soir, ün jour qu'elle craint d'avoir été négligente envers la sainte Vierge, Notre-Seigneur lui dit de venir désormais puiser dans son Cœur tout ce qu'elle désirera oifrir à Marie. L. I,c. xlvi, p. 159.

Dans ces relations intimes, sa dévotion au Sacré-Cœur grandissait sans cesse; « et presque à chaque fois que le Seigneur se montrait à elle, elle en recevait quelque cadeau. » L. II, c. xix, p. 187. Il se faisait lui-même son maître; admise un jour â reposer sur la poitrine de son bien-aimé, elle entendit dans les profondeurs du Cœur divin comme trois battements sonores. Il veut bien lui en expliquer le symbolisme. L. II, c. xx, p. 189. Bref, elle disait elle-même : « S'il fallait écrire tous les bienfaits que j'ai reçus du Cœur tout aimant de Dieu, il y faudrait un livre plus gros que celui de matines. » L. II, c. xix, p. 188. Voir *Sanctæ Mechlildis liber specialis graliæ,* Paris, 1877; trad, franç., *Les révélations de sainte Mechtilde,* Paris, 1878.

Avec sainte Gertrude, nous sommes davantage encore peut-être dans le monde des relations les plus intimes entre l'âme et le Sacré-Cœur, avec, de part et d'autre, des inventions exquises de l'amour le plus ingénieux et le plus délicat. Voir Cros, *Le cœur de sainte Gertrude.*

Le livre où sont consignées ces choses est vraiment le *Héraut de l'amour divin, Legatus divinæ pietatis,* ou, pour rendre autant qu'il est possible la nuance indéfinissable du mot *pietatis,* le *Héraut de la bonté aimante de Dieu.* Gertrude, comme dit son éditeur bénédictin, « semble constituée la prophétesse del'amour divin pour les derniers temps. » *Révélations de sainte Gertrude,* Paris, 1878, préfacé, p. xv. Et cet amour divin se personnifie pour elle dans le Sacré-Cœur. Elle eut « pour mission de révéler le rôle et l'action du Cœur divin dans l'économie de la gloire divine et de la sanctification des âmes ». Et il faut dire, proportions gardées, la même chose de sainte Mechtilde. On ne peut les comparer, à cet égard,qu'à la B. Marguerite-Marie. Voici comment l'éditeur bénédictin résume les manifestations du Sacré-Cœur à Gertrude; le résumé conviendrait presque textuellement à sainte Mechtilde : « Tantôt le Cœur divin lui apparaît comme un trésor où sont renf. rinées toutes les richesses; tantôtc'est unelyre touchée par l'Esprit-Saint, aux sons de laquelle se réjouissent L très sainte Trinité et toute la cour céleste. Puis c'est une source abondante dont le courant va porter le rafraîchissement aux âmes du purgatoire, les grâces fortifiantes aux âmes qui militent sur la terre et ces torrents de délices où s'enivrent les élus de la Jérusalem céleste. C'est un encensoir d'or d'où s'élèvent autant de divers parfums d'encens qu'il y a de races d'hommes pour lesquelles le Sauveur a soullertla mort delà croix. Une autre fois, c'est un autel sur lequel les fidèles déposent leurs offrandes, les élus leurs hommages, les anges leurs respects, et le prêtre éternel s'immole lui-même. C'est une lampe suspendue entre ciel et terre ; c'est une coupe où s'abreuvent les saints, mais non les anges, qui néanmoins en reçoivent des délices. En lui la prière du Seigneur, le *Pater noster,* a été conçu et élaboré...; par lui est suppléé tout ce que nous avons négligé de rendre d'hommages dus à Dieu, à la sainte Vierge et aux saints. Pour remplir toutes nos obligations, le Cœur divin se fait notre serviteur, notre gage; en lui seul nos œuvres reçoivent cette perfection, cette noblesse qui les rend agréables aux yeux de la majesté divine; par lui seul découlent et passent toutes les grâces qui peuvent descendre sur la terre. A la fin, c'est la demeure suave, le sanctuaire sacré qui s'ouvre aux âmes à leur départ de ce monde pour les y conserver dans d'ineffables délices pour l'éternité. » *Loc. cit.,* p. xvii, xviii. Voir la *Table des personnes et des choses,* au mot Cœur.

Mechtilde et Gertrude ont-elles bien en vue le cœur de chair? Oui, sans nul doute. Mais il est comme sublimé dans le symbolisme de l'amour, il se perd, pour ainsi dire, dans le rayonnement lumineux de la personne de Jésus. Dans la *Vigne mystique,* la dévotion s'attache encore à la plaie du côté. Ici, elle va au Cœur par tous les chemins; et elle le trouve toujours vivant et glorieux. C'est même ce rayonnement de gloire et de joie qui me parait difl'érencier, pour une bonne part, la dévotion telle qu'elle apparaît chez Gertrude ou Mechtilde, d'avec la dévotion telle qu'elle nous est présentée dans Marguerite-Marie. Non pas qu'il n'apparaisse aussi glorieux et rayonnant chez celle-ci ; mais l'idée de l'amour qui n'est pas aimé, de l'amour qui a tant souffert, s'il ne souffre plus, assombrit presque toujours le ciel de la voyante de Paray; à Helfla, nous sommes presque toujours sous un ciel rayonnant de joie et de gloire : le Sacré-Cœur s'y montre aimant et glorieux, nous l'y voyons délicieusement aimé, le culte du Sacré-Cœur y respire, de part et d'autre, la joie de l'amour heureux. On a remarqué que cette vue du Christ glorieux et triomphant est celle où se complaît l'art du xiii' siècle ; la croix même y est un trône.

Je n'ai rien dit encore de la vision célèbre où Gertrude eut comme l'intuition des destinées futures de la dévotion au Sacré-Cœur. Cette vision mérite une attention spéciale. Elle fait époque dans l'histoire de la dévotion, en dehors et à côté du développement qu'elle a dans la vie de nos deux saintes. Elle eut lieu, comme plus tard la première grande vision de Marguerite-Marie, <n la fête de saint Jean l'évangéliste, aux matines. « Comme elle était, selon sa coutume, tout entière â sa dévotion, le disciple que Jésus aimait si bien, et qui pour cela doit être aimé de tous, lui apparut la comblant de mille marques d'amitié... Celle-ci lui dit : « Et quelle grâce « pourrai-je obtenir, moi chétive, en votre très douce fête? » H répondit : « Viens avec moi; tu es l'élue de mon Sei- « gneur; reposons ensemble sur le doux sein du Seigneur, « dans lequel sont cachés les trésors de toute béatitude. · Et, la prenant avec lui, il la conduisit auprès de notre tendre Sauveur, la plaça à droite (on *mettait souvent la plaie au côté droit),* et se retira pour se placer à gauche. Et comme ils reposaient ainsi tous deux avec suavité au sein du Seigneur Jésus, le bienheureux Jean, touchant du doigt avec une respectueuse tendresse la poitrine du Seigneur, dit : « Voici le Saint des Saints, « qui attire à soi tout le bien du ciel et de la terre. » L. IV, c. iv, t. n, p. 26.

Saint Jean lui explique ensuite pourquoi il l'a mise à droite, du côté de la plaie, tandis que lui a pris la gauche : « Devenu un même esprit avec Dieu, je peux

pénétrer subtilement où la chair ne saurait atteindre. J'ai donc choisi le côté fermé. Mais toi, vivant de la vie terrestre, tu ne pourrais comme moi pénétrer à l'intérieur..., je t'ai donc placée à l'ouverture du Cœurdivin, afin que tu puisses en tirer plus aisément la douceur et la consolation que, dans son bouillonnement perpétuel, l'amour divin répand avec impétuosité sur tous ceux qui le désirent. » *Loc. cit.,* p. 27. Pouvait-on mieux représenter et la nécessité d'un objet sensible pour notre dévotion, et le rapport de la dévotion au Sacré-Cœur avec la vue du côté percé? Mais ce n'est que la première partie de la scène : « Comme elle éprouvait une jouissance ineffable aux pulsations très saintes, qui faisaient battre le Cœur divin sans interruption, elle dit à saint Jean : « Est-ce que vous n'avez « pas, bien-aimé de Dieu, senti le charme de ces suaves « pulsations, qui ont pour moi en ce moment tant de dou- « ceur, lorsque vous reposiez à la cène sur ce sein béni ? » 1l répondit : « J'avoue que je l'ai senti et ressenti, et « la suavité en a pénétré mon âme, ainsi que le doux « hydromel imprègne de sa douceur une bouchée de « pain frais ; déplus, mon âme en a été aussi échauffée que « le devient une chaudière bouillante, au-dessus d'un « feu ardent. » *Loc. cit.,* p. 27. C'est la seconde phase de la grande manifestation. Le divin Cœur bat d'amour, el l'âme qui entend ce battement en est toute ravie à la fois et tout échauffée. De plus, la dévotion est rattachée au passé dans la dévotion même de l'évangéliste de l'amour qui, suivant la parole liturgique, « but à la source sacrée du Cœur divin les Ilots jaillissants de l'Evangile. » La troisième phase de la scène regarde surtout l'avenir. « Elle reprit : « Pourquoi donc avez- « vous gardé lâ-dessus un silence si absolu que vous e n'avez jamais rien écrit, si peu que ce fût, qui le donnât « â entendre, au moins pour le profit de nos âmes? » Il répondit : « Ma mission était de présenter à l'Église « dans son premier âge, sur le Verbe increéde Dieu le « Père, une simple parole, qui suffirait jusqu'à la fin du « monde à satisfaire l'intelligence de la race humaine « tout entière, sans toutefois que personne parvlntjamais « à la pleinement comprendre. Quant â ce qu'expriment « de douceur ces pulsations, il est réservé aux derniers « temps de le faire connaître, afin que le monde, engourdi « par l'âge, reprenne dans l'amourdivin quelque chaleur, « en entendant ces mystères. » *Loc. cit.,* p. 28. N'est-ce pas que toute la dévotion au Sacré-Cœur est là, dans sa substance et dans son histoire? Cette page seule suffirait â mettre Gertrude tout près de Marguerite-Marie : elle n'a pas été choisie pour être l'apôtre du Sacré-Cœur, mais elle en a été, en même temps que l'amante radieuse, le poète exquis et le prophète.

4° *xill'-xvi' siècle. Propagation du culte ; les ànies privilégiées; pratiques et faveurs.* — La *Vigne mystique,* sainte Mechtilde et sainte Gertrude, résument, on peut dire, la dévotion au Sacré-Cœur, telle qu'on la connut et la pratiqua au moyen âge. Cela nous dispense soit de recueillir les textes où il est question du Sacré-Cœur, soit de rappeler les noms des âmes privilégiées qui furent, durantcette période, en communications intimes avec le Cœur de Jésus. On a déjà des listes nombreuses, et tous les jours il s'y ajoute ici des textes, là des noms. Voir Baruteil, *Liste chronologique, op. cit.,* p. 13-17; et commencement du culte privé, p. 69-94; Galliffet, Addition au livre II, a. 1, 2; Nilles. l. 1, part. Ill, c. I.

Du xiil« au XVI· siècle le culte se propage; on ne voit pas qu'il se développe en lui-même. Le plus souvent il se rattache à la plaie du cœur; çà el là il va au cœur indépendamment de la plaie, le cœur étant regardé comme organe de vie affective et symbole d'amour. Les faveurs faites aux privilégiés sont : d'être admis à coller ses lèvres sur la plaie du côté pour y puiser l'amour et les richesses du Cœur; de pénétrer dans ce Cœur pour s'y reposer comme dans une oasis, ou pour s'y promener comme dans un beau jardin; de s'y plonger comme dans une fournaise d'amour et de pureté; d'être embrasés d'une étincelle partie de ce Cœur; parfois d'échanger son cœur avec celui de Jésus et de ne vivre en quelque sorte que par le Cœur divin; de pouvoir s'unir à lui pour louer Dieu, ou même de sentir que nous pouvons l'offrir au Père céleste comme notre bien propre, etc.

Le symbolisme, on le voit, occupe une grande place dans ces faveurs et visions; il va toujours à montrer combien Jésus nous a aimés, comment nous pouvons et devons l'aimer en retour. Un mot de Jésus à sainte Catherine de Sienne résume bien l'idée dominante de fa dévotion. Elle lui demandait pourquoi il avait voulu que son côté fût ouvert. « Je voulais surtout, lui répondit Jésus, révéler aux hommes le secret de mon Cœur, afin qu'ils comprissent que mon amour est plus grand que les signes extérieurs que j'en donne. Car mes souffrances ont eu un terme; mon amour n'en a pas. » Cité par Baruteil, p. 87.

5° *XVI· siècle. Nouvelle phase : la dévotion au Sacré-Cœur comme dévotion ascétique; Louis de Blois et Lansperge.* — Il semble que dans la seconde moitié du xv· siècle et dans la première du xvi·, la dévotion fasse un pas nouveau. On pourrait peut-être chercher des traces de ce progrès chez Denys le chartreux (j- 4471), ou chez Pierre Dorland (-j- 1507). Voir dom Boutrais, *Vn précurseur,* p. 483-184. Mais je les vois surtout chez le dévot Louis de Blois *(Blosius),* bénédictin, abbé de Lessies.en Hainaut (f 1566), et chez le pieux Lansperge, de la chartreuse de Cologne (j-1539). Ici la dévotion au Sacré-Cœur n'est plus seulement affaire de relations personnelles enlre Jésus et l'âme; elle s'objective, en quelque sorte: c'est une dévotion que l'on propose avec exercices déterminés, dont on préconise la valeur,dont on conseille la pratique. La dévotion au Sacré-Cœur, ou du moins certains exercices de cette dévotion, passe, pour ainsi dire, du domaine de la mystique dans celui de l'ascétique chrétienne. Louis de Blois nous conseille de nous réfugier dans le Cœur de Jésus par la plaie ouverte de son côté dans les tentations, les misères et les afflictions de la vie pour y trouver force et miséricorde et y puiser la consolation et la joie. *Margaritum spiritale,* c. xtx, *Opera,* in-fol., Anvers, 1632, p. 505-507. Il recommande « d'offrir nos bonnes œuvres au très doux et très sacré Cœur de Jésus-Christ, afin qu'il les purifie et les perfectionne ». *Conclave animæ fidelis,* part. I, *Spéculum spirituale,* c. vu, § 4, n. 4, *loc. cit.,* p. 568. Il a pour cet usage une formule très belle : « Je vous offre, ô Père céleste, l'amour embrasé et les désirs ardents du Cœur de Jésus votre Fils bien-aimé pour suppléer à l'aridité et à la froideur de mon chétif cœur. » *Conclave,* part. IV, *Scriniolum spirituale,* §5, *loc. cit.,* p. 641. Il a pour saluer le cœur divin des mots d'une tendresse exquise : s Salut, cœur très aimant, très bon, très doux *{mellitissimum),* blessé pour moi. Salut, trésor *(gazophylacium),* incomparable de tout bien et de toute béatitude. De grâce (eia), soyez pour moi un agréable abri *(umbraculum)* à la mort et après la mort, ma demeure éternelle. » *Institutio spiritualis,* Appendix in, endologia 6, p. 341. Il nous recommande de nous approprier les intentions du Sacré-Cœur, et d'offrir toutes nos prières, actions et peines en union avec lui, pour la gloire de Dieu et le salut de son Église. *Institutio spiritualis,* c. ix. p. 318. Voir les textes et les indications bibliographiques dans Galliffet, I. Ill, c. Ill, et dans Nilles, I. I, part. Ill, c. I, § I, p. 424-425. C'est la pratique que *l'apostolat de la prière* devait vulgariser, un jour, à travers le monde.

Lansperge indique des exercices tout semblables. Il a des modèles admirables de prières et d'affections au Sacré-Cœur. Le premier, peut-être, il a parlé d'images â en avoir. Pour le détail, je renvoie à dom Boutrais. Mais comment ne pas citer au moins quelques lignes

pour faire voir avec quelle insinuante piété il recommande sa chère dévotion, laquelle est pour lui la dévotion à Jésus 4 débordant d'amour et de miséricorde », et cherche un stimulant dans l'image sensible du cœur. « Appliquez-vous à honorer le cœur très tendre (piissimi) de Jésus ; ayez la dévotion de le saluer souvent : baisez-le, entrez-y d'esprit. Par lui faites vos demandes et offrez vos exercices, il est le trésor de toutes les grâces, la porte par où nous allons à Dieu et Dieu vient à nous. Ayez donc une image du Cœur divin *(dominici Cordis),* ou des cinq plaies, ou de Jésus sanglant et tout blessé; mettez-la en quelque lieu où vous passez souvent, pour qu'elle vous rappelle votre pratique et votre exercice d'amour envers Dieu... A cette vue....élevez votre cœur vers Dieu, et d'esprit seulement, sans bruit de paroles, ou aussi de bouche, si cela vous aide, criez vers lui, désirant que voire cœur soit purifié et que votre volonté s'unisse au Cœur du Christ el à son divin bon plaisir. Vous pourriez aussi, si la dévotion vous y pousse, baiser cette image, j'entends du Cœurde Jésus, comme, si c'était le vrai el divin Cœur de Jésus que vous presseriez de vos lèvres, avec le désir d'y imprimer votre cœur, d'y plonger votre esprit et de vous y absorber; avec le sentiment d'attirer de son Cœur gracieux dans le vôtre, son esprit, ses grâces et ses vertus, tout ce qu'il contient, dans son immensité, de salutaire pour vous; car le Cœur de Jésus déborde de tout cela. Il est donc utile et très pieux d'honorer dévotement le Cœur du Seigneur Jésus. Ayez-y recours en toute nécessité, puisez-y consolation et secours de toute sorte. Que tous les cœurs vous abandonnent et vous trompent, soyez sans crainte, ce Cœur très fidèle ne vous décevra ni ne vous délaissera. » *Exercitium ad piissimum fidelissimumque cor Jesu,* dans *Pharetra divini amoris,* in-12, Paris, 1576, sans pagination. Suit une prière au Cœur de Jésus. *L'exercilium ad quinque vulnera Christi* contient une 5' prière ad cor. Lansperge indique encore deux autres manières d'honouer les cinq plaies, dont la cinquième est toujours la plaie du cœur, *vulnus cordis Jesu.*

A ces conseils il faut joindre, ne fût-ce que comme échantillon, quelques extraits des pieuses aspirations qu'il nous propose : « O Jésus tout aimable, quand m'ôterez-vous mon cœur si vil et me donnerez-vous votre Cœur? Quand mon cœur sera-t-il embaumé de l'odeur de vos vertus, tout enllammé de l'amour des choses célestes! Ah! très doux Jésus, enfermez mon cœur dans votre Cœur; demeurez-y tout seul, soyez-en le seul maître; de la noblesse de votre Cœur que mon cœur soit ennobli et embelli... Imprimez, de grâce, en mon cœur toutes les blessures de votre Cœur blessé,pour que j'y lise sans cesse l'amour immense de votre Cœur pour moi et ses vives douleurs, » etc. Recueilli dans *Thesaurus Patrum,* Paris, 1823, t. lit, p. 156.

Je ne pense pas qu'il y ail, maintenant encore, rien de plus pieux en l'honneurdu Sacré-Cœur, rien déplus pénétrant que ces prières et ces aspirations de Lansperge. Ce sont vraiment des flèches d'amour.

6° *xvi· et xvn* siècles, üéveloppenient du culte privé. Etude ascétique du Sacré-Cœur; prières el pratiques; livres et images. Saint François de Sales et la Visitation; saints et ascètes de la Compagnie de Jésus. Les mystiques, et les âmes pieuses; Marguerite-Marie préparée.* — Avec Lansperge et Louis de Blois, la dévotion était entrée dans l'ascétisme. Elle s'y développa lapidement. Il n'y a dans les *Exercices* de saint Ignace aucune mention explicite du Sacré-Cœur; mais on peut dire qu'ils y orientent les âmes par la façon humaine de leur présenter Jésus, qui appelle leur dévouement et leur amour; par l'étude attentive et amoureuse de Jésus dans sa vie et dans sa mort; par le ressort qui met tout en jeu, l'amour passionné pour Jésus répondant â l'amour de Jésus pour nous. A chaque instant, nous y sommes tout près du Sacré-Cœur et comme sous sa chaude influence ; la prière *Anima Christi(qm* n'est pas de saint Ignace, elle est, parait-il, de Jean XXII, mais qui est si souvent recommandée dans les *Exercices)* ne contient pas le mot *cœur,* mais elle est pleine de la chose; la demande, si souvent, si instamment répétée, « de connaître Jésus intimement, afin de l'aimer davantage, et de le suivre toujours mieux, » est une demande de dévotion au Sacré-Cœur; la conformité de vie et l'union de cœur avec Jésus, qui sont l'âme des *Exercices,* préparent le retraitant à entrer en commerce intime avec le Sacré-Cœur, dès que ce Sacré-Cœur lui sera découvert. Nous avons de saint François de Borgia une admirable invocation à la plaie du côté; le Cœur de Jésus n'y est pas nommé, mais il n'y manque que le mot. Voir Letierce, *Étude sur le Sacré-Cœur,* 1.1, p. 47. Le B. Canisius est plus explicite.il écrit dans son *Mémorial :* « Vous m'avez entr'ouvert votre cœur adorable, et vous m'avez permis d'y plonger mon regard; vous m'avez invité à puiser en vous les eaux du salut, ordonné de boire à vos fontaines sacrées. Comme je désirais avec ardeur être inondé des flots d'amour, d'espérance et de loi que j'en voyais jaillir!... Enfin, approchant mes lèvres brûlantes de votre cœur très doux, j'osai me désaltérera cette source divine. » D'après Letierce, *loc. cit.,* p. 50. Il priait souvent le Sacré-Cœur et il nous reste de lui de belles prières à « ce cœur très doux et très aimant de Jésus-Christ, son très fidèle ami »; il engageait ses frères à lui donner leur cœur, comme il nous a le premier donné le sien; à rendre grâces avec lui et par lui, à s'y réfugier dans les difficultés. *Loc. cit.,* p. 51. Saint Louis de Gonzague,d'après ce qu'en dit sainte Madeleine de Pazzi, « décochait sans cesse des llèches d'amour au Cœur du Verbe. » Voir Croiset, *loc. cit.,* II· partie, c. tv, g 6, p. 141. Nottsavons de saint Alphonse Rodriguez des notes personnelles,où il explique c comment l'âme habite dans le Cœur de Jésus par la terveur de sa contemplation, et comment Jésus, cédant à l'amour qu'il lui porte, l'introduit dans son cœur ». La page est pleine du Sacré-Cœur. Voir Letierce, *loc. cit.,* p. 52. Les ascètes de la Compagnie adressent fréquemment l'âme au Sacré-Cœur pour y lire ses vertus et son amour, pour y puiser la connaissance et l'amour de Dieu, pour s'y cacher et y converser intimement avec Jésus. Voir dans Letierce, *loc. cit.,* p. 54-64, les textes d'Alvarez de Paz, du V. Louis du Pont, de Saint-Jure, de Nouc-t. En les groupant, on aurait tout un traité de la dévotion au Sacré-Cœur, théorie et pratique.

Ce traité fut écrit, en Hongrie, par le P. Mathias Hajnal ('I4644), et en Pologne par le P. Gaspar Druzbicki (-j-1662). Le P. Hajnal publiait, en 1629, à Vienne, *Le livre des amants du Sacré-Cœur de Jésus,* avec gravures accompagnées d'explications et de prières. L'ouvrage était écrit en hongrois; on y voyait partout l'image du Cœur environné de llarnmes; il contenait une suite de « méditations sur le Sacré-Cœur de Jésus » avec prières dignes de sainte Gertrude ou de la B. Marguerite-Marie. Voir Letierce, *loc. cit.,* p. 70.

L'opusculedu P. Druzbicki est intitulé : *Meta cordium, cor Jesu.* Les exercices y tiennent plus de place que la théorie; mais l'idée de la dévotion est nettement indiquée dès la préface : « Les exercices que je place entre vos mains et sous vos yeux s'adressent particulièrement au cœur matériel de Jésus, mais en tant que le cœur de chair est vivifié par sa très sainte âme, reçoit les impulsions du cœur spirituel auquel il est uni, et subsiste personnellement dans le Verbe divin, » etc. Voir Letierce, *loc. cil.,* p. 66. Pour avoir la théorie complète, il ne restait qu'à dégager le symbolisme du cœur de chair; ce symbolisme, d'ailleurs, est l'âme de tout le petit traité et de tous les exercices qu'il nous donne.

En même temps qu'ils aimaient à parler du Sacré-

Cœur, les jésuites aimaient à en représenter l'image sur leurs livres. Ce n'est pas une image du Sacré-Cœur comme tel; mais c'est, avec le monogramme JUS, une image des cinq plaies concentrées, pour ainsi dire, dans la représentation du cœur percé de trois clous. Voir Grimoüard de Saint-Laurent, *Les images du Sacré-Cœur,* Paris, 1880; Letierce, *lac. cil.,* t. il, p. 505-516.

Ainsi les jésuites répandaient, pour leur part, par le livre et par l'image, le culte du Sacré-Cœur ; ils se préparaient eux-mémes à la mission que Jésus devait leur confier un jour. Mais rien n'indique qu'ils en aient eu conscience.

Beaucoup plus nettes sont les intuitions de saint François de Sales et des visitandines.

Saint Francois de Sales n'a, que je sache, rien d'explicite sur le Sacré-Cœur dans ses traités ascétiques. Mais il avait grande dévotion au divin Cœur, et nous en avons dans ses lettres maint témoignage exquis. Voir Nilles, l. I, part. I, c. i, § 2, p. 16; part. Ill, c. r, § 1, p. 437. Mais en cela il n'a rien qui lui soit personnel, sauf sa manière et son style.

Il suffit donc de citer quelques lignes. Il écrit â sainte Chantal, vers Noël : « Vous êtes bien... auprès de ceste creche sacrée... Son petit cœur pentelant d'amour pour nous devroit bien enflammer le nostre. Mais voyez combien amoureusement il a escrit votre nom dans le fond de son divin cœur, qui palpite là sur la paille pour la passion affectueuse qu'il a de votre avancement : et ne jette pas un seul soupir devant son Père, auquel vous n'ayez part, ni un seul trait d'esprit que pour vostre bonheur. L'aymant attire le fer, l'ambre attire la paille et le foin : ou que nous soyons fer par dureté, ou que nous soyons paille par imbécilité, nous nous devons joindre à ce souverain petit poupon qui est un vrai tire-cœur. » *Épistre» spirituelles,* l. VII, épistre vi, *Œuvres,* Paris, 1637, t. l, p. 631. Et la veille de Sainte-Catherine de Sienne : « Que ne nous arrive-t-il comme à ceste benite saincte... que le Sauveur nous ostast notre cœur et mist le sien en lieu du nostre. Mais n'aura-t-il pas plus tost fait de rendre le nostre tout sien?... O! qu'il le fasse, ce doux Jésus, je l'en conjure par le sien propre, et par l'amour qu'il y enferme, qui est l'amour des amours, » etc. *Lac. cil.,* épistre LX11, p. 362.

Là où il a une place à part, c'est en ce qui regarde la mission et l'esprit de la Visitation. On dirait qu'il a vu d'avance les relations de la congrégation avec le Sacré-Cœur. Mor Bougaud a recueilli (il est vrai, en les arrangeant un peu) nombre de textes intéressants à ce sujet. « Ne voulez-vous pas, disait-il à ses religieuses, être filles adoratrices et servantes du Cœur amoureux de ce divin Sauveur?» *Abrégé de l'esprit intérieur des religieuses de la Visitation,* recueilli par Ma» de Maupas, Rouen, 1644, c. vt, p. 34. Cf. Bougaud, c. vin, p. 181. Et une autre fois : « Les religieuses de la Visitation qui seront si heureuses que de bien observer leurs régies pourront véritablement porter le nom de filles évangéliques, établies en ce dernier siècle pour être les imitatrices du Cœur de Jésus dans la douceur et l'humilité, base et fondement de leur ordre, qui leur donnera la grâce incomparable de porter le nom de filles du Sacré-Cœur de Jésus. » Cité par les contemporaines, l ie *et œuvres,* t. i, p. 229; 2® édit., p. 258. Enfin voici ce qu'il écrivait à sainte Chantal le 10 juin 1611, c'était le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement, jour destiné à la future fête du Sacré-Cœur. « Dieu m'a donné ceste nuict la pensée que nostre maison de la Visitation est par sa grace assez noble et assez considérable pour avoir ses armes, son blason, sa devise et son cri d'armes. J'ai donc pensé, ma chère Mère, si vous en estes d'accord, qu'il nous faut prendre pour armes, un unique cœur percé de deux flèches, enfermé dans une couronne d'épines; ce pauvre cœur servant dans l'enclavure à une croix qui le surmontera, et sera gravé des noms sacrés de Jésus et de Marie. Ma fille, je vous dirai à nostre première vue mille petites pensées qui me sont venues à ce sujet; car vraiment nostre petite congrégation est un ouvrage du Cœur de Jésus et de Marie. Le Sauveur mourant nousa enfantés par l'ouverture de son Sacré-Cœur. » Cité par Bougaud, *op. cit.,* . 181.

On sait qu'ainsi fut fait. La Visitation était comme consacrée d'avance au Sacré-Cœur.

il semble que les visitandines eussent conscience de leur mission longtemps avant Marguerite-Marie. Dans le livre dit des *Petites méditations,* souvent attribué à sainte Chantal, la Mère L'Huiliier, qui en est l'auteur, c>. Letierce, t. I, p. 27, écrivait ce qui suit: « Notredoux Sauveur... nous oblige spécialement nous autres de la Visitation par le don et faveur qu'il a fait à nostre ordre de son Cœur ou, pour mieux dire, des vertus qui y resident, puisqu'il a fondé nostre très aymable institut sur ces deux principes : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur.* C'est le partage qui nous est escheu de tous ses thrésors... Si que nous pouvons avoir cette satisfaction, si nous apprenons et pratiquons bien la leçon que cet amoureux Sauveur nous donne, que nous aurons l'honneur de porter le titre de filles du Cœur de Jésus. » Suit ce cri de reconnaissance : « Cela est bien doux, ô ma chère âme, que ce débonnaire Jésus nous ait choisies pour nous faire les filles de son Cœur. Pourquoi, ô mon Sauveur, n'en avez-vous point favorisé quelqu'autre en vostre Église? Qu'avons-nous tait à vostre bonté de nous avoir destiné ce thrésor de toute éternité en ces derniers siècles. » *Exercices spirituels pour les dix jours de la solitude, selon l'esprit du IL François de Sales, tirés pour la plupart de sesescrils,* s. d. n. 1., *viip méditation, De l'amour que Jésus-Christ nous porte,* considération 4®. Cf. Bougaud, *op. cit.,* . vm, p. 188, qui d'ailleurs se trompe sur l'attribution, p. 187. La Mère L'Huiliier mourut en 1655.

On relève dans les Annales de la Visitation le nom de plusieurs religieuses favorisées de grâces insignes du Sacré-Cœur. Voir Bougaud,op. *cit.,* c. vitl, p. 190sq. ; Letierce, 1.1, p.28sq.Maisilyaplusquecela.LaMére Anne-Marguerite Clément, morte à Melun, le 3 janvier 1661, eut comme sainte Catherine de Sienne, l'impression que Jésus lui ôtait son cœur et mettait le sien à la place. Ravie en extase, elle vit... saint François de Sales faire son séjour dans le Sacré-Cœur de Jésus, et y recevoir l'inspiration de dresser un ordre qui n'aurait qu'un but, honorer le divin Cœur de Jésus. Fie de *la Vénérable Mère Anne-Marguerite Clément,* Paris, 1686, II» partie, c. xiv, p. 226, cité par les contemporaines, dans *Vie et œuvres, loc. cit.* Cf. Letierce, *Le Sacré-Cœur,* p. 96-102.

De tous côtés rayonnait le Sacré-Cœur. Pendant que les ascètes en parlaient, les mystiques en recevaient les communications intimes. En Espagne, c'est Marine d'Escobar (j-1633), qui voit« à travers la poitrine entrouverte le Cœur (de Jésus) embrasé d'amour pour ses créatures ». Elle ajoute: « Les clartés resplendissantes de ses divines flammes me disaient les ardeurs dont il est embrasé. C'était comme s'il m'avait dit: *Regarde, voilà l'amour, voilà le cœur que j'ai pour toi.* Et bientôt il me communiqua une étincelle *de* cet amour, et j'en étais embrasée. » Voir Letierce, *Élude,* t. i, p. 57. Ne croirait-on pas lire une page de la B. Marguerite-Marie ? A Vannes, meurt en 1671 une pauvre servante, vénérée encore aujourd'hui sous Je nom de « la bonne Armelle ». Elle vivait dans des relations intimes avec le Sacré-Cœur, y allant et venant comme chez elle, disant à sesamis: « Si vous voulez me trouver, ne me cherchez pas ailleurs que dans le cœur de mon divin amour. » Letierce, *Étude,* t. i, p. 74-77. En 1672, mourait au Canada une religieuse ursuline, la V. Marie de l'incarnation ; Bossuet l'a nommée la Thérèse du Nouveau-Monde,

et l'Église probablement ne tardera pas à l'élever sur les autels. Elle a raconté elle-même à son fils comment Dieu lui inspira, vers 1630, une pratique spéciale de dévotion au Sacré-Cœur. Un jour que Dieu semblait sourd à ses prières, elle entendit une voix intérieure qui lui disait: « Demande-moi par le Cœur de mon Fils. » Aussitôt « tout mon intérieur se trouva dans une communication intime avec cet adorable Cœur, en sorte que je ne pouvais plus parler au Père éternel que par lui ». Depuis elle fut toujours fidèle à cette pratique. « Voici, dit-elle, à peu près comme je m'y comporte, lorsque je suis libre, en parlant au Père éternel : C'est par le Cœur de mon Jésus, ma voie, ma vérité et ma vie, que je m'approche de vous, ô Père éternel. Par ce divin Cœur, je vous adore pour tous ceux qui ne vous adorent pas, » etc. Lettre du 16 septembre 1661. Dés 1649, elle écrivait à son fils : « Vivons en notre Jésus, que les approches de son Sacré-Cœur fassent découler dans les nôtres la vraie sainteté. » Voir Letierce, *loc. cit.*, t. 1, p. 79 sq. En Belgique, la mère Delelot est aussi très dévoie au Sacré-Cœur. B. Deslrée. *Une mystique inconnue duxvn· siècle,* Bruges, 1905.

Ainsi la dévotion au Sacré-Cœur est partout. Mais le culte public est dû au P. Eudes.

7° *Le P.* EWes(lC0l-1680). *Le culte public du Cœur de Jésus et de Marie.* — On regarde généralement la B. Marguerite-Marie, non pas comme la première dévoie du Sacré-Cœur, mais comme l'apôtre et l'évangéliste de la dévotion, choisie spécialement par Notre-Seigneur pour la propager et en obtenir la reconnaissance publique par l'Église. Comment concilier ce fait avec ce que nous savons maintenant du P. Eudes, de ses écrits et de son apostolat? Il y a là un problème intéressant sur lequel le R. P. Le Doré appelait l'attention dès 1870, par son ouvrage sur *Le P. Eudes, premier apûtre des SS. Cœurs de Jésus el de Marie,* Paris, 1870.

Né à Caen, en 1601, le P. Eudes eut dès l'enfance le plus tendre amour pour Notre-Seigneur et pour sa sainte mère; dans ses vingt ans de séjour à lOratoire, sa piété se nuança quelque peu d'après celle de Bertille et de Condren. Il lut aussi sainte Mechtilde et sainte Gertrude. Est-ce là qu'il puisa sa dévotion au Cœur de Marie et de Jésus? On ne sait rien de précis à ce sujet.

A partir de 1640 environ, nous le voyons tout dévoué au saint Co?urde Jésus et de Marie; il lui consacre les deux congrégations qu'il fonde, 1641 et 1643; il le leur donne comme écusson, sous l'inlluence, semble-t-il, du texte de saint François de Sales que nous avons cité. Voir Le Doré, *op. cit.,* p. 17. Il leur prescrit des exercices spéciaux en l'honneur de ce très saint Cœur, notamment la salutation célèbre: *Ave Cor sanctissimum..., Ave Cor amantissimum Jesu et Marine. Op. cit.,* p. 18. Dès 1646, il leur fait célébrer solennellement la fête du Saint-Cœur de Marie — on verra tout à l'heure que pour le P. Eudes, le Cœur de Marie ne va pas sans le Cœur de Jésus — d'abord le 20 octobre, qu'il consacrera plus tard au Cœur de Jésus, puis le 8 février, qui restera réservé au Cœur de Marie; il composa pour cette fête un office, qui est approuvé dès 1648 par quelques évêques. La fêle ne reste pas dans l'intérieur des communautés. En 1648, le P. Eudes la célèbre solennellement dans la cathédrale d'Autun. Le mouvement se propagea dans plusieurs diocèses, en Bourgogne notamment et en Normandie, sous l'inlluence du P. Eudes et de ses congrégations. Une sorte de tiers-ordre qu'il fonde vers 1650, les confréries du Saint-Cœur qu'il établit en maint endroit contribuent à répandre et à faire connaître la chère dévotion. Le livre se joint à la parole et à l'action. Dès 1648, le P. Eudes publie à Autun son ouvrage de *L i dévotion du très saint Cœur et du très saint Nom la B. Vierge Marie;* il le réédite à Caen, en 1650. En 1654, les eudistes, établissent dans leur collège de Lisieux une congrégation de la sainte Vierge, sous l'invocation de son saint Cœur, avec petit office, *Op.cit.,* p. 58. En 1655, ils inauguraient, dans leur séminaire de Coutances, la première église bâtie en l'honneur du *Cœur de Jésus et Marie,* ou, comme on disait plus souvent, du *Cœur de Marie. Op. cit.,* p. 60. La dévotion se répandit aussi à Paris, dans quelques groupes choisis, toujours sous l'inlluence et la parole ardente du P. Eudes. Malgré les obstacles de toute sorte et les calomnies, beaucoup d'évêques établirent la fête; le livre recevait des approbations, les églises se bâtissaient, les confréries se multipliaient, 1650-1668. *Op. cit.,* c. IV, v. Tout cela se faisait en dehors de Rome; mais Rome tolérait ces inilialives épiscopales. En 1668, on obtint une approbation du cardinal de Vendôme, légat *a latere.* Il est vrai que Rome, en 1669, refusait la sienne. *Op. cil.,* p. 117. Mais le culte n'en continuait pas moins de se répandre en France.

Il reçut, à partir de 1670, un développement *intérieur* considérable. Jusque-là, le P. Eudes n'avait proposé qu'une fête, n'avait composé qu'un office. Le Cœur de Jésus y était honoré *dans* et *avec* le Cœur de Marie, et l'office mentionnait souvent le Cœur de Jésus. A partir de 1660 environ, ces mentions du Cœur de Jésus tiennent moins de place, et l'office est plus exclusivement celui du Cœur de Marie. Le P. Eudes pensait dès lors à fêter à part et par un office spécial le Cœur de Jésus. En 1670, il publiait *La dévotion au Cœur adorable de Jésus,* avec, à la lin, messe et office propres. La même année, les évêques de Rennes, de Coutances, d'Evreux, approuvent messe et office, et permettent de célébrer la fête. Celle-ci fut d'abord placée au 31 août; mais à partir de 1672, elle fut fixée au 20 octobre. Les considérants de quelques-uns des actes épiscopaux sont fort intéressants : c'est la première fois que l'Église enseignante parle du Sacré-Cœur. L'évêque de Coutances, Msl de Loménie de Brienne, écrit dans sa lettre du 29 juillet 1670 : « Le Cœur adorable de notre rédempteur étant le premier objet de la dilection et complaisance du Père des miséricordes et étant réciproquement tout embrasé du saint amour vers ce Dieu de consolation, comme aussi étant tout enflammé de charité vers nous, tout brûlant du zèle de notre salut, tout plein de miséricorde vers les pécheurs, tout rempli de compassion vers les misérables, et le principe de toutes les gloires et félicités du ciel eide toutes les grâces et bénédictions de la terre, et une source inépuisable de toutes sortes de faveurs pour ceux qui l'honorent : tous les chrétiens doivent s'efïorcer de lui rendre toutes les vénérations et adorations possibles. » Le Doré, *op. cit.,* p. 129. L'évêque d'Évreux, Mor de Maupas du Tour, exprime des idées semblables, dans sa lettre du 8 octobre 1670 : « Le Cœur adorable de Notre-Seigneur étant une fournaise d'amour vers son Père et de charité vers nous, et une source d'une infinité de grâces et de faveurs au regard de tout le genre humain, tous les hommes, spécialement tous les chrétiens, ont des obligations infinies de l'honorer, louer et glorifier en toutes les manières possibles. » *Op. cit.,* p. 131. En 1671, l'archevêque de Rouen, les évêques de Bayeux et de Lisieux, l'ancien évêque de Rodez, Abelly, se joignaient aux trois autres pour approuver la fête et l'office. Enfin, le 29 juillet 1672,1e P. Eudes adressait aux six maisons de sa Société une circulaire imprimée pour leur enjoindre de célébrer désormais comme fête patronale, le 20 octobre, la solennité du Sacré-Cœur de Jésus. Elle commence ainsi : « C'est une grâce inexplicable que notre très aimable Sauveur nous a faite, de nous avoir donné dans notre congrégation le Cœur admirable de sa très sainte Mère; mais sa bonté qui est sans borne-., ne s'arrêtant pas là, a passé bien plus outre en nous donnant son propre Cœur, pour être, avec le Cœur de sa glorieuse Mère, le principe et la fin, le cœur et la vie de celte congrégation... Quoique jusqu'ici nous

n'ayons pas célébré une fête propre et particulière du Cœur adorable de Jésus, nous n'avons pourtant jamais eu intention de séparer deux choses que Dieu a unies si étroitement ensemble, comme sont le Cœur très auguste du Fils de Dieu et celui de sa bénite Mère. Au contraire, notre dessein a toujours été, dès le commencement de notre congrégation, de regarder et honorer ces deux Cœurs comme un même Cœur en unité d'esprit, de sentiment, de volonté et d'affection. » *Op. cil.,* p. 143.

Le pieux fondateur explique ensuite» comment la divine providence... a voulu faire marcher la fête du Cœur de la Mère avant la fête du Cœur de Jésus pour préparer les voies dans les cœurs des fidèles à la vénération de ce Cœur adorable », et comment « cette ardente dévotion des vrais enfants du Cœur de la Mère d'amour... l'a obligée d'obtenir de son Fils bien-aimê cette faveur très signalée qu'il fait â son Église, delui donner la fête de son Cœur royal, qui sera une nouvelle source d'une infinité de bénédictions, pour ceux qui se disposeront à la célébrer saintement ». *Op. cit.,* p. 144-145. Suit un beau développement sur l'excellence de la fête et sur l'excellence de son objet. » Quel cœur plus adorable, plus admirable et plus aimable que le Cœur de cet Homme-Dieu qui s'appelle Jésus? Quel honneur mérite ce Cœur divin qui a toujours rendu et rendra éternellement à Dieu *(tant)* de gloire et d'amour !... Quel zèle devons-nous avoir pour honorer ce Cœur auguste, qui est la source de notre salut, qui est l'origine de toutes les félicités du ciel et de la terre, qui est une lournaise immense d'amour vers nous et qui ne songe nuit et jour qu'à nous faire une infinité de biens, et qui enfin s'est rompu... de douleur pour nous en la croix ! » *Op. cit.,* p. 145. Conclusion : « Reconnaissons donc... la grâce infinie et la faveur incompréhensible dont notre bon Sauveur honore notre congrégation, de lui donner son très adorable Cœur avec le Cœur très aimable de sa sainte Mère. Ce sont deux trésors inestimables,qui comprennent une immensité de biens célestes et de richesses éternelles, dont il la rend dépositaire, pour ensuite la répandre par elle dans les cœurs des fidèles. » *Op. cit.,* p. 147. Marguerite-Marie ne sera guère plus explicite, quand elle parlera de la mission confiée à la Visitation et à la Compagnie de Jésus. Sur ce don du Sacré-Cœur à ses congrégations, voir encore le testament du P. Ludes écrit en 1671, art. 10, 11. *Op. cit.,* p. 130.

La fête que le P. Eudes promulguait ainsi fut adoptée par quelques congrégations religieuses, notamment, dès 1674, par les bénédictines du saint-sacrement; l'office composé par lui se répandit également, et c'est celui dont se servaient les visitandines dans plusieurs de leurs monastères jusqu'à l'approbation de la fête et d'un office propre par Clément XIII (1765).

La fête venait naturellement avec la confrérie. Or, le P. Eudes et les siens profitaient de toutes les occasions pour en établir. C'est ici que le pape intervient. Le P. Eudes obtint en 1674-1675 six brefs de Clément X en faveur de ces confréries. *Op. cit.,* p. 165 C'était une approbation, au moins indirecte, de la dévotion au Sacré-Cœur,et lespostulateurs qui viendront plus tard le feront remarquer.

Cependant le P. Eudes travaillait à son grand ouvrage où il devait mettre le meilleur de son âme, et résumer l'œuvre de toute sa vie. Moins d'un mois avant de mourir, il écrivait : « Aujourd'hui, 25 juillet 1680, Dieu m'a fait la grâce d'achever mon livre du *Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu.* » L'auteur mourut le 19 août suivant, et l'ouvrage ne parut qu'en 1682. C'est le premier traité de la dévotion au Sacré-Cœur. Non pas que la dévotion au Sacré-Cœur en fasse l'objet principal. Comme l'indique le titre, il y est question surtout du Cœur de Marie. Mais, des douze livres qui le composent, le douzième est tout consacré au Cœur de Jésus. Il est divisé en vingt chapitres, et comprend environ 100 pages in-4° sur 700 environ. En joignant à ce livre les notions générales données au livre premier, on a, comme dit le P. Le Doré, « un excellent traité de la dévotion au Sacré-Cœur du Fils de Dieu. » *Op. cil.,* p. 234.

On voit que pour le P. Eudes, la dévotion au Cœur adorable de Jésus s'épanouit, pour ainsi dire, sur la dévotion au Cœur admirable de Marie; elle s'en est dégagée peu à peu. Dès les débuts, elle y était, mais un peu, suivant la pensée du P. Le Doré, comme le précieux sang dans le calice; elle y était, mais dans l'unité morale, dans l'unité d'amour, dans la conformité de vie et d'affection, entre le Cœur du Fils et celui de la Mère. C'est ce Cœur moral, si je puis dire, que le P. Eudes a surtout en vue : le Cœur de Jésus et le Cœur de Marie ne font pour lui qu'un seul cœur. Aussi, dit-il, *le Cœur* de Jésus et de Marie, et non *les Cœurs.* Il a été amené cependant à s'occuper distinctement des deux cœurs. Alors il a vraiment en vue le cœur de chair, non pas en lui-même et pour lui-même, mais comme symbole ; symbole et foyer d'amour pour Dieu autant que d'amour pour les hommes, symbole et foyer de toute la vie intime du Christ.

La dévotion, telle que l'entend le P. Eudes, fond et confond dans l'ampleur de son objet plus de choses que n'en comprend celle de la B. Marguerite-Marie : son objet est moins précis, moins saisissable. C'est une des raisons qui devaient l'empêcher de devenir populaire : la phraséologie de l'auteur et tout un langage qui se ressent des *précieuses* y contribuent aussi.

Mais le P. Eudes a préparé le terrain; il a créé une agitation, un mouvement d'opinion dans le sens de la dévotion, il en a été le premier théologien et le premier chantre liturgique; les confréries qu'il a établies ont aidé à en établir d'autres ; enfin il a obtenu et propagé la fête, il a été, comme dit le décret du 6 janvier 1904, qui introduit sa cause et le déclare Vénérable, *auctor liturgies cullus SS. Cordium Jesu et Mariæ.* Le culte, tel qu'il s'est propagé dans le monde, tel qu'il est approuvé par l'Église universelle, est celui qui fut révélé à Marguerite-Marie; et, pour conclure avec le P. Le Doré, « la B. Marguerite-Marie est, par excellence, l'apôlre du Sacré-Cœur de Jésus. C'est pour être celui du Cœur de Marie que le P. Eudes a été choisi avant tout ; mais il serait injuste de refuser à l'ardent missionnaire la gloire d'avoir servi de puissant auxiliaire et de digne précurseur à la Bienheureuse visitandine. » *Op. cit.,* p. 186. Voir, outre le P. Le Doré dont le livre est si riche de renseignements précieux, Baruteil, *loc. cil.,* p. 98-108 ; Letierce, *Étude,* t. i, p. 105-114; Nilles, passim, voir la table au mot *Eudes;* Nilles donne, l. Ill, part. I, c. i, § 1, p. 11 ; § 2, p. 48, 148, les messes et les offices composés par le P. Eudes.

II. LA B. MABGDBBITE-MARIB (1647-1690). — 1« *État de la dévotion au moment où Noire-Seigneur se révéla à la B. Marguerite-Marie. Quelques contemporains.* — La dévotion au Sacré-Cœur existait donc avant la B. Marguerite-Marie. Avant de se révéler à elle, Jésus avait découvert son cœur à des âmes de choix et leur en avait montré les richesses. La piété chrétienne, en méditant sur la plaie mystérieuse du côté, y avait vu le cœur blessé ; vu toutes les grâces en sortir avec l'eau et le sang; vu le refuge qu'il offrait à l'âme coupable ou harassée, et les trésors qu'il renfermait; vu la blessure d'amour dans la plaie matérielle; vu enfin le Cœur divin tout aimable et tout aimant, symbole expressif d'amour, résumé vivant des vertus et de la vie du Christ. L'objet du culte était donné. *Le culte lui-méme existait avec la plupart des pratiques. Les ascètes étaient venus apres les mystiques : ils avaient, sinon organis la dévotion, au moins indiqué les divers éléments qui devaient en faire le fond, marqué les divers exercices

qui lui convenaient. Le P. Eudes enfin avait présenté le Sacré-Cœur aux foules, d'abord dans et à travers le Cœur de Marie, puis dans une fête spéciale du Cœur adorable, de sorte que, ici comme ailleurs, on allait naturellement de Marie à Jésus.

Le culte existait donc, très net pour quelques âmes privilégiées qui en vivaient, mais un peu confus, tel qu'il se présentait aux foules dans les livres et dans la prédication du P. Eudes et de ses disciples, mélé aussi d'éléments caducs, qui ne pouvaient entrer dans le mouvement de la piété chrétienne. Ce mouvement même était peu étendu; il ne se dessinait pas d'une manière précise, et il est probable qu'il ne se fut guère répandu dans l'Église, après la disparition de celui qui l'avait produit, si Jésus n'était intervenu pour le ranimer, l'orienter, lui donner son caractère de dévotion viable, à la fois large et précise; précise dans son objet, sa lin, son esprit, quelques-unes de ses pratiques, destinées à donner le ton; large dans ses manifestationset dans le choix deses moyens. Tout cela avec un mélange admirable d'idéal et d'ambitions les plus élevées, d'exercices les plus simples, d'attraits les plus vifs pour les âmes les plus diverses.

En même temps, le souffle du Saint-Esprit et l'action discrète de Jésus préparaient l'éclosion du culte. Les précurseurs s'élaienl multipliés. Au moment même où Jésus va se révéler à Paray, beaucoup d'âmes vivaient encore, auxquelles il se communiquait confidentiellement, un peu comme un poète lit à quelques amis la pièce qu'il va donner au public. Dans les mêmes temps les auteurs en parlent davantage. On ne sait parfois s'il faut voir ici ou là une aurore, ou un rayonnement discret du soleil déjà levé; une inlluence du P. Eudes ou un écho de Paray. En Bretagne, le P. Huby, mort à Vannes en 1693, fut un apôtre infatigable du Sacré-Cœur. Il faisait frapper des médailles du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie; il a des prières embrasées au Sacré-Cœur; il propageait une sorte de chapelet du Sacré-Cœur, admirablement mélé, comme le chemin de croix, de méditation à la portée des plus humbles et de prière vocale. Eut-il connaissance des apparitions de Paray? Que dut-il au P. Eudes? Que dut-il à ses prédécesseurs? On ne saurait le dire. La dévotion semblait éclore comme spontanément dans les âmes. Voir Lelierce, t. t, p. 71-74.

Vers le même temps, le P. Philippe Jeningen, en Souabe, recevait d'insignes laveurs du Sacré-Cœur et s'en faisait non seulement le disciple dévot, mais l'ardent apôtre. Sut-il quelque chose de Paray ou du mouvement suscité en Normandie par le P. Eudes, en Bretagne par le P. Huby? On ne saurait le dire. Il mourut en 1704. Voir Lelierce, *Le Sacré-Cœur,* p. 211-217.

Nous sommes mieux renseignés sur le saint archidiacre d'Évreux, M. Boudon (1624-1702). Disciple du P. Eudes, il arrive, comme lui, par le Cœur de Marie au Cœur de Jésus. Nous avons de lui une consécration aux deux saints Cœurs,qui est de toute beauté. Elle est datée du jour de l'Immaculée-Conception, 1651. Mais il eut connaissance aussi des révélations de Paray, et il devint l'apôtre de la nouvelle dévotion. Il a sur ce sujet quelques-unes des pages les plus belles et les plus enflammées qui en aient été écrites. Cf. Lelierce, *loc.cil.,* p. 114-119.

Précurseur aussi en même temps que contemporaine de la B. Marguerite-Marie et toute dévouée au Sacré-Cœur, sœur Jeanne Bénigne Goyos (1625-1692), de la Visitation de Turin ; elle semble avoir prédit sa glorieuse sœur et les choses merveilleuses que Dieu devait faire par elle. On ne saurait dire avec certitude si elle sut, avant de mourir, que sa prédiction était accomplie. Cf. Letierce, *Le Sacré-Cœur,* p. 112-113.

2·· *Eormalion de la IL Marguerite-Marie. Quelles influences elle put subir dans le sens de la dévotion au Sacré-Cœur. Elle ne dépend de personne.* — Pendant que Notre-Seigneur préparait ainsi les voies à la B. Marguerite-Marie, il se la préparait lui-même dans le secret, la prévenait dès sa plus tendre enfance et l'enveloppait de son amour, attentif aux premiers battements de son cœur pour qu'ils fussent à lui tout seul. Le 20 juin 1671, elle entrait à la Visitation de Paray, el Jésus commença bientôt de lui révéler les secrets de son Cœur.

Marguerite-Marie eut-elle connaissance du Sacré-Cœur avant les révélations de Paray? Fut-elle sous l'inlhience de quelques-uns de ceux que l'on nomme maintenant ses précurseurs? Connut-elle les révélations faites à sainte Gertrude, lut-elle quelques-unes des pages où il était question du Sacré-Cœur? Rien ne l'indique; tout indique le contraire. Avant d'entrer au couvent, elle dut entendre parler du Cœur admirable de Marie, que le P. Eudes avait obtenu, des 1618, de faire honorer dans le diocèse d'Autun. C'est « un jour de la fête du Cœur de la très sainte A'iergo », la remarque est d'elle-même, qu'elle vit son propre cœur, tout petit « et presque imperceptible » entre les Cœurs de Jésus et de Marie, et pendant qu'elle entendait ces paroles: *C'est ainsi que mon pur amour unit ces (rois cœurs pour toujours,* « les trois cœurs n'en firent qu'un. » *Vie et œuvres,* t. I, p. 91; 2· édit., p. '121. Il se pourrait qu'il y ait là une inlluence des idées du P. Eudes. C'est la seule trace que nous en ayons.

Dans les pratiques de dévotion envers le Sacré-Cœur, écrites de sa main, il en est qui sont empruntées à des livres de piété qu'elle lisait au couvent, au P. Saint-Juré, au P. Nouet, au P. Guilloré. Voir abbé Marcel, *Correspondance des associés de la communion réparatrice,* t. m, p. 20. Cf. Letierce, *Élude,* t. i, p. 64, note. Mais cela est postérieur aux révélations. Rien n'indique même qu'elle ait connu d'abord les passages de saint François de Sales sur le Sacré-Cœur, ou du moins qu'elle en ait été frappée. Vers la lin de sa vie, elle eut connaissance de la vie et des prédictions de la Mère Anne-Marguerite Clément et elle en parle dans une lettre au P. Croiset. *Lettres inédites,* lettre ut, p. '125. Mais elle en parle comme d'une découverte qu'elle vient de faire, sans doute en lisant ou entendant lire la vie de la Vénérable Mère qui venait d'être publiée en 1686.

On ne risque donc pas de se tromper en affirmant que la Bienheureuse ne dut pas à des influences extérieures sa dévotion du Cœur de Jésus. Elle ne parait pas y avoir songé avant son entrée en religion ; c'est de Notre-Seigneur qu'elle l'apprit.

Il y a en MaYguerite-Marie la dévote du Sacré-Cœur et l'apôtre du Sacré-Cœur. De sa dévotion nous n'avons â nous occuper que dans la mesure nécessaire pour éclairer sa mission et son apostolat. C'est pourquoi nous ne dirons rien de ses premières relations avec le Sacré-Cœur, pour arriver d'emblée aux grandes révélations qui lui étaient faites en vue du culte public que Notre-Seigneur voulait établir par son entremise.

3° *Première des grandes apparitions, 2'I décembre* (très probablement en 1673). *Les secrets du Sacré-Cœur dévoilés; la disciple et l'évangéliste du Sacré-Cœur.* — Marguerite-Marie, dans sa lettre au P. Croiset, datée du 3 novembre 1689, signale comme « première grâce spéciale... reçue pour cela », celle du jour de Saint-Jean l'évangéliste. Elle ne dit pas la date, mais ce dut être en 1673. Comme sainle Gertrude â pareil jour, elle fut admise « â reposer plusieurs heures sur celle sacrée poitrine » et reçut « de cet aimable Cœur des grâces, dont le souvenir, dit-elle, me met hors de moi-même ». Elle ajoute qu'elle ne croit pas « nécessaire de les spécifier ·. *Lettres inédites,* lettre tv, p. 141. Elle en parle aussi dans une lettre à la Mère de Saumaise, écrite en janvier 1689: « Ce divin Époux, dit-elle, me fit la grâce incompréhensible de me faire reposer sur son sein

avec son bien-aimé disciple et de me donner son cœur, sa croix et son amour. » Lettre xcm, dans 1 ie et *œuvres,* t. n, p. 187; 2« édit., p. 222. Mais nous avons mieux que ces allusions et ces impressions personnelles, ou rien n'indiquerait une mission spéciale. Le *Mémoire,* écrit par ordre du P. Holin, donne quelques détails précis. C'était devant le saint-sacreinent. Notre-Seigneur la « fit reposer longtemps sur sa divine poitrine » et lui « découvrit les merveilles de son amour et les secrets inexplicables de son Sacré-Cœur, qu'il m'avait, dit-elle, tenus cachés jusqu'alors ». il lui « ouvrit son Cœur », et lui dit: « Mon divin Cœur est si passionné d'arnour pour les hommes et pour toi en particulier que ne pouvant plus contenir en lui-méme les flammes de son ardente charité, il faut qu'il les répande par ton mojen, et qu'il se manifeste à eux pour les enrichir de ses précieux trésors... Je t'ai choisie, ajouta-t-il, comme un abîme d'indignité et d'ignorance pour l'accomplissement de ce grand dessein, alin que tout soit fait par moi. » Suit une de ces scènes symboliques fréquentes dans la vie des saints. Jésus prit le cœur de sa servante et « le mit dans le sien adorable ». Il l'en retira « comme une flamme ardente en forme de cœur » et le remit en place, ajoutant : « Jusqu'à présent tu n'as pris que le nom de mon esclave ; je te donne celui de la disciple bien-aimée de mon Sacré-Cœur. » *Mémoire,* dans *Vie et œuvres,* t. n, p. 325; 2' édit., p. 379.

4» *Seconde grande apparition, 1613 ou /674. L'image symbolique; dernier effort de l'amour : rédemption amoureuse par le Sacré-Cœur ; missionde Marguerite-Marie,* — Après avoir dit au P. Croiset, dans la lettre citée, quelle ne croit pas nécessaire de rien spécifier, Marguerite-Marie ajoute aussitôt : « Après cela, ce divin Cœur, » etc. Suit une description détaillée et le récit d'une vision. On s'est demandé s'il y avait là une scène distincte de la précédente, ou seulement des détails nouveaux sur la même scène. Les vraisemblances sont pour une scène distincte, puisque ici la Bienheureuse spécifie, et que les circonstances sont tout autres. Mais peu importe le temps, pourvu qu'on remarque la progression de la manifestation du Sacré-Cœur. Nous avons maintenant une vision symbolique du Cœur lui-même, en dehors du corps, qui n'apparait pas. Il est « comme dans un trône de flammes, plus rayonnant qu'un soleil et transparent comme un cristal, avec sa plaie adorable. Il était environné d'une couronne d'épines » et surmonté d'une croix. Après avoir expliqué le symbolisme des épines et de la croix, la Bienheureuse ajoute : « ll me lit voir que l'ardent désir qu'il avait d'être aimé des hommes et de les retirer de la voie de perdition ou Satan les précipite en foule, lui avait fait former ce dessein de manifester son Cœur aux hommes avec tous les trésors d'amour, de miséricorde, de grâce, de sanctification et de salut qu'il contenait. » Pour avoir part « à ces divins trésors du cœur de Dieu » que faut-il? « L'honorer sous la ligure de ce cœur de chair. » Suivent des promesses de grâces et de bénédictions pour ceux qui rendraient honneur à l'image même de ce Sacré-Cœur. « Cette dévotion, reprend la Bienheureuse en rapportant les paroles de Notre-Seigneur, était comme un dernier ellorl de son amour qui voulait favoriser les hommes en ces derniers siècles » d'une sorte de « rédemption amoureuse, pour les retirer de l'empire de Satan et pour nous mettre sous la douce liberté de l'empire de son amour ». « Voilà, conclut Notre-Seigneur, les desseins pour lesquels je t'ai choisie. » *Lettres inédites,* lettre iv, p. 141-142. Voilà donc le Sacré-Cœur découvert; voilà le désir d'un culte spécial nettement manifesté, avec promesses pour une des formes de ce culte (l'honneur rendu à l'image); voilà le but de Jésus indiqué, avec la mission de Marguerite-Marie annoncée et spéciliée. Tout cela va se préciser de plus en plus.

5" *Troisième des grandes apparitions, probablement en 1614. Le Sacré-Cœur rayonnant d'amour ; culte d'amour réparateur : communion fréquente, communion des premiers vendredis, heure sainte.* — Jusqu'à présent, les grandes apparitions nous ont montré le Sacré-Cœur plein d'amour, plein de grâces, qu'il ne veut que répandre, appelant un culle d'amour et d'honneurs. Nous allons voir cet amour comme méconnu, appelant un culte d'amour réparateur. C'est encore par le *Mémoire* que nous connaissons celle nouvelle apparition. Nulle date. Mais le contexte semble indiquer un premier vendredi du mois, et il est dit expressément que le saint-sacrement était exposé. Quelques auteurs la mettent tin jour dans l'octave du Saint-Sacrement, d'autres un 2 juillet, fête de la Visitation, 1674. Je ne sais s'ils sont arrivés là en tenant compte des deux données indiquées en même temps que des usages de la Visitation. De noire point de vue, la date précise importe peu.

Un jour donc que le saint-sacrement était exposé, Notre-Seigneur se présenta à elle « tout éclatant de gloire, avec ses cinq plaies brillantes comme cinq soleils... De celte sacrée humanité sortaient des llammcs de toutes parts, mais surtout de son adorable poitrine, qui ressemblait à une fournaise ». La poitrine s'ouvrit, laissant à découvert le « tout aimant et tout aimable Cœur, qui était la vive source de ces flammes ». Notre-Seigneur lui lit voir « les merveilles inexplicables de son pur amour, et jusqu'à quel excès il l'avait porté d'aimer les hommes ». Mais il n'en recevait en retour « que des ingratitudes et des méconnaissances. » Et cela, lui dit le divin Maître, lui était beaucoup plus sensible que tout ce qu'il avait souffert en sa passion : « d'autant, ajouta-t-il, que s'ils me rendaient quelque retour d'amour, j'estimerais peu tout ce que j'ai fait pour eux, et voudrais, s'il se pouvait, en faire davantage; mais ils n'ont que des froideurs et des rebuts de tous mes empressements à leur faire du bien. » Cet amour méconnu demande réparation. Il la demande d'abord à sa servante bien-aimée. Toi, du moins, « donne-moi ce plaisir de suppléer à leur ingratitude autant que tu en pourras être capable. » En même temps, pour suppléer à tout ce qui lui manque, il ouvre son Cœur, et « il en sortit une flamme si ardente » qu'elle pensa en être consumée. Viennent alors des pratiques précises à faire en cet esprit d'amour réparateur. « Premièrement, tu me recevras dans le saint-sacrement autant que l'obéissance te le voudra permettre... Tu communieras de plus tous les première vendredis de chaque mois. » Enfin Notre-Seigneur veut qu'elle ait part à la mortelle tristesse qu'il sentit au jardin des Oliviers. « Pour m'accompagner dans cette humble prière que je présentai alors à mon Père parmi toules mes angoisses, tu le lèveras entre onze heures et minuit, pour te proslerner pendant une heure avec moi la face contre terre, tant pour apaiser la divine colère en demandant miséricorde pour les pécheurs, que pour adoucir en quelque façon l'amertume que je sentais de l'abandon de mes apôtres... Et pendant cette heure tu feras ce que je t'enseignerai. » *Mémoire, Vie et œuvres,* t. Il, p. 327-328 ; 2' édit., p. 381-382. Ici, on le voit, la dévotion se dessine comme un amour de réparation envers l'amour méconnu, comme un amour de compassion all'ectueuse à l'amour soutirant, et aussi, en quelque sorte, comme un amour d'union à Jésus victime pour l'amour des hommes, demandant pour eux pitié et pardon, Notre-Seigneur ne tait ici la demande qu'à Margiierite-Marie. Mais ces pratiques, de la communion fréquente en esprit d'amour et de réparation, de la communion des premiers vendredis ou *communion réparatrice,* de la veillée au jardin ou *heure sainte,* se sont généralisées dès les débuts, comme répondant à l'esprit de la dévotion.

Nous les retrouverons sur notre route. Notre-Seigneur va d'ailleurs généraliser lui-méme et préciser encore.

6° *La grande apparition, dans l'octave du Saint-Sacrement (1615). Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes; une fêle de réparation. Le P. de la Colombière.* — Nous arrivons à celle qu'on peut appeler la grande apparition parmi les grandes apparitions. Le P. de la Colombiére, qui y était intéressé, en eut connaissance dans les premiers jours qui suivirent l'événement, et en fit écrire le récit par la Bienheureuse. C'est ce récit qui, transcrit par lui dans sa retraite de Londres, février 1677, fut publié avec le journal de ses retraites spirituelles, et livra au public le secret des apparitions, sans désigner d'ailleurs aux non-initiés ni le monastère, ni la voyante. C'est ce même récit qu'on retrouve, avec quelques légères variantes, dans le *Mémoire* autographe, transcrit, sans doute, par la Bienheureuse sur l'imprimé du P. de la Colombiére. Elle eut lieu dans l'octave du Saint-Sacrement. L'année n'est pas indiquée. Mais comme le P. de la Colombiére était à Paray, ce ne peut être qu'en 1675 ou 1676. Tout indique 1675, date donnée par les contemporaines. *Vie et œuvres,* t. i, p. 94; 2" édit., p. 125. Comme d'ailleurs on peut croire, d'après les usages de la Visitation, qu'elle eut lieu le dimanche, on peut la dater, comme on fait souvent, du 16 juin 1675,

Elle était devant le saint-sacrement, et Dieu la comblait « des grâces excessives de son amour ». Comme elle désirait « lui rendre amour pour amour », pour le payer de *a* quelque retour ». il lui dit : « Tu ne peux m'en rendre un plus grand qu'en faisant ce que je t'ai déjà tant de fois demandé. » A quoi au juste font allusion ces paroles, rien ne l'indique nettement. On devine qu'il s'agit de répondre aux intenlions du Maître, en établissant le culte du Sacré-Cœur; peut-être est-il question, plus au précis, de s'ouvrir à sa supérieure ou à son directeur des volontés du Sauveur à ce sujet. Notre-Seigneur va, du reste, manifester nettement ce qu'il désire. Lui découvrant son Cœur, il lui dit : » Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour. Et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitudes parleurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible, est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. » Jusqu'à présent,rien de bien nouveau dans cette apparition. Ce qui suit l'est tout à fait. Notre-Seigneur ajoute : « C'est pour cela que je te demande que le premier vendredi d'après l'octave du Saint-Sacrement soit dédié à une fêle particulière, pour honorer mon Cœur en communiant ce jour-là, et en lui faisant réparation d'honneur par une amende honorable, pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels. » Notre-Seigneur demande donc un culte public, qui ait sa fête, et qui ait ses pratiques déterminées. « Je te promets, ajoute-t-il, que mon Cœur se dilatera pour répandre avec abondance les influences de son divin amour sur ceux qui lui rendront cet honneuret qui procurerontqu'il lui soit rendu. » *Mémoires,* dans *Vie et œuvres,* t. n, p. 355; 2« édit., p. 413. Mais le moyen d'établir celte fête? C'est la troisième phase de l'apparition. Dans son *Mémoire,* la Bienheureuse rbrège un peu. Dans le récit écrit pour le P. de la Colombière, la scène est très vivante:» Mais, mon Seigneur, a qui vous adressez-vous? » Et elle insiste sur son indignité de « chétive créature et pauvre pécheresse ». a Hé·! pauvre innocente que tu es, lui dit Noire-Seigneur, ne sais-tu pas que je me sers des sujets les plus faibles pour confondre les forts? — Donnez-moi donc, lui dit-elle, le moyen de faire ce que vous me commandez. — Adresse-toi à mon serviteur (Jésus nomma le l*. de la Colombière, qui était alors supérieur de la petite résidence des jésuites à Paray) et lui dis de ma part de faire son possible pour établir celle dévotion et donner ce plaisir à mon divin Cœur. » Notre-Seigneur ajouta que les difficultés ne manqueraient pas; « mais il doit savoir que celui-là est tout-puissant qui se délie de soi-même, pour se confier uniquement en moi. »

Avec cette apparition, la dévotion entre dans une phase nouvelle, et cela de deux façons. D'abord, Notre-Seigneur demande un culte public, en particulier Tétablissemeut d'une fêle. Puis, les desseins de Jésus se manifestent. Jusque-là, Marguerite-Marie en disait ou écrivait quelque chose pour sa supérieure et pour ceux que celle-ci voulut consulter, mais très discrètement, comme on le voit par les notes remises à la Mère de Saumaise et conservées par celle-ci. La communication faite au P. de la Colombiére fut pleine et nette. Et dès lors, comme nous allons le voir, les desseins de Notre-Seigneur entrèrent en voie d'exécution, la dévotion commença de se propager.

7« *Les commencements de la dévotion nouvelle. Apostolat du P. de la Colombiére et publication de ses retraites spirituelles. Apostolat de Marguerite-Marie; ses premières conquêtes, 1612-1688.* — Elle commença bien petitement, et parmi combien de difficultés! Le P. de la Colombiére ne se contenta pas de rassurer Marguerite-Marie, et sa supérieure la Mère de Saumaise. Sans tarder il se consacra lui-même au Sacré-Cœur. Les contemporaines nous disent que ce fut le vendredi, 2l juin 1675 : c'était le jour après l'octave du Saint-Sacrement, le jour désigné par Notre-Seigneur pour la fête à établir. *Vie el œuvres,* t. i, p. 94; 2e édit., p. 426. Elles ajoutent que dans le peu de temps qu'il resta à Paray, « il ne laissa pas d'inspirer cetle dévotion à toutes ses filles spirituelles. » *Loc. cil.,* p. 95; 2e édit., p. 127. Vers la lin de septembre 1676, le P. de la Colombiére quittait Paray : il était nommé prédicateur de la duchesse d'York, future reine d'Angleterre, et ie13 octobre, il arrivait à Londres, où l'appelait son emploi. Il y lit connaître et aimer le Sacré-Cœur. Et d'abord de la duchesse elle-même que nous verrons intervenir auprès d'Innocent XII, pour l'établissement de la nouvelle dévotion, ensuite des âmes d'élite qui se mirent sous sa direction. Il en parla même dans quelques-uns de ses sermons de carême. Voir *Histoire du V. P. de la Colombière,* l. VIII, c. vn, p. 338sq. Il écrit lui-même à la lin de sa retraite de Londres, 29janvier (= 8 février 1677, qu'il l a déjà inspirée à bien des gens en Angleterre et qu'il en a écrit en France et prié un de ses amis de la laire valoir à l'endroit ou il est. *Œuvres complètes,* t. vt, p. 117. Banni d'Angleterre, et déjà malade, il passa par Paray, en allant â Lyon ; il y revit Marguerite-Marie, la rassura, la fortifia; il rassura également la Mère Greylié, qui avait succédé à la Mère de Saumaise. *Histoire du V. P. de la Colombière,* l. X, c. i, p. 459 sq. Il continua cet apostolat, discrètement comme il faisait toute chose, mais de façon fort persuasive. Quelques-unes de ses lettres ont pour suscription : « Ma chère sœur dans le Cœur de Jésus-Christ. » Voir par exemple, la lettre xcvn, *Œuvres complètes,* t. vi, p. 5Ü. Parfois il termine par une formule comme celle-ci : « Croyez-moi, dans le Cœur de Jésus, tout à vous. » Lettre CXLV, *loc. cil.,* p. 706. Il ne manquait pas une occasion de recommander la communion réparatrice pour le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement, et il demandait aux supérieures de rétablir dans leurs communautés, et cela de façon stable. Il assure que de grandes bénédictions sont attachées à cetle pratique. Quand la discrétion le permet, il dit que cette pratique lui a été « conseillée par une personne d'une sainteté extraordinaire ». Lettre v, â sa sœur, *loc. cil.,* p. 261. Voir lettre xlv à la Mère de Saumaise, *loc. cit.,* p. 397; lettre lxxxi à la Mère

Fr. I.lier, de Thélis, *toc. cit.,* p. 503. II exerçait le même aposlolat près des jeunes religieux dont il avait, à Lyon, la direction spirituelle. C'est à lui que le P. de Gallilfet fait remonter sa propre dévotion au Sacré-Cœur. La page où il explique *l'offrande* au Sacré-Cœur, *Œuvres,* t. vi, p. 179, ne semble pas avoir été écrite uniquement pour son propre usage. En tout cas, il dut l'expliquer à d'autres. Cet apostolat était fort restreint, car, depuis son retour en France, le Père ne lit que languir. Il était aussi tenu d'etre discret; car on devine que cette dévotion nouvelle ne pouvait être du goût de tous. C'est surtout en mourant que le Père allait remplir sa mission. Dieu voulut qu'il vint mourir à Paray, etqu'auparavant il pût voir encore et encourager Marguerite-Marie. Sa mort arriva le 15 février 1682.

Deux ans après, on publiait, à Lyon, ses sermonsen 4 volumes et, dans un volume à part, le journal de ses retraites spirituelles. On y lisait ceci : « Finissant celte retraite (celle de Londres, 1677), je nae suis fait une loi de procurer par toutes les voies possibles l'exécution de ce qui me fut prescrit par mon adorable Maître, à l'égard de son précieux Corps dans le saint-sacrement de l'autel. » Suivent de beaux élans sur la sainte eucharistie. Le Père reprend : « J'ai reconnu que Dieu voulait que je le servisse, en procurant l'accomplissement de ses désirs touchant la dévotion qu'il a suggérée â une personne à qui il se communique fort conlidemment, et pour laquelle il a bien voulu se servir de ma faiblesse... Que ne puis-je, ô mon Dieu, être partout et publier ce que vous attendez de vos serviteurs et amis! Dieu donc s'étant ouvert à la personne qu'on a lieu de croire être selon son Cœur, par les grandes grâces qu'il lui a faites, elle s'en expliqua à moi, et je l'obligeai â mettre par écrit ce qu'elle m'avait dit, que j'ai bien voulu décrire moi-même dans mon journal de mes retraites. » *Retraite spirituelle,* Lyon, 1684, p. 244. Suivait le récit de la grande apparition. Voir col. 325. Cela fut beaucoup lu, car l'auteur était en grand renom de sainteté; et cela fit valoir ce que jusque-là il avait dit si discrètement en faveur de la nouvelle dévotion.

Mais cette publication eut un contre-coup imprévu sur l'apostolat même de la Bienheureuse. Ce ne fut pas sans des « confusions effroyables » pour elle-même, comme elle le dit plus d'une fois. On lut au réfectoire de Paray la *Retraite spirituelle* du P. de la Cplombière. Dans la seconde, il est souvent question de billets mystérieux de la Bienheureuse, où le Père trouvait à point la solution de tous ses doutes et difficultés — sans parler du récit de la grande apparition et des mots qui l'introduisent. C'est sœur Péronne-Rosalie de Farges qui lisait — une de celles qui devaient travailler à la vie par les contemporaines; elle remarqua « que la vénérable sœur baissait les yeux, et était dans un profond anéantissement... En récréation, au sortir du réfectoire, elle dit â la sœur Alacoque : « Ma chère sœur, vous « avez bien eu votre compte aujourd'hui, et le R. P. de « la Colombière ne pouvait pas mieux vous désigner! » Λ quoi elle répondit qu'elle avait bien lieu d'en aimer son abjection ». *Vie et œuvres,* t. i, p. 202; 2« édit., 173. Des scènes analogues eurent lieu plus d une fois; et elle en souffrait plus qu'on ne peut dire.

Mais elle en profitait pour faire valoir sa chère dévotion. Jusque-là, dit-elle, «je ne trouvais pas moyen de faire éclore la dévotion du Sacré-Cœur qui était tout ce que je respirais. » *Mémoire,* dans *Vie et œuvres,* t. il, p. 356; 2e édit., p. 413. Sans doute, elle parlait du Sacré-Cœur à quelques intimes; et elle le faisait en termes enflammés. Voir les lettres à la Mère de Soudeilles, septembre 1679, lettre iv; 6 juin 1680, lettre vn ; Ie' juillet 1682. lettre xm ; 2' édit., lettre xiv, etc. Mais elle ne pouvait trahir le mystère de ses relations intimes avec Jésus. On le soupçonnait bien à Moulins et à Dijon, où la Mère de Saumaise avait parlé d'elle et de la chère dévotion: à Semur. où la Mère Greyfié se rendit en quittant Paray; à Charolles, où le P. de la Colombièie avait passée! avait jeté une étincelle; à Condrieu, où il la donnait à sa sœur en lui disant de la passer à ses amies, etc.

Mais on ne pouvait qu'entrevoir et deviner. La publication révélait les origines divines de la dévotion et une intention positive de Notre-Seigneur. La Bienheureuse n'était désignée que pour un petit cercle d'initiés: et sans trop se compromettre, elle était libre de donner cours à son zèle. Un passage d'une de ses lettres montre très bien comment elle s'y prenait. Elle avait souvent parlé du Sacré-Cœur à la Mère de Soudeilles, supérieure, à Moulins; elle l'avait poussée avec une singulière énergie à se consacrer tout entière à ce Sacré-Cœur, mais sans presque s'expliquer sur la dévotion. Elle n'osait même pas tout écrire à son ancienne supérieure la Mère de Saumaise; car, disait-elle, « le papier ne m'est pas fidèle, et m'a déjà trompée plusieurs fois. » Lettre xxv, *Vie el œuvres,* p. 50; 2· édit., lettre xxvi, p. 87. Maintenant, elle s'enhardit. Elle écrit à Moulins, le 4 juillet 1686 : « Je ne sais, ma chère Mère, si vous comprendrez ce que c'est que la dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont je vous parle, laquelle fait un grand fruit et changement en tous ceux qui s'y consacrent et adonnent avec ferveur. Je souhaite ardemment que votre communauté soit de ce nombre... Nous avons trouvé cette dévotion dans le livre de la Retraite du R. P. de la Colombière, que l'on vénère comme un saint. Je ne sais si vous en avez connaissance, el si vous avez le livre dont je vous parle; car je me ferais un grand plaisir de vous le faire avoir. » Lettre xi.v, Fie *el œuvres,* t. i, p. 88; 2* édit., lettre xi.vt, p. 125.

Ainsi l'action de la Bienheureuse et celle du P. de la Colombière s'unissaient intimement, comme Jésus avait voulu unir inlimement leurs cœurs. Ainsi le P. de la Colombière continuait d'être l'apôtre du Sacré-Cœur.

Il l'était encore d'autre façon, par un aposlolat mystérieux de prière et d'intercession dont parle fréquemment la Bienheureuse. Elle-même le priait et se recommandait à lui. Elle le voyait, faisant dans le ciel « par ses intercessions ce qui s'opère ici-bas en terre pour la gloire du Sacré-Cœur ». Lettre xcv, p. 192; 2e édit., lettre xciv, p. 226. Elle explique au P. Croiset, 15 septembre 1689, que Notre-Seigneur « avait choisi le bienheureux ami de son Cœur pour l'accomplissement de ce grand dessein », et qu'il faut « s'adresser à son fidèle ami, le bon Père de la Colombière, auquel il a donné un grand pouvoir, et remis, pour ainsi dire, ce qui concerne cette dévotion... J'en reçois de grands secours, ajoutait-elle; car cette dévotion du Sacré-Cœur l'a rendu bien puissant dans le ciel ». *Lettres inédites,* lettre m, p. 125-126. Enfin nous verrons tout à l'heure comment elle relie la mission du P. de la Colombière â celle de la Compagnie de Jésus.

C'est à partir de 1685 et 1686 que la dévotion prit enfin son essor. Essor bien modeste d'abord et rabattu par de grands coups de vent. C'est le jour de sainte Marguerite, 20 juillet 1685, que dans la petite communauté de Paray furent rendus au Sacré-Cœur les premiers hommages publics. C'est une date dans l'histoire de la dévotion, et la Bienheureuse en a fait le récit plusieurs fois. D'abord dans son *Mémoire :* « Sainte Marguerite s'étant trouvée un vendredi, je priai nos sœurs novices, dont j'avais le soin pour lors, que tous les petits honneurs qu'elles avaient dessein de me rendre en faveur de ma fête, elles les fissent au Sacré-Co?ur de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce qu'elles firent de bon cœur, en faisant un petit autel sur lequel elles mirent une petite image de papier crayonnée avec une plume, à laquelle nous tâchâmes de rendre tous les hommages que ce divin Cœur nous suggéra. » *Mémoire,* dans *Vie*

et enivres, t. n, p. 356; 2· édit., p. 415. Elle rappelle le même fait au P. Croiset, sans autres détails précis, sur le fait lui-même. Nous savons par les contemporaines ce que fut cette journée de joie intime, la consécration et les prières au Sacré-Cœur, les prières pour les âmes du purgatoire, les effusions de la Bienheureuse. *Vie et oeuvres,* 1.1, p. 206 sq. ; 2· édit., p. 237 sq. Ce fut pour elle « une joie des plus parfaites ». *Loc. cil.,* p. 207. Mais la journée finit dans l'orage. La dévolion était nouvelle, et saint François de Sales avait mis ses filles en garde contre les nouveautés en dévotion. Aussi « les plus vertueuses de la communauté' parurent d'abord les plus opposées ». « Le Sacré-Cœur les y fera bien rendre, » dit la Bienheureuse. *Loc. cit.,* p. 209. Elles se rendirent, et l'année suivante, la sœur des Escures, la première aujourd'hui parmi les opposantes, prendra elle-même l'initiative. Le 20 juin 1686, octave du Saint-Sacrement, elle vint demander â sa sainte amie la petite image du Sacré-Cœur qu'elle avait au noviciat, c'était l'image envoyée par la Mère Greyfié. Celle-ci la donna, ne sachant ce qu'il allait advenir, priant et faisant prier. « Le lendemain, jour destiné à honorer ce divin Cœur, la sœur des Escures ne manqua pas de porter une chaise où elle mit un tapis fort propre, sur quoi elle posa celte petite miniature, qui était dans un cadre doré, qu'elle orna de Heurs. Elle la mit ainsi devant la grille avec un billet de sa main, pour inviter toutes les épouses du Seigneur à venir rendre leurs hommages à son Cœur adorable. » Contemporaines, dans *Vie et œuvres,* t. i, p. 241 ; 2' édit., p. 269. Cette fois, la communauté entière fut enlevée; et l'on ne discuta plus que du meilleur moyen de témoigner sa dévotion. On rêvait un beau tableau, et « il n'y eut pas jusqu'à nos sœurs du petit habit *(les pensionnaires)* qui ne voulurent y contribuer de l'argent que messieurs leurs parents leur donnaient pour leurs menus plaisirs ». *Loc. cil.,* p. 242. Bientôt, c'est une chapelle qu'il fallut, et la chapelle fut faite.

Seinnr s'était lancé avant Paray. On y prit la dévotion. dit la Bienheureuse, en entendant lire la Betraite du B. P. de la Colombière. Lettre xxxtx; 2» édit., lettre xi.. La Mère Greyfié, si prudente, si réservée jusque-là, avait fait faire une image, et dédié un oratoire. C'est elle qui avait envoyé à la Bienheureuse pour les étrennes de 1686, la miniature qui allait bientôt recevoir les hommages de la communauté, en y joignant une douzaine d'images, pour les ferventes de la dévotion. Voir dans les contemporaines, *Vie et œuvres,* t. i, p. 223, 225 ; 2· édit., p. 252, 254, les lettres de la Mère Greyfié à ce sujet. Moulins était gagné avec la Mère de Soudeilles; gagnés aussi Charolleset Condrieu. A Dijon ce fut mieux encore. Pendant que la Mère de Saumaise et la Bienheureuse s'occupaient de faire graver une image du Sacré-Cœur, qu'on pût répandre à volonté, sœur Jeanne-Madeleine Joly faisait un petit livret de dévotions au Sacré-Cœur et le soumettait à la Bienheureuse avant de l'imprimer en 1686. Au dehors, la dévotion se répandait. Plusieurs Pères jésuites se mettaient en rapport avec l'ardente apôtre, et prêchaient la dévotion nouvelle. De 1686 à 1688, celle-ci multiplie ses lettres et ses démarches; elle enregistre les succès de la dévotion comme autant de victoires du Sacré-Cœur; elle répand l'iniage, la Betraite du P. de la Colombière, le *Livret* de la sœur Joly et l'office du P. Gette sous leurs différentes formes. Paray a déjà sa chapelle du Sacré-Cœur, IC88. Les frères de la Bienheureuse secondent les efforts de leur sainte sœur. Le maire fait bâtir aussi une chapelle et y met un tableau comme à Paray; le curé y fonde à perpétuité une messe tous les vendredis de l'année. Avec quelle joie la Bienheureuse voit et raconte ces succès! Mais il y avait aussi les oppositions et les échecs. On vient d'approuver la messe et l'utlice dans le diocèse de Langres. On s'est adressé à Rome. Mais la réponse de Borne est dilatoire, et il faut que Marguerite-Marie soutienne et ranime ses amies désappointées. Elle porte loule la chère dévotion dans son cœur, elle en vit.

8» *Développement interne, iO15-lG88. Les pratiqua s et les promesses.* — Pendant ces années 1675 'I6>8, on ne voit guère de développement interne. La Bienheureuse fait valoir son trésor, dans sa propre vie d'abord, et ensuite pour les autres; le trésor ne parait pas s'accroître notablement. Deux choses seulement sont à noter, les pratiques et les promesses, et cela surtout à partir de 1685 et 1686. Avec ses novices, la Bienheureuse a mainte industrie, maint exercice de sa chère dévotion: elle en emprunte de ci de là ou elle en adapte, elle en invente aussi et parfois de fort belles. Voir dans le t. n de l ie *et œuvres.* ses avis et instructions, ses défis et écrits divers, le livret autbographe de ses prières et exercices en l'honneur du Sacré-Cœur. A tous elle recommande la communion des premiers vendredis, la consécration et l'amende honorable, l'image, les petits billets, les offices, etc. Mais elle veut avant tout allumer dans les âmes l'amour du Sacré-Cœur, et les amener à ne vivre que dé lui et pour lui. Que de belles pages il y aurait à recueillir dans ses lettres enflammées !

C'est aussi à partir de 1685 que les promesses faites au nom du Sacré-Cœur pour les dévots deviennent plus précises sinon plus magnifiques. H y en a pour tous : pour les zélateurs de la dévotion et pour ses adeptes, pour ceux qui feront l'image, pour ceux qui la portent sur eux, pour les maisons où elle sera exposée et honorée, etc. Mère Melin, qui a entrepris de bâtir la chapelle du Sacré-Cœur dans l'enclos de Paray, aura pour récompense de mourir dans l'exercice actuel de l'amour; la communauté de Sernnr, qui la première a rendu hommage public au Sacré-Cœur, est devenue par là la bien-aimée de ce Cœur, etc. Ces promesses regardent généralement le bien spirituel, et la Bienheureuse fait remarquer expressément que Jésus ne lui a pas promis que ses bien-aimés n'auraient pas à souffrir. Souvent elles sont faites de la part de Notre-Seigneur; mais même quand la chose n'est pas dite expressément, on voit qu'elle est toujours sous-entendue. Voici, à titre de spécimen, ce qu'elle a écrit à la Mère de Saumaise, le 24 août 1685 : « Il lui a... fait connaître derechef le grand plaisir qu'il prend d'etre honoré de ses créatures, et il lui sembla qu'alors il lui promit que tous ceux qui seraient dévoués à ce Sacré-Cœur ne périraient jamais; et que, comme il est la source de toutes bénédictions, il les répandrait avec abondance dans tous les lieux où serait posée l'image de cet aimable Cœur pour y être aimé et honoré; et par ce moyen il réunirait les familles divisées; qu'il protégerait celles qui seraient en quelque nécessité; qu'il répandrait la suave onction de son ardente charité dans toutes les communautés où serait honorée cetle divine image;qu'il en détournerait les coups de la juste colère de Dieu en les remettant en sa grâce lorsqu'elles en seraient déchues. » Lettre xxxil, *Vie et œuvres,* t. II, p. 64; 2· édit., lettre xxxnt, p. 101. Choses analogues dans une lettre à la Mère Greyfié. Lettre xxxm. p. 68; 2e édit., lettre xxxiv, p. 105. Elle est plus explicite encore dans ses lettres au P. Croiset. Voir celle du 10 août 1689, *Lettres inédites,* lettre II, p. 87-91 ; celle du 15 septembre, *loc. cil.,* lettre III, p. 128-130. Mais nulle part l'ensemble de ces promesses n'est si bien présenté que dans une lettre citée par le P. Croiset : « Que ne puis-je raconter tout ce que je sais de cette aimable dévotion, et découvrir à toute la terre les trésors de grâces que Jésus-Christ renferme dans ce Cœur adorable, et qu'il a dessein de répandre avec profusion sur ceux qui la pratiqueront... Les trésors de bénédictions et de grâces que ce Sacré-Cœur renferme sont infinis. Je ne sache pas qu'il y ait nul exercice de

dévotion dans la vie spirituelle qui soit plus propre pour élever en peu de temps une âme â la plus haute perfection, et pour lui faire goûter les véritables douceurs qu'on trouve au service de Jésus-Christ. » Il faut le recommander aux personnes religieuses. « Elles en retireront tant de secours qu'il ne faudrait pas d'autre moyen pour rétablir la première ferveur et la plus exacte régularité. » Il faut la recommander aux personnes séculières : elles y trouveront « tous les secours nécessaires â leur élat ». Suit le détail. Pour conclure : « C'est proprement dans ce Sacré-Cœur qu'elles trouveront leur refuge pendant toute leur vie, et principalement à l'heure de la mort. Ah! qu'il est doux de mourir après avoir eu une tendre et constante dévotion au Cœur de celui qui doit nous juger! « Il faut la recommander à ceux qui travaillent au salut des âmes : « Ils travailleront avec succès et auront l'art de toucher les cœurs les plus endurcis, » s'ils l'ont pour eux-mèmes, el s'ils s'efforcent de l'inspirer aux autres. Enfin. « il n'est personne au monde qui ne ressentit toute sorte de secours s'il avait pour Jésus un amour véritablement reconnaissant tel qu'on le lui témoigne par la dévotion â son Sacré-Cœur. » Croiset, *Abrégé.* Cf. Lettre c.xxxit, dans *Vie el œuvres,* t. il, p. 285; 2e édit., leltre cxxxtv, p. 334·. Voir aussi les contemporaines, t. i, p. 289; 2« édit., p. 317.

Il circule un petit recueil de promesses du Sacré-Cœur. Ce recueil n'esl pas tel quel chez la Bienheureuse. Mais c'est partout sa pensée, quoique ce ne -soit pas toute sa pensée. Il y manque notamment, au moins dans bien des cas, ce que l'on a nommé « la grande promesse ». Elle a sa place nécessaire dans une vue historique de la dévotion.

Un la trouve dans une lettre à la Mère de Saumaise, que les éditrices mettent en mai 1688 : « Un jour de vendredi, pendant la sainte communion, il dit ces paroles à son indigne esclave, si elle ne se trompe : « Je « te promets, dans l'excessive miséricorde de mon « Cœur, que son amour tout-puissanl accordera à tous « ceux qui communieront les neuf premiers vendredis « du mois, tout de suite la grâce finale de la pénitence : « ils ne mourront point en sa disgrâce ni sans recevoir « leurs sacrements, mon divin Cœur se rendant leur « asile assuré en ce dernier moment. » Lettre l.xxxn, dans *Vie el œuvres,* t. n. p. 159; 2' édit., lettre LXXXltt, p. 176. Cf. contemporaines, *loc. cil.,* t. i, p. 391 ; 2' édit., p. 318.

La promesse est absolue, supposant seulement les communions faites, et bien faites évidemment. Ce qui est promis, ce n'est pas la persévérance dans le bien pendant toute la vie; ce n'est pas non plus la réception des derniers sacrements en toute hypothèse; c'est la persévérance finale, emportant la pénitence et les derniers sacrements dans la mesure nécessaire. La promesse regarde les pécheurs plus directement que les âmes pieuses; et elle ne fait que préciser, en rattachant à une pratique déterminée, ce que la Bienheureuse a dit maintes fois, que les dévots du Sacré-Cœur ne sauraient périr. Ceux-là ne comprennent rien à la dévotion de l'amour, que ces grandes promesses scandalisent, ou qui n'y voient qu'un encouragement à mal faire.

Cet arrêt sur les promesses et sur les pratiques était nécessaire pour comprendre comment la dévotion grandit et devait grandir encore. Il faut la suivre maintenant dans un développement nouveau, grandiose et magnifique.

9« Le *message pour le roi. Le règne social du Sacré-Cœur; dévotion nationale.* — En 1689. de nouveaux horizons s'ouvrent. Jésus veut que la nouvelle dévotion soit proposée au roi; que Louis XIV se consacre au Sacré-Cœur; qu'il l'honore publiquement, qu'il lui bâtisse une chapelle, et qu'il fasse mettre son image dans les armes royales et sur les étendards. De ce nouveau désir du Sacré-Cœur, la Bienheureuse osa â peine parler. même à sa confidente intime, la Mère de Saumaise, tant cela dépasse les possibilités humaines. Elle s'exécute pourtant, suivant le mouvement qui lui en est donné. C'est le 17 juin 1689, vendredi après l'octave du Saint-Sacrement (aujourd'hui fête du Sacré-Cœur). Encore sous l'influence des lumières reçues, elle écrit : « Il régnera, cet aimable Cœur, malgré Satan et ses suppôts. » Et après avoir dit les grâces réservées â la Visitation et les desseins miséricordieux du Sacré-Cœur pour le salut des âmes, elle ajoute qu'il « a encore de plus grands desseins »; il veut « entrer avec pompe et magnificence dans la maison des princes et des rois, pour y être honoré autant qu'il y a été outrage... en sa passion ». Elle a entendu sur ce sujet des paroles précises, destinées au roi : « Fais savoir au fils aîné de mon Sacré-Cœur... que, comme sa naissance temporelle a été obtenue par la dévotion aux mérites de ma sainte enfance, de même il obtiendra sa naissance de grâce et de gloire éternelle par la consécration qu'il fera de lui-même à mon Cœur adorable, qui veut triompher du sien, et par son entremise de celui des grands de la terre. » Ici le message se précise : « Il veut régner dans son palais, être peint dans ses étendards, et gravé dans ses armes. » Lettre xcvm. *Vie et œuvres,* t. n, p. 200; 2e édit., lettre xcvn, p. 234. Elle finit en demandant le secret.

Mais le secret ne saurait être que relatif, puisqu'il y a un message à transmettre. Elle y revient donc, en août 1689, en précisant quelques points. Dieu veut « un édifice où serait le tableau de ce divin Cœur, pour y recevoir la consécration et les hommages du roi et de toute la cour »; le Sacré-Cœur a choisi le roi « comme son fidèle ami pour faire autoriser la messe en son honneur par le saint-siège apostolique, et en obtenir tous les autres privilèges, qui doivent accompagner la dévotion de ce divin Cœur ». En retour de ce service, il fait au monarque de magnifiques promesses de bien temporel et spirituel, pour ici-bas et pour le ciel. Lettre ctv, *Vie el œuvres,* t. n. p. 212; 2'édit., p. 260.

Mais comment faire arriver le message au roi? Dieu compte pour cela sur le P. de la Chaise, qui n'aura « jamais fait d'action plus utile à la gloire de Dieu ni plus salutaire à son âme, et dont il soit mieux récompensé et toute sa sainte congrégation ». L'entreprise est difficile. « Mais Dieu est au-dessus de tout. » La Mère de Saumaise avait émis l'idée d'en écrire à la supérieure de Chaillot. Celle-ci pouvait facilement amorcer la chose. L'idée est approuvée.

Un peu plus lard, 15 septembre 1689, elle en écrit encore au P. Croiset; mais comme elle ne s'est pas encore ouverte à lui de ses visions, elle se contente de lancer l'idée, et tout en disant qu'il faut « laisser agir la puissance de cet adorable Cœur », elle essaie de mettre son correspondant en quête de moyens pratiques. *Lettres inédites,* t. tu, p. 122, 123, 131.

La démarche, on le sait, ou ne fut pas faite, ou n'eut pas de suite auprès de Louis XIV. Mais l'idée n'est pas morte. Et les dévots du Sacré-Cœur gardent l'espoir qu'un jour se réaliseront les desseins du Cœur de Jésus. La basilique de Montmartre, l'étendard de Palay, la consécration de 1873 â Paray-le-Monial, sont pour eux, en même temps qu'un commencement de réalisation, une promesse d'avenir. La demande du Sacré-Cœur à Louis XIV n'est pas pour eux un simple fait historique: ils la regardent comme toujours actuelle, comme toujours à réaliser. Il faut se rappeler cela pour comprendre l'histoire de la dévotion dans le passé; se le rappeler aussi pour s'expliquer son caractère social dans le présent et ses perspectives d'avenir.

10· *Vision du 2 juillet 1688. Mission confiée aux religieuses de la Visitation et à la Compagnie de Jesus.* —

Pour réaliser les desseins du Sacré-Cœur, il fallait des instruments. Notre-Seigneur avait choisi pour commencer une visitandine et un jésuite; il voulut que les visitandines et les jésuites fussent, comme d'oflice, les apôtres de la nouvelle dévotion. Sans exclure aucune bonne volonté, en faisant appel â tous, il donna commission spéciale â quelques-uns d'y travailler spécialement; il leur en lit un devoir de vocation, leur promettant, s'ils étaient lidèles à leur mission, une plus large part des trésors renfermés dans le Sacré-Cœur. Le choix divin était comme annoncé d'avance, et l'on en a recueilli après coup mille indices dans le passé. Mais rien n'est clair comme les paroles de la Bienheureuse. Sans nous arrêter aux préliminaires, arrivons au principal. C'est le jour de la Visitation, 2 juillet 1688. Marguerite-Marie a le bonheur de passer toute la journée devant le saint-sacrement, et son souverain, comme elle dit, « daigna bien gratifier sa chétive esclave de plusieurs grâces particulières de son Cœur amoureux. » Il lui fut représenté « un lieu fort éminent, spacieux et admirable en sa beauté, au centre duquel il y avait un trône de flammes ». Elle y vit « l'aimable Cœur de Jésus avec sa plaie ». Cette plaie « jetait des rayons si ardents el lumineux que tout le lieu en était éclairé et échauffé ». Cette fois-ci, le Sacré-Cœur n'est pas là tout seul. La très sainte Vierge était d'un côté, de l'autre saint François de Sales « avec le saint Père de la Colombière ». Puis les filles de la Visitation, « leurs bons anges à leur côté, qui tenaient chacun un cœur en main, » évidemment le cœur de leur protégée. « La sainte Vierge, dit la voyante, nous invitait par ces paroles maternelles : » Venez, mes lilies bien aimées, approchez-vous, car je • veux vous fendre dépositaires de ce précieux trésor. » Suivent quelques développements, d'où il ressort nettement que le Cœur de Jésus c'est tout Jésus, et que le don du Cœur c'est le don de Jésus avec fout son amour, tous ses mérites et toutes ses richesses. « Cette reine de bonté, continuant de parler aux filles de la Visitation, leur dit en leur montrant ce divin Cœur : « Voilà ce » divin trésor qui vous est particuliérement manifesté. » Jésus aime leur institut « comme son cher Benjamin », et « le veut avantager de cette possession par-dessus les autres ». Mais elles ne l'ont pas pour elles seules; il faut « qu'elles distribuent cette précieuse monnaie ». Qu'elles tâchent « d'en enrichir le monde, sans craindre qu'il défaille; car plus elles y prendront, plus il y aura à prendre ». Voilà le lot des visitandines, voilà leur mission nettement indiquée par leur aimable mère et médiatrice.

Cette mère de bonté se tourne ensuite « vers le Père de la Colombière » et lui dit : « Et vous, fidèle serviteur de mon divin Fils, vous avez grande part à ce précieux trésor; car s'il est donné aux filles «le la Visitation de le faire connaître, aimer et distribuer aux autres, il est réservé aux Pères de la Compagnie d'en faire voir et connaître l'utilité et la valeur, afin qu'on profile en le recevant avec le respect et la reconnaissance dus à un si grand bienfait. »

Bref, comme les visitandines doivent continuer Marguerite-Marie, les jésuites doivent continuer le P. de la Colombière. Ils seront récompensés comme lui. Car « à mesure qu'ils lui feront ce plaisir, ce divin Cœur, source de bénédictions et de grâces, les répandra abondamment sur les fonctions de leur ministère, qu'ils produiront des fruits au delà de leurs travaux et de l,-urs espérances, et même pour le salut et la perfection de chacun d'eux en particulier ».

La scène se termine par un discours exquis de saint François de Sales. Il les invite à venir « puiser dans la source de bénédiction les eaux du salut », et il leur explique comment la nouvelle dévotion est loin d'etre contraire à leurs constitutions.

Idées analogues, mais d'après des lumières nouvelles, dans une autre lettre à la Mère de Saumaise, le 47 juin 1689. C'était le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement. Marguerite-Marie a vu la dévotion du divin Cœur « comme un bel arbre destiné de toute éternité » à la Visitation, afin que chaque maison « en put cueillir les fruits à son gré et selon son goût ». Ce sont « des fruits de vie et de salut éternel ». Mais ces fruits ne sont pas pour les visitandines seules : elles doivent les distribuer « à tous ceux qui désireront en manger sans crainte qu'il leur manque ». Lettre xcvin, t. n, p. 498; 2» édit., lettre xcvtt, p. 232.

Suit le message pour le roi, dont il a déjà été question. Marguerite-Marie passe de là aux jésuites, dont la mission se présente toujours à elle comme complétant celle de la Visitation. Elle rattache cette mission aux prières du P. de la Colombière, comme elle rattache celle des visitandines à saint François de Sales. Voir la lettre du 45 septembre 4689 au P. Croiset. *Lettres inédiles,* lettre m. p. 425. Grâce à lui, la Compagnie de Jésus sera gratifiée, avec la Visitation, « de toutes les grâces et privilèges particuliers de la dévotion du Sacré-Cœur. » Ce divin Cœur leur promet de répandre « avec profusion ses saintes bénédictions » sur leurs travaux. Il désire « être connu, aimé et adoré particulièrement de ces bons Pères ». Et s'ils tâchent « de puiser toutes leurs lumières dans la source inépuisable de toute la science et charité des saints », il donnera à leurs paroles « Fonction de son ardente charité «avec des grâces si « fortes et puissantes, qu'ils seront comme des glaives à deux tranchants qui pénétreront les cœurs les plus endurcis des plus obstinés pécheurs ». Lettre xcvm, t. n. p. 200 ; 2e édit., lettre xcvtl, p. 234. Voir encore la lettre Civ, t. n. p. 214; 2' édit., p. 262; la lettre au P. Croiset, 10 août 4689, *Lettres inédites,* lettre il, p. 95; celle du 15 septembre 4689, *loc. cil.,* lettre tu, p. 130. « S'il est vrai, dit-elle encore dans celte lettre, .pie celle dévotion tant aimable a pris naissance dans la Visitation, moi je ne puis m'empêcher de croire qu'elle fera son progrès par le moyen des Révérends Pères jésuites. Et je crois que c'est pour cela qu'il avait choisi le bienheureux ami de son cœur *(le P. de la Colombière)* pour l'accomplissement de ce grand dessein. » *Loc. cit.,* p. 425.

Pourquoi ne peut-elle s'empêcher de le croire? Parce que Notre-Seigneur lui a « fait connaître, d'une manière à n'en point douter, que c'était principalement par le moyen des Pères de la Compagnie de Jésus qu'il voulait établir partout cette... dévotion, et par elle se faire un nombre infini de serviteurs fidèles, de parfaits amis, et d'enfants parfaitement reconnaissants ». Lettre citée par le P. Croiset, *Abrégé,* p. 57. Cl. *Vie el œuvres,* lettre cxxxn, t. n, p. 285 ; 2'édit., lettre cxxxiv, p. 334.

Ces assurances de la Bienheureuse dominent l'hisioire de la dévotion. On ne s'explique pas sans cela que les visitandines et les jésuites aient tant pris à cœur de la propager.

44° *Élal de la dévotion au Sacré-Cœur à la mort de Marguerite-Marie, il octobre 1690.* — Pendant que Marguerite-Marie recevait cesdernièrescommunications, elle se dépensait avec une activité incroyable pour répandre sa chère dévotion. Elle n'était plus en rapport seulement avec ses sœurs en religion. Be tout côté, on lui écrivait, on venait la voir,et malgré ses répugnances, elle allait au parloir, elle multipliait ses lettres. Quelle joie en retour, quand elle apprenait quelque nouveau progrès de la dévotion! Un Père capucin la prêchait à Dijon; quelques jésuites, amis pour la plupart ou enfants spirituels du P. de la Colombière. se prenaient d'enthousiasme, l'inspiraient à leurs élèves, en parlaient à toute occasion; à Lyon, à Marseille surtout, c'était presque de l'engouement. Les dernières lettres de la Bienheureuse sont pleines de détails intéressants à ce sujet. On la voit elle-même tout occupée de livres à

écrire et à répandre. Celui de la sœur Joly ne suffisait plus;à Moulins, la Mère de Soudeilles l'avait réédité avec additions, et notamment avec le récit tiré de la Retraite du P. de la Colombiére; à Lyon, le P. Croiset le rééditait en l'augmentant. Et les éditions étaient enlevées, comme les images. Sous l'influence de la Bienheureuse, le P. Froment, qui était à Paray, entreprit un livre sur le Sacré-Cœur; le P. Croiset s'y mit aussi : ce qui ne laissa pas de la jeter en quelque embarras. C'est au P. Croisel et à son livre qu'elle s'intéressa. Nous avons, en bonne partie au moins, sa correspondance avec lui sur ce sujet. Elle suggérait des idées, elle donnait, quoi qu'il lui en coulât, les détails nécessaires sur les origines de la dévotion; elle lisait le manuscrit à mesure qu'il avançait. Elle avait trouvé dans le P. Croiset comme un second Père de la Colombière, non plus tant pour la direction de son âme que pour l'apostolat du Sacré-Cœur.

Elle seule, disait-elle, mettait obstacle â la dévotion; mieux valait qu'elle mourût. C'élail vrai, quoique en un sens différent du sien. Elle vivante, on ne pouvait tout dire. 17 octobre, sans qu'on se fût décidé à la croire sérieusement malade, elle alla, dans un acte d'amour, « s'abîmer dans le Sacré-Cœur. » Le livre du P. Croiset était presque fini. Il ajouta à la hâte un *Abrégé de la Vie d'une religieuse de la Visitation de laquelle Dieu s'est servi pour l'établissement de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ, décédée en odeur de sainteté le 17 octobre de l'année 1690;* il y inséra de larges extraits des lettres qu'il avait reçues d'elle, et l'ouvrage parut à Lyon dés 1691.

On devine ce que la dévotion dut y gagner. Avant d'en suivre l'histoire, voyons rapidement où elle en était quand mourut la Bienheureuse.

La dévotion était constituée dans son intime. Très précise à la lois et très large, elle englobait tous les éléments existants, et les orientait vers un but très net, l'amour réparateur. Elle avait ses pratiques principales : toutes celles du passé s'y incorporaient sans peine, les nouvelles étaient simples et peu nombreuses. De petits livres existaient qui faisaient la fusion, et groupaient, â côté des exercices anciens, des prières nouvelles, litanies, petit office, etc. Mais c'était plus qu'un ensemble de pratiques, plus qu'un recueil d'exercices anciens ou nouveaux, c'était un esprit, toute une spiritualité d'amour tendre el solide pour Jésus tout aimant et tout aimable, toute une vie de relations intimes avec lui, une vie de cœur à cœur.

Elle était acceptée dans plusieurs monastères de la Visitation, et elle rayonnait au dehors dans plusieurs villes de Fiance. Un peu mêlée parfois à la dévotion du P. Eudes, qu'elle était en train d'absorber, elle avait quelques confréries, et si Rome, sollicitée dès 1087, n'avait accordé ni messe, ni office, ni fête, elle avait renvoyé aux ordinaires, et les ordinaires, à Langres, par exemple, lui avaient fait bon accueil.

Quelques chapelles existaient, chez les visitandines ou ailleurs; les images et tableaux étaient répandus, les petits livrets étaient en vogue. Des prédicateurs en parlaient pour la recommander. Le feu sacré était allumé dans quelques âmes ardentes; et dans deux instituts religieux, une élite regardait comme un devoir d'état de la propager. Des livres se préparaient qui allaient l'expliquer clairement et dire ses origines célestes. La grâce de Dieu enfin était avec ses apôtres, et la transformation qu'elle faisait, en y entrant, dans les âmes el dans les communautés, portait tin vivant témoignage â la parole et au livre. En mourant, Marguerite-Marie laissait la dévotion vivante, viable, pleine d'avenir.

Mais il y avait des obstacles formidables. Ni la Visitation comme corps, ni la Compagnie de Jésus n'étaient conquises â la nouvelle dévotion. Les contradictions qu'eurent à subir Marguerite-Marie et le P. de la Colombiére ne devaient pas céder de si tôt. Au dehors les jansénistes, qui avaient déjà tant crié contre le P. Eudes, n'étaient pas prés de désarmer devant Marie Alacoque et les jésuites. Rome enfin attendait, suivant son habitude, et observait : elle n'était pas hostile, mais clic n'était pas gagnée.

III. LA DÉVOTION, DEPUIS LA MOOT DE SfARGUBDITE-madie JUSQU'A NOS JOUES, 1690-1905. — 1» *Premiers développements, premières demandes à Borne. Recours publican Sacré-Cœur, la peste de Marseille, 1690-1725.* — La mort de Marguerite-Marie, grâce, pour une bonne part, au livre du P. Croiset. ne fit que donner un nouvel élan â la dévotion. Le livre eut une difi'usion prodigieuse, et il s'en fit des éditions et des adaptations en plusieurs villes de France; il fut aussi traduit en plusieurs langues. Partout il allumait le feu sacré, en faisant connaître, avec la valeur et l'utilité de la dévotion, ses origines célestes. Partout où il y avait un monastère de la Visitation ou un collège de jésuites, il se trouvait quelque âme ardente pour la propager. Ce n'était pas toujours sans difficulté. Car ni la Visitation ni la Compagnie de Jésus ne s'engagèrent à l'aveugle dans la dévotion nouvelle. Il y eut même des coups d'autorité, destinés â faire réfléchir les téméraires el les novateurs. Cependant les confréries se multipliaient, les pratiques essentielles étaient adoptées; des chapelles se bâtissaient; des autels étaient dédiés; les prédicateurs parlaient. De saints prêtres, comme M. Boudon, s'en faisaient les propagateurs zélés: « J'ai connu par mon expérience, écrivait-il, que Notre-Seigneur fera de grandes grâces à ceux qui auront dévotion â son Sacré-Cœur. » Et il ne cessait de recommander le livre du P. Croiset. Voir Letierce, t. l, p. 116-118. Simon Gourdan, chanoine de Saint-Victor, allait en faire l'éloge dans une consultation célèbre, I7II. *Op. vit.,* p. 120. Des congrégations religieuses lui ouvraient leurs portes toutes grandes: les bénédictines du Saint-Sacrement, les ursulines, les chartreuses.

Ce sont peut-être les chartreux qui les premiers ont adopté quasi officiellement la nouvelle dévotion. Vers 1692, des moniales de cet ordre demandaient â leur supérieur général, dom Innocent Le Masson, si elles pouvaient adopter les pratiques proposées dans un petit livre de la dévotion au Sacré-Cœur : le rendez-vous quotidien dans ce divin Cœur, des prières spéciales, une consécration, une amende honorable, une sorte de tète réparatrice en l'honneur du Sacré-Cœur, le vendredi d'après l'octave du Saint-Sacrement. Et elles lui envoyaient le livre. C'était, semble-t-il, *Le divin rendez-vous* de sœur Joly. Dom Le Masson répondit : a Je ne consens pas seulement..., je vous y exhorte. » El il voulut écrire lui-même un *Exercice de dévotion au Sacré-Cœur pour les religieuses chartreuses,* qui parut en 1694. Voir dom Boutrais, *Mois du Sacré-Cœur de Jésus,* 4° édit., Montreuil. 1866, préface, p. 12 sq.

Des livres étaient en préparation. Le P. E'roment avait commencé dès avant le P. Croiset, mais il ne publia qu'en 1699. Voir Letierce, *Elude,* t. n, p. 21-27. Le P. Bouzonié, à Poitiers, donnait le sien en 1698. Il semble aussi que le P. de Gallilïet s'était de bonne heure mis â l'œuvre. Le P. Charrier dit avoir trouvé à Rome un manuscrit de l'ouvrage du P. de Galliffet sur le Sacré-Cœur, composé dès 1696. *Histoire du V. P. Cl. de la Colombière,* p. 482, note. Ce serait lui probablement dont il est question dans Letierce, t. n, p. 94. Si cela est, les reviseurs romains louèrent l'œuvre, mais trouvèrent la publication inopportune, 1697. C'était le temps où Rome s'occupait de la dévotion nouvelle.

C'est sous Innocent XII, en 1697, que la S. C. d· s Rites fut pour la première fois saisie de la question. Dès 1687, sous Innocent XI, les visitandines avaient fait des démarches, qui n'eurent pas de suite. Mais elles intéressèrent à la cause du Sacré-Cœur la reine détrônée

d'Angleterre. Marie d'Este, femme de Jacques II. C'était facile, car elle n'avait pu oublier son prédicateur de 1676, le I'. delà Colombiére. De son exil royal à Saint-Germain-en-Laye, elle écrivit au pape en 1697, lui demandant d'accorder aux monastères de la Visitation la fête du Sacré-Cœur, avec messe propre, le vendredi après l'octave de la Fête-Dieu. Le pape, suivant l'usage, renvoya la cause à la S. C. des Rites. Le cardinal de Forbin Janson, évêque de Beauvais, alors ambassadeur de Louis XIV à Rome, s'en lit le ponent. Il prit pour postnlateur ou avocat de la cause, Prigidiano Castagnori ; celui-ci présenta un long mémoire à la S. C. pour exposer la question et obtenir la fête demandée. Le promoteur de la foi, Prosper Bottini, archevêque de Myre, lit les objections suivant l'usage. La principale était la nouveauté, puis aussi les conséquences qu'on en tirerait pour établir d'autres fêtes, notamment celle du Cœur de Marie. Le postulateur répliqua, résolvant les objections et rappelant les mérites de la reine d'Angleterre. La S. C. rendit son décret le 30 mars 1697. Elle accordait aux monastères de la Visitation la messe des Cinq Plaies pour la fête du Sacré-Cœur. Nilles, toc. *cil.,* p. 23.

Ce n'était qu'une demi-satisfaction. Dix ans plus tard, les visitandines renouvelèrent leurs instances auprès de Clément XI, pour avoir la messe propre. Le pape leur répondit, le 4 juin 1707, en louant leur zèle, leur piété, leur prudence dans la conduite de celte affaire, qu'elles attendissent donc en paix le jugement de l'Église; par cette soumission sincère elles arriveraient en droite ligne au Cœur même du Seigneur. Nilles, toc. *cit·.,* p. 13.

Dans l'intervalle, le livre du P. Croiset avait été mis à l'index, 1704. Pourquoi ? Le P. de Gallitfet l'expliquait ainsi à Mor Languet, 20 ans plus tard : « La nouveauté de la chose, quelques manquements de formalités requises ici, et peut-être un peu de malignité de la part des hommes et beaucoup certainement de la part de l'enfer. » Cité par Lelierce, t. n, p. 96. Le livre ne laissa pas de se propager: il fut traduit en italien en y corrigeant les défauts de formalités; même en France, il recevait de grands éloges de Mor Languet, qui le recommandait, sans faire la moindre allusion à *l'index.* Languet, *Vie,* édit. Gauthey, p. 432.

Malgré tous les obstacles, la dévotion continuait de se répandre dansle public. Les confréries se multipliaient avec approbation et indulgences de Rome. Les ursulines de Vienne imitaient les visitandines de France; la Pologne s'ouvrait toute grande au Sacré-Cœur.

Ln peste de Marseille, en 1720, fut peut-être la première occasion d'une consécration solennelle d'un culte public en dehors des communautés religieuses. On sait comment Marseille avait été chaud pour le Sacré-Cœur des les temps de Marguerite-Marie. Depuis quelques années, une autre visitandine, Anne-Madeleine Rémusat, y souillait la même dévotion. Elle avait annoncé le fléau d·· 1720. Quand il éclata, Noire-Seigneur lui indiqua le remède dans la dévotion à son Sacré-Cœur. Amende honorable et consécration furent faites par Mor de Belzunce au milieu des larmes et des sanglots de tout un peuple; et la fête fut établie pour l'année suivante. Aussitôt la peste cessa. En 1722, elle reparut. Cette fois, les magistrals eux-mêmes firent un vœu solennel de fêter désormais le Sacré-Cœur par messe, communion, hommages et procession solennelle. D'autres villes, frappées ou menacées, recoururent de même au Sacré-Cœur : Aix, Arles, Avignon, Toulon. Ce fut une supplication générale. Ainsi la dévotion devenait populaire.

2'· *La fête du Sacré-Cœur. Nouvel effort à Home sous lienoil XIII, 1126-1129. Succès sous Clement XIII, 1165. Extension sous Pic IX, 1856, el sous Léon XlIl, 1889.* — En 1726, on crut le moment venu de reprendre la cause à Rome. Le roi de Pologne, auquel s'adjoignit plus lard le roi d'Espagne, les évêques de Cracovie et de Marseille, les visitandines adressèrent une supplique à Benoit XIII pour obtenir la fêle et l'office propres. On y montrait la dévotion répandue dans toute l'Eglise, chère aux évêques, chère aux peuples; on rappelait le désir exprimé par Notre-Seigneur à la B. Marguerite-Marie. L'âme du mouvement était le P. de Gallill'et, assistant de France à Rome, postulateur de la cause. Il publia en latin son livre sur le Sacré-Cœur et prépara toutes les pièces à la perfection.

On jugeait le succès assuré. Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV, était alors promoteur de la foi. Le P. de Gallitfet le croyait favorable à la cause. Pape, il accepta la dédicace d'une édition nouvelle du livre de Gallitfet. et donna libéralement des bulles en favêurdes confréries du Sacré-Cœur. Il ne parait pas qu'il fût pour une fête nouvelle. Il fit consciencieusement son rôle « d'avocat du diable ». Les objections furent les mêmes â peu prés que trente ans plus tôt : la fête était nouvelle; le cas de Marguerite-Marie n'était pas tranché; une fois lancé dans cette voie où s'arrêterait-on? A tout cela Gallill'et avait réponse. Mais Lambertini donna de vive voix, aux cardinaux, une raison qui les émut davantage. La cause supposait le cœur organe du sentiment. Or c'était là, dit Lambertini, une opinion philosophique discutable et discutée, où il ne fallait pas compromettre l'Église. Cela surtout lit hésiter. Pour ne pas dire : *Non,* la S. C. répondit le 12 juillet 1727 : *Non proposita.* Malgré tout, on insista, on revint à la charge. Le 30 juillet 1729, la S. C. répondit : *Negative.* Ce fut grande déception. Cependant la dévotion faisait son chemin malgré les clameurs des jansénistes et des philosophes. La reine de France, Marie Leczinska, avait déjà écrit à Benoit XIV pour obtenir la fête; le pape se contenta de lui envoyer des images du Sacré-Cœur, brodées d'or el de soie. Nilles, I. I, part. I, c. m, § 1, p. 89, d'après Ferd. Tetamo. Les suppliques arrivaient de toute part, de Pologne. d'Espagne, d'Amérique, d'Allemagne. d'Italie, d'Orient. Nilles, *loi·.cit..,* p.87-100.

En 1765, Clément XIII reprit la cause. Le *Mémoire* des évêques polonais fut présenté à la S. C. des Rites par J. B. Alegiani. On peut le voir dans Nilles, *lac.cit.,* § 3 (c'est 2 qu'il faudrait), p. 100-144; avec les répliques aux « exceptions » du promoteur de la foi, c'est tout un traité de la dévotion au Sacré-Cœur, largement inspiré de Gallitfet. On y explique l'origine, le développement, la nature du culte. On y signale l'existence d'au moins 1090 confréries du Sacré-Cœur érigées dans le monde entier, la diffusion universelle du culte, les approbations épiscopales, l'acceptation par presque toutes les congrégations religieuses, § 3, n. 18-23. Nilles, p. 108-111. Le *Mémoire* se termine par la demande d'une fête avec messe et ohice propres. On voudrait bien que ce fût donné pour l'Eglise universelle ou du moins pour tous les royaumes, provinces ou diocèses qui ont exprimé le même désir. Mais pour être plus sûr d'obtenir, on se contente de la demander pour la Pologne, pour l'Espagne, pour l'archiconfrérie du Sacré-Cœur, établie à Rome et pour toutes les confréries affiliées; et l'on supplie que la fête soit fixée au vendredi qui suit l'octave du Saint-Sacrement. *Memoriale,* § 8, n. 73-80, Nilles, p. 139-144. Le 25 janvier 1765. la S. C. des Rites donnait enfin le décret tant désiré. Considérant la diffusion universelle du culte, tant de brefs déjà donné-s en sa faveur, tant de confréries érigées, on *ampliait* le culte déjà existant, en lui donnant une fêle, après avoir expressément remarqué qu'on s'écartait du décret de juillet 1729. Le 6 février, Clément XIII approuvait le décret. Texte dans Nilles, *loc. cil.,* § 4. p. 152. Cf. Gardellini. *Decreta authentica,* 1857, η. 4579, t. ni, p. 174 Le 1l mai de la même année, la S. C. approuvait la messe et l'office pour la Pologne et pour l'archiconl'rérie. Le 10 juillet, les visitandines obtenaient la fête pour elles-mêmes. De tout côté, on la demanda, et il suffisait de la demander pour l'obtenir. Bref, en IS56, la

S. C. des Rites pouvait dire qu'il n'y avait presque plus une Église au monde qui n'eût obtenu le privilège. Nilles, *loc. cit.,* p. 157.

Ce n'était pourtant qu'un privilège. C'est en 1856 seulement que Pie IX, à la demande des évêques de France, réunis à Paris pour le baptême du prince impérial. étendit la fêle à l'Église universelle sous le rit double majeur. Décret du 23 août. Cf. Nilles, *loc. cit.,* c. iv, § 1. p. I67.

En 1864, la béatification de Marguerite-Marie donnait une haute sanction au culte tel qu'il s'était propagé. Car les documents, décret de béatification, oraison de la Bienheureuse, leçons de la fête, affirmaient nettement que Jésus avait choisi l'humble visitandine de Paray pourètre l'apôlre de son Sacré-Cœur, nous révéler par elle son immense amour, et nous pousser à y répondre en l'honorant sous le symbole du cœur.

Cependantla dévotion grandissait,et de tous côtés,on demandait une fête plus solennelle. Le pape l'accordait souvent à tel pays, à tel diocèse, à telle congrégation religieuse. Voir Nilles, c. iv, § 4. Mais c'est seulement le 28 juin 1889 que la fête a été élevée pour toute l'Église au rit double de première classe. Le 23 juillet 1897, un autre décret permettait de remettre la solennité au dimanche.

Ainsi s'est accompli le désir exprimé par Notre-Seigneur dans la grande apparition. La fête est établie dans le monde entier, établie avec son caractère de réparation et d'amende honorable. La solennité extérieure n'est pas encore partout tout ce qu'elle peut être; mais peu s'en faut, et il en est peu qui aient lant de prise sur lésâmes.

3° *Extension duculte public sous Pie IX et Léon XIII. Les consécrations partielles; la consécration de 18'I5 la consécration du genre humain en 18'JO.* — Avec la fêle, les âmes dévouées au Sacré-Cœur ont toujours désiré la consécration et l'amende honorable. L'amende honorable n'a guère d'histoire, au moins en tant qu'elle se distingue de la consécration; elle s'est naturellement incorporée à la dévotion, elle en est comme partie intégrante, et va avec elle partout où elle s'étend. Il en est de même, en quelque façon, de la consécration. La Bienheureuse la demandait comme un des premiers actes de la dévotion, et lui donnait le sens d'une donation totale et irrévocable aux intérêts du .Sacré-Cœur. Dans le message du Sacré-Cœur au roi, l'idée de consécration à sa place. Les échevins de .Marseille renouvelaient solennellement depuis 1722 la consécration de la ville. Si le vœu de Louis XVI est authentique, le roi aurait promis de prononcer un acte solennel de consécration de sa personne, de sa famille et de son royaume au Sacré-Cœur de Jésus. Voir zlnti *de la religion,* 1815, t. ni, p. 77.

En notre siècle, surtout depuis 1850 environ, cette idée est devenue familière à la piété chrétienne. Les évêques consacrent leurs diocèses; des Etats comme l'Equateur, 1873, des congrégations religieuses, etc., se consacrent solennellement au Cauir de Jésus. C'est d'ordinaire dans les grandes calamités que l'on se retourne vers lui : Marguerite-Marie n'avait-elle pas montré là le grand remede â la désolation du royaume? *Lettres inédites,* lettre nt, p. 131. Marseille n'y avait-il pas trouvé son salut? Mais la dévotion n'a pas toujours eu ces motifs intéressés. L'amour y pousse. En 1870 et 1871, de grandes pétitions furent faites à Pie IX pour qu'il fit de la fête du Sacré-Cœur une fête de première classe et consacrât l'Église entière à ce Cœur tout aimant. Voir dans Nilles. la lettre des évêques reunis au concile du Vatican, *loc. cil.,* p. 189, celle de l'impératrice d'Autriche, *loi·, cil.,* p. 191; celle des catholiques allemands, *loc. cil.,* p. 192. Les pétitions continuèrent les années suivantes. En 1874, à l'approche du second centenaire de la grande apparition à Marguerite-Marie, Mur Desprez, archevêque de Toulouse, écrivit,comme évêque de la ville d'où rayonnait sur le monde Γ.4*poslolat de la prière,* à tous les évêques du monde catholique : il rappelait la pétition présentée â Pie IX, vers la tin du concile, signée par presque tous les évêques et supérieurs d'ordres,et par plus d'un million de fidèles; il expliquait comment la chose n'avait pas abouti jusque-là ; il assurait qu'à Rome une pétition des évêques serait bien reçue, et il envoyait une formule de pétition soigneusement préparée, pour éviter les ambiguités de langage, qui avaient fait difficulté dans le passé.

Au mois d'avril 1875, le P. Ramière, directeur de *VApostolat de la prière,* qui avait été l'âme du mouvement, offrait au pape la pétition souscrite par 525 évêques. On y demandait : 1.que Sa Sainteté daignât choisir un jour, où, dans la basilique vaticane, avec toute la solennité possible, elle consacrerait à jamais au Sacré-Cœur la ville et le monde *lurbem et orbent); 2.* qu'elle ordonnât que le même jour, dans le monde entier, tous les groupements catholiques, diocèses, paroisses, missions, congrégations et communautés religieuses, maisons d'éducation, etc., fissent, par la bouche de leurs supérieurs respectifs, la même consécration, avec toute la solennité possible; 3-5. qu elle voulût bien prescrire des exercices préparatoires, donner des indulgences. commander que tous les ans on renouvelât cette consécration. La sixième demande avait pour objet l'élévation de la fête au rit de première classe avec octave, comme fêle patronale de toute l'Eglise.

Le pape ne crut pas devoir intervenir d'autorité. Mais pour donner quelque satisfaction à ces pieux désirs, il chargea la S. C. des Rites d'envoyer partout une formule de consécration approuvée par lui, et qu'il proposait à tous ceux qui voudraient se consacrer au Sacré-Cœur: cette unité de formule montrerait l'unité de l'Église; il laissait aux évêques le soin de la traduire et de la faire publier s'ils le jugeaient à propos; il exhortait les fidèles à la réciter en particulier ou en public le 16 juin 1875, second centenaire de l'apparition; et il accordait indulgence plénière à ceux qui le feraient. Le pape enfin donnait commission au P. Ramière de communiquer le décret de la S. C., avec la formule de consécration, à tous les évêques du monde catholique. Voir les pieces dans Nilles, *loc. cil.,* p. 202 sq.

On voit que le pape avait conscience, comme dit le décret, de la gravité de la chose, *gravitatem rei coram Deo animo reputans:* il aidait, il encourageait; mais il ne voulait pas prendre l'initiative, encore moins commander. L'élan des fidèles n'en fut que plus admirable. Le 16 juin 1875 fut une des plus grandes solennités qu'ait vues le monde catholique, un beau triomphe du Sacré-Cœur.

Léon XIII devait lui en préparer un plus magnifique encore, la consécration du genre humain au Sacré-Cœur, à la fin du xix' siècle. Le 25 mai 1899, l'encyclique *Annum sacrum* annonçait au peuple chrétien un grand dessein du pape, dont il attendait, si l'on s'y prêtait avec ensemble et de tout comr, de grands et durables fruits, d'abord pour la chrétienté, et ensuite pour l'humanité tout entière, *auctores suasoresque sumus præclaræ cuiusdam rei, ex qua quidem, si modo omnes ex animo, si consentientibus libentibusque voluntatibus paruerint, primum quidem nomini Christiano, deinde societati hominum universes fructus insignes non sine causa expectamus eosdemque mansuros.* Il rappelait ce qu'avaient fait ses prédécesseurs pour le Cœur de Jésus, ce qu'il avait fait luiméme. « Et maintenant, ajoutait-il, nous avons en vue un acte de dévotion, qui sera comme le couronnement de tous les honneurs que l'on ait jamais rendus au Sacré-Cœur, et nous avons confiance que Jésus-Christ Notre Sauveur l'aura pour très agréable : *nunc vero*

luculentior qutedam obsequii forma obversatur animo quæ scilicet honorum omnium, quotquot sacratissimo Cordi haberi consueverunt, velut absolutio perfectioque sit. s

Il rappelait les pétitions faites à Pie IX et la consécration de 1875. Le temps lui semblait venu de consacrer enfin au Sacré-Cœur le genre humain tout entier, *communitatem generis humani devovere augustissimo Cordi Jesu.* Il motivait sa décision en montrant que Jésus est le roi suprême, le roi non seulement des catholiques ou des baptisés, mais de tout le genre humain; et il indiquait les titres de sa royauté. Mais ce qu'il veut, c'est la reconnaissance spontanée de cette royauté; et la consécration est précisément cela : « Comme d'ailleurs nous avons dans le Sacré-Cœur le symbole et la vive image de l'amour infini de Jésus, nous stimulant à l'aimer en retour, il est juste que cette consécration se fasse au Sacré-Cœur, ce qui, aussi bien, n'est pas autre chose que se consacrer à Jésus-Christ. » Mais ceux qui ignorent Jésus, pouvons-nous les oublier? Nous leur envoyons partout des apôtres; mais aujourd'hui, « touchés de leur malheur, nous les recommandons instamment à Jésus, et, autant qu'il est en nous, nous les lui consacrons. Et ainsi cette consécration *{hæc devotio),* que nous recommandons à tous, sera utile à tous, » augmentant chez les uns la foi et l'amour, attirant aux autres des grâces de sanctification et de salut. Le pape montre ensuite que le salut est là pour les sociétés malades. Autrefois, dit-il. la croix apparut à Constantin, gage à la fois et cause de victoire. « Voici qu'aujourd'hui un nouveau signe... s'ollre à nos yeux, signe d'espoir, signe tout divin, *auspicalissimum divinissimumque signum:* c'est le Sacré-Cœur tout rayonnant au milieu des flammes. C'est là qu'il faut mettre toutes ses espérances, là qu'il faut demander, de là qu'il faut attendre le salut. »

Le pape ajoutait qu'à ces grandes raisons d'ordre général s'en joignait pour lui une autre, d'ordre personnel : Dieu l'avait gardé, en le guérissant d'un mai dangereux; il voulait, de son côté, par de plus grands hommages au Sacré-Cœur, en conserver le souvenir reconnaissant. Il ordonnait donc un triduum, avec prières et litanies au Sacré-Cœur; et il envoyait la formule de consécration à réciter le dernier jour.

L'encyclique était datée du 25 mai 1899. il n'y avait donc pas de temps à perdre. Mais depuis bientôt deux mois, elle était déjà annoncée. Par décret du 2 avril, la S. C. des Bites avait autorisé l'usage public des litanies du Sacré-Cœur. Parmi les considérants, il y avait celui-ci : « De plus, Sa Sainteté... se propose de consacrer le monde entier au Sacré-Cœur. Or, pour donner à cetle consécration plus de solennité, Sa Sainteté a décidé de prescrire prochainement un triduum, dans lequel on chantera ces litanies. » Cette annonce ne pouvait guère venir plus tôt, car la décision n'avait été prise que le 25 mars. Le pape y pensait pour 1900. Il est probable que le danger de mort auquel il venait d'échapper, et dont il parle dans l'encyclique, hâta l'événement: malgré la hâte, le monde catholique se trouva prêt, et l'on sait avec quelle solennité grandiose à la fois et intime s'accomplit cet acte que Léon XIII appelait « le plus grand acte# de son pontificat.

Aux premières vêpres de cette fête du Sacré-Cœur, dont la solennité, remise au dimanche, allait être marquée par ce grand acte, mourait dans un monastère de Portugal, inconnue du monde, la religieuse d'où était parti cet immense mouvement, qui mettait le monde aux pieds du Sacré-Cœur. Il y a là un de ces faits, qui éclairent d'un jour singulier l'histoire de l'Église; et s'il y a plaisir à chercher les dessous des événements humains, quitte à ne trouver souvent que petitesses ou violences, combien plus dans les choses religieuses ou on voit, quand on sait voir, le doigt de Dieu!

Le 10 juin 1898, partait du Bon-Pasteur de Porto (Portugal) une lettre pour Léon XIII. La religieuse, qui la signait au crayon d'une main défaillante, disait au pape avoir reçu de Noire-Seigneur l'ordre de lui écrire qu'il voulait que son vicaire consacrât le monde entier à son divin Cœur; il promettait en retour une effusion de grâces. On dit que Léon XIII fut ému; mais il ne fit rien. N'y a-t-il pas des tètes folles pour lui suggérer souvent leurs idées comme tombées du ciel? Le G janvier 1899, nouvelle lettre, écrite en français, « par ordre expressif (sic) de Notrc-Seigneur et avec le consentement de mon coniesseur. » On y lisait ceci : « Lorsque l'été dernier, Votre Sainteté souffrait d'une indisposition, qui, vu votre âge avancé, remplit de soucis les cœurs de vos enfants, Notre-Seigneur me donna la douce consolation qu'il prolongerait les jours de Votre Sainteté, afin de réaliser la consécration du monde entier à son divin Cœur. » Suivaient d'autres détails dans le même sens. On continuait : « La veille de l'immaculée-Conception, Notre-Seigneur me lit connaître que par ce nouvel élan que doit prendre le culte de son divin Cœur, il ferait briller une lumière nouvelle sur le monde entier... Il me semblait voir (intérieurement) cette lumière, le Cœur de Jésus, ce soleil adorable, qui faisait descendre ses rayons sur la terre, d'abord plus étroitement, puis s'élargissant et enfin illuminant le monde entier. Et il dit : « De l'éclat de cette lumière, « les peuples et les nations seront éclairés, et de son « ardeur ils seront réchauffés. »

La lettre disait ensuite le désir qu'a Jésus de voirson Cœur adorable de plus en plus glorifié et connu, et de répandre ses dons et ses bénédictions sur le monde entier, le choix fait de Léon XIII et la prolongation de ses jours dans cette vue, les grâces qu'il s'attirerait par là. « Je me sens indigne, disait-on, de communiquer tout cela à Votre Sainteté. » Mais on s'excusait sur « l'ordre strict » de Notre-Seigneur. On expliquait ensuite pourquoi il demandait la consécration du monde entier et non seulement de l'Église catholique. « Son désir de régner, d'étre aimé et glorifié... est si ardent qu'il veut que Votre Sainteté lui offre les cœurs de tous ceux qui par le saint baptême lui appartiennent pour leur faciliter le retour à la vraie Église, et les cœurs de ceux qui n'ont pas encore reçu la vie spirituelle par le saint baptême, mais pour lesquels il a donné sa vie et son sang, et qui sont appelés également à être un jour les fils de la sainte Église, pour hâter parce moyen leur naissance spirituelle. » Suivaient des instances pressantes au pape pour qu'il développât le culte du divin Cœur : « Noire-Seigneur ne m'a parlé directement que de la consécration, Mais... il me semble qu'il lui serait agréable que la dévotion des premiers vendredis du mois s'augmente par une exhortation de Votre Sainteté au clergé et aux fidèles, ainsi que la concession de nouvelles indulgences. » « Notre-Seigneur, répétait-elle, ne me l'a pas dit expressément, comme lorsqu'il parla de la consécration, mais je crois deviner cet ardent désir de son Cœur, sans cependant pouvoir l'affirmer. »

La lettre était signée : « Sœur Marie du Divin Cœur Droste zu Vischering, supérieure du monastère du Bon-Pasteur. à Porto. »

Cette hltre arriva au Vatican le 15 janvier. Le pape en fut ému. Il chargea le cardinal Jacobini de prendre des renseignements. Celui-ci s'adressa au vice-recteur du grand séminaire. C'était précisément le directeur de la religieuse, celui qui lui avait servi de secrétaire pour la première lettre au pape. La réponse fut que partout on la regardait comme une sainte, et qu'il y avait de bonnes raisons pour croire à des communications surnaturelles. L'idée d'ailleurs avait souri à Léon XIII, et le 12 février, il disait à Msr Isoard sa pensée de consacrer au Sacré-Cœur tous les diocèses. l'Église, l'humanité. Mais il ne voulut pas que l'acte

pontifical reposât sur des bases contestables. Le cardinal Mazzella, préfet de la S. C. des Rites, mis au courant de tout, disait au pape : « Cette lettre est bien touchante, et parait bien dictée par Notre-Seigneur. — Monsieur le cardinal, dit Léon XIII, prenez-la et mettez-la là-bas : elle ne doit pas compter en ce moment. ʎ Le cardinal fut chargé d'examiner la question en elle-même. Il y avait une difficulté. Comment consacrer les infidèles qui ne sont ni de l'Église, ni à l'Eglise? Un texte de saint Thomas vint résoudre la difficulté. Sum. *theol.,* III', q. MX, a. 4. On y explique que si tous ne sont pas â Jésus et à l'Église *quantum ad exsecutionem potestatis,* tous sont à lui *quantum ad potestatem.* C'était à peu prés ce qu'avaitdit la religieuse. Mais le passage de saint Thomas était topique, et il trouva place dans l'encyclique. Quand parut, le dimanche de Pâques, 3 avril, le décret de la S. C. des Rites autorisant les litanies du Sacré-Cœur et annonçant la consécration, le pape eut la délicate attention d'en faire parvenir deux exemplaires, de sa part, à la Mère Marie du Divin Cœur.

Trois jours avant la consécration, elle alla, comme Marguerite-Marie, « s'abîmer dans le Sacré-Cœur. » Voir Louis Chasle, *Sœur Marie du Divin Cœur, née Droste :u Vischering, religieuse du Bon-Pasteur, 18Ü3-18!)!),* Paris, 1905, c. xi, ou on trouve tout ce qui regarde la consécration du genre humain au Sacré-Cœur.

Le second désir de la Mère Marie du DivinCœur fut accompli dans le mois qui suivait sa mort. Le 21 juillet, le préfet de la S. C. des Rites adressait à tous les évêques, au nom du souverain pontife, une pressante invitation à développer le culte du Sacré-Cœur par les confréries, par le mois du Sacré-Cœur, par les exercices des premiers vendredis.

4° *Vie et développement intime de la dévotion. Pratiques et dévotions connexes. Œuvres et associations enl'honneurdu Sacré-Cœur. Interventions de l'Église.* — Ici, comme partout dans la vie de l'Eglise, les actes de l'autorité ont été préparés par les désirs intimes des âmes, par l'amour et par les œuvres. La dévotion au Sacré-Cœur s'est épanouie en une foule de pratiques et d'institutions, toutes animées du même principe, rendre au Sacré-Cœur l'amour et l'honneur qui lui est dû, l'aimer et le faire aimer. Elle-même n'est pas tant une pratique ou un ensemble de pratiques, qu'un principe de vie, une âme pour les pratiques les plus diverses. Beaucoup de ces pratiques sont déjà en germe dans les écrits de la B. Marguerite-Marie; beaucoup sont indiquées dans les premiers traités, comme exercices propres de la dévotion. Souvent elles s'organise^ en institutions stables : Gùivre de l'adoration perpétuelle, Archiconfréries du Sacré-Cœur, Apostolat de la prière, Archiconfrérie de la Garde d'honneur, Archicoaf"érie de prière et de pénitence, Communion réparatrice, Cœur agonisant, Mois du Sacré-Cœur, les pèlerinages, les neuf vendredis et pratiques des premiers vendredis, images et scapulaires du Sacré-Cœur, etc. La plupart de ces pratiques et de ces institutions ont une histoire, quelquefois fort intéressante, comme le mois du Sacré-Cœur; il en est qui se réclament d'une origine surnaturelle, comme l'archiconfrérie de prière et de pénitence. Voir *Le règne du Sacré-Cœur,* t. n; la plupart y sont passées en revue.

Parfois ce sont des dévotions nouvelles qui se développent â côté de la grande dévotion ou qui essayent de s'y rattacher. Ainsi la dévotion au Cœur agonisant de Jésus, au Cœur eucharistique, à Notre-Dame du Sacré-Cœur. Ce sont des œuvres ou des institutions qui en sortent comme la fleur, ou qui viennent se ranger autour d'elle comme à l'abri d'un grand arbre. Celles-là aussi sont presque sans nombre. Et pour se borner aux congrégations religieuses, la liste serait longue de celles qui se réclament du Sacré-Cœur, que leur objet principal soit d'honorer ce Sacré-Cœur, ou que la dévotion au Sacré-Cœur soit pour elles un des grands moyens d'atteindre leur lin spéciale.

Un grand nombre en ont même pris leur nom. Je trouve les noms suivants dans le *Kirchenlexikon :* Au commencement du xtx« siècle, la Société du Sacré-Cœur de Jésus (paccanaristes); les Pères du Sacré-Cœur d'issoudun, 1854; les Prêtres auxiliaires du Sacré-Cœur de Bétharram, 1844 ; les Pères des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, dits Pères de Picpus; les Dames du Sacré-Cœur, 1801 ; les Servantes du Sacré-Cœur, 1866; les Sœurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, dites du Saint-Esprit; les Sœurs du Cœur de Jésus et de Marie (Récaubeau); les filles des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (Amiens); les Sœurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (Portrieux). Et il s'en faut que la liste soit complète. Il y manque notamment : les Sociétés du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, fondées par le P. de Clorivière; les prêtres du Cœur de Jésus, de Pontigny, et les bénédictins prêcheurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, dits de la Pierre-qui-vire ; les Pères du Sacré-Cœur, de Saint-Quentin, les Oblates du Sacré-Cœur, la Sainte-Famille du Sacré-Cœur, et combien d'autres!

Tout cela nous montre combien la dévotion est vivante, et combien riche. Il y a même ici comme partout danger d'excès. El l'Église est intervenue souvent pour mettre en garde contre la démangeaison d'inventer une dévotion nouvelle.

Mais elle a encouragé plus souvent encore qu'elle n'a réprimé. Quand une pratique a fait ses preuves, elle intervient pour l'approuver, pour l'enrichir d'indulgences, etc. Ce qui, pour le dire en passant, doit nous mettre en garde contre la tendance à n'étudier la dévotion que dans les documents officiels ou même uniquement dans les documents liturgiques.

Sans vouloir énumérer tous ces documents — il yen a pour toutes les œuvres organisées, pour beaucoup de prières et de pratiques — un coup d'œil sur ceux qui servent à mieux comprendre quelque aspect de la dévotion. On verra que les documents restrictifs ou explicatifs y sont pour une bonne part.

1. *Images et scapulaires du Sacré-Cœur.* — La B. Marguerite-Marie voyait tantôt le cœur tout seul, tantôt le cœur dans la poitrine du Sauveur ou un peu en dehors. Les images ont eu la même diversité. Les premières furent des cœurs séparés; et c'est à une image de ce genre que furent rendus les premiers honneurs, à Para)-, en 1685. Marguerite-Marinum portait une sur son cœur, et elle recommandait la même pratique comme très agréable au Sacré-Cœur. A la peste de Marseille, en 1720, Madeleine Rêmusal fut inspirée de répandre une petite image portant un cœur avec l'inscription : *Arrête! le Cœur de Jésus est là.* Celte image fit merveille et on l'appela *la sauvegarde.* Depuis elle a été répandue dans des circonstances semblables, par exemple, à Amiens, durant la peste de 1766. Peu à peu. elle a pris grande extension, et Pie IX y attacha des indulgences, 28 octobre 1872. Depuis que Léon XIII a montré dans le Sacré-Cœur un nouveau *labarum,* il y a une combinaison de la croix et du Cœur, avec l'inscription : *In hoc signo vinces.* On appelle souvent l'ancienne image *Petit scapulaire du Sacré-Cœur.* Mais ce n'est pas le scapulaire proprement dit. Celui-ci, appelé quelquefois scapulaire de Pellevoisin, date de 1875 ou de 1876. Il a été enrichi d'indulgences, mais Rome a expliqué que les indulgences données au scapulaire n'emportent pas approbation des faits surnaturels auxquels on le rattache. Décret du Saint-Office, 3 septembre 1904. Depuis 1900, ce sont les oblats de Marié-Immaculée qui ont pouvoir de donner ce scapulaire, légèrement modifié, et il est devenu, je crois, comme le scapulaire de Montmartre.

On voit que l'Église continue d'admettre l'image du Cœur séparé. Mais elle a expliqué en 1891, que cette image, permise à la dévotion privée, ne doit pas être exposée à la vénération publique sur les aulels. Il va de soi, d'ailleurs, et ce point aussi a été expliqué, qu'il n'y a pas image du Sacré-Cœur, si le cœur n'est pas visible. Le Sacré-Cœur offert par l'Eglise au culte public, c'est donc Jésus montrant son cœur.

2. *Le Cœur de Jésus pénitent ou le Cœur pénitent de Jésus; le Cœur miséricordieux.* — L'Église a approuvé et enrichi d'indulgences l'Archiconfrérie de prière el de pénitence en union au Cœur de Jésus; mais elle a condamné le titre : *Cœur pénitent de Jésus; Cœur de Jésus pénitent pour nous; Jésus pénitent; Jésus pénitent pour nous.* Décret du Saint-Office, "15 juillet 1893. Ce décret se rattache à un ensemble d'actes du saint-siège contre un petit groupe d'obstinés établis à Loigny, qui malgré des condamnations multiples continuaient d'imaginer et de publier des révélations du *Cœur de Jésus pénitent.* Voir l'ensemble des actes depuis 1888 jusqu a 1894,dans les *Analecta ecclesiastica,* 1894, t. n, p. 291-301. On peut sans doute donner à ce titre un sens juste et vrai, et il a été employé quelquefois ; mais, en soi, il est équivoque ou inexact, car la pénitence emporte le regret et la détestation de ses propres fautes.

Le titre de *Cœur miséricordieux* n'a pas le même inconvénient. Il a pourtant été désapprouvé en 1875, parce qu'on prétendait le substituer à celui de Sacré-Cœur. Voir *Acta S. sedis,* t. xn, p. 531.

3. *Le Cœur eucharistique de Jésus.* — Depuis quelques années, l'Eglise approuve et enrichit d'indulgences des prières et pratiques en l'honneur du *Cœur eucharistique.* 11 y a même à Home une arcliiconfrérie sous ce litre. Mais il y a eu d'aliord des résistances, et il a fallu des explications. En 1891, un décret du Saint-Office désapprouvait les *emblèmes du Sacré-Cœur dans l'eucharistie,* c'est-à-dire, en pratique, les hosties avec image du Sacré-Cœur. C'est assez, disait le décret, des images du Sacré-Cœur reçues et approuvées dans l'Eglise; et il expliquait que le culte du Sacré-Cœur dans l'eucharistie n'est pas plus parfait que le culte de l'eucharislie, ni différent du culte du Sacré-Cœur. A ce décret, comme à celui sur le *Cœur pénitent,* comme â beaucoup d'autres, la S. C. joint l'avis du 13 janvier 1873, conlre la manie d'innover et d'inventer des dévotions nouvelles : il y a là un danger pour la foi, et cela donne aux incrédules occasion décrier.

4. *Culte et image de Notre-Dame du Sacré-Cœur.* — On sait l'extension qu'à prise le culte de *Notre-Dame du Sacré-Cœur* d'Issoudun. L'Eglise est intervenue deux ou trois fois pour le régler. En 1875, un décret du Saint-Office expliquait qu'on ne peut attribuer à la Sainte-Vierge aucun empire proprement dit, aucune autorité sur le Cœur de Jésus. Sous bénéfice de cette explication, le titre est admis; mais on désapprouve l'image où Jésus est debout devant Marie; on veut que l'enfant soit aux bras de sa Mère. On tolère la statue même d'Issoudun, mais pas les reproductions. Décret du Saint-Office, 3 avril 1895.

5» *éie et rationnement social de la dévotion : Recours el hommage. Les peuples et le Sacré-Cœur. La France et le Sacré-Cœur.* — La B. Marguerite-Marie avait demandé, au nom du Sacré-Cœur, un hommage solennel du roi et de la cour. Cet hommage ne fut pas rendu alors. Mais les catholiques français ont repris l'idée depuis 1870 et ils gardent l'espoir que la nation fera un jour ce que le roi n'a pas fait. A cette idée d'hommage, la Bienheureuse en joignait une autre, celle du Sacré-Cœur comme refuge et salut dans les calamités publiques. Celle-ci entra vite en circulation. Nous avons vu Marseille en 1720 et 1722 recourir ainsi à ce Cœur miséricordieux; d'autres villes en firent autant. Plus tard, nous voyons d'autres groupes agir de même.

L'élite des catholiques de France le faisait pendant la Révolution. Ils recouraient instamment au Sacré-Cœur, et l'idée s'était répandue parmi eux qu'il n'y avait de salut que là. On a dit que Louis XVI, déjà prisonnier, aurait, le 10 février 1792. obtenu d'entrer à Notre-Dame de Paris, avec sa famille, et se serait consacré au Sacré-Cœur, lui, sa famille et son royaume. Voir *Messager du Sacré-Cœur,* avril 1881, t. xxxtx ; Lelierce, *Le Sacré-Cœur,* p. 387. En 1815, l'.1mi *de la religion* publiait une belle prière, et un vœu que le roi captif aurait fait en 1792, où il promettait, entré autres choses, s'il redevenait le maître, d'aller à Notre-Dame de Paris, « sous trois mois à compter du jour de sa délivrance... et d'y prononcer..., entre les mains du célébrant, un acte solennel de consécration au Sacré-Cœur, avec promesse de donnera tous ses sujets l'exemple du culte et de la dévotion qui sont dus à ce Cœur adorable. »

On donnait des détails précis sur la provenance des deux pièces, prière et vœu : elles venaient de M. Hébert, général des eudistes, confesseur du roi; l'abbé qui les avait remises au journal était désigné par des initiales transparentes, et assurait les tenir de M. Hébert lui-même; le journal ajoutait que ces pièces avaient déjà été publiées « dans un recueil de prières imprimé sans nom d'année ». *Ami de la religion,* t. m, p. 77-80. Depuis, on a beaucoup écrit sur ce sujet ; je n'oserais pas dire que la question soit élucidée. Cf. *Messager du Sacré-Cœur,* t. xxxtx; Letierce, *loc. cit.,* p. 389.

H est sûr au moins que, dans le temps même, on croyait « que le roi, pour obtenir de Dieu sa délivrance et celle de sa famille, avait fait vœu de demander au pape... qu'il voulût bien instituer en fêle solennelle pour tout son royaume la fête des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie ». *Relation inédite de l'abbé Roulangier,* citée par H. Fouqueray, *Éludes,* 20 octobre 1905, t. cv, p. 163.

Il est sûr aussi qu'il était question, parmi les captifs du Temple, du Sacré-Cœur et de la consécration de la France au Sacré-Cœur de Jésus. Un invenlaire des objets trouvés par les délégués de la Convention l'indique clairement; il signale une image du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, une feuille imprimée de 4 pages intitulée : *Consécration de la France au Sacré-Cœur de Jésus,* et il donne un extrait très beau de l'acte de consécralion. Voir Beauclíesne, 1 ie *de Madame Élisabeth,* t. n, p. 122. Cf. Letierce, *loc. cit.,* p. 410.

Les témoignages abondent de ce recours général au Sacré-Cœur pendant la Révolution. On sait que les soldats vendéens portaient ostensiblement une petite image brodée du Sacré-Cœur. Victoire de Saint-Luc, une des dernières victimes de la Terreur, fut guillotinée à Quimper, pouravoir confectionné de ces petites images.

Le P. Lanfant, une des victimes de septembre, parle, dans une deses lettres, avril 1791, de miracles attribués à l'image. Il dit ailleurs, qu'un seul couvent de Paris en a distribué cent vingt-cinq mille, et que « les têtes les plus illustres, les têtes même couronnées, sont munies de ce pieux bouclier ». Il écrit encore : « La dévotion au Cœur fait de grands progrès... Elle est regardée comme devant être le salut de l'empire. Ce n'est pas sans doute une vérité de foi, mais la piété se nourrit de cette idée. » Des détails semblables abondent sous sa plume. Voir II. Fouqueray, *Le Père Lanfant,* dans les */études,* 20 octobre 1905, t. cv, p. 162-163. Ces images excitèrent la fureur des jacobins, qui voyaient là un signe de ralliement contre la République. Voir des renseignements curieux â ce sujet, dans les *Etudes, loc. cit.,* p. 162-164.

Le xixe siècle nous montre maint exemple semblable de recours an Sacré-Cœur dans les calamités publiques. Que de consécrations, que de vœux au Sacré-Cœur durant la guerre de 1870-1871!

A cette idée de recours s'est presque toujours associée celle de repentir, de réparation et d'amende honorable. Après 1871, vient s'y joindre en France celle de relèvement par le Sacré-Cœur. Il suflit de rappeler l'église du *Vœu national* à Montmartre, avec son inscription *Gallia pænitens el devola;* de rappeler la consécration faite â Paray en 1873 par un groupe de députés catholiques, en attendant la consécration nationale. Paray et Montmartre, Montmartre surtout, allaient devenir un foyer vivant de dévotion au Sacré-Cœur. Que d'idées y ont germé ou s'y sont épanouies, de dévouement au Sacré-Cœur et de relèvement par ce Sacré-Cœur! Que d'œuvres sont sorties de là, ou vont s'y retremper!

Après l'idée de relèvement par le Sacré-Cœur, c'était l'idée d'hommage au Sacré-Cœur, hommage des individus, hommage surtout des groupes sociaux, en attendant l'hommage solennel de la nation elle-même.

Une des formes de ce recours ou de cet hommage a été le drapeau du Sacré-Cœur. Le Sacré-Cœur l'avait demandé au roi par Marguerite-Marie. La France catholique du xix« siècle a rêvé, ici encore, de reprendre l'héritage du passé, tombé en déshérence. On sait comment l'image du Sacré-Cœur servit de drapeau â Patay et combien glorieusement il fut porté, en 1870, par les zouaves de Charette. Ce n'était pas le drapeau national, mais il le préparait, et peut-être il en donna l'idée. Celui-ci, le drapeau tricolore avec Sacré-Cœur sur la bande blanche, a fait son apparition à Montmartre le 29 juin 1890. Il était porté par une délégation du Syndicat des employés du commerce et de l'industrie. Depuis, il a été adopté par nombre d associations particulières, et les yeux des Français pieux se sont habitués peu à peu à voir l'image du Sacré-Cœur se détacher en pourpre sur le fond blanc du drapeau tricolore. Voir René du Bouays de la Bégassière, *Le drapeau national du Sacré-Cœur,* Paris, s. d.

Ce n'est pas là confisquer le Sacré-Cœur au profit de la France. Nous savons bien que le Sacré-Cœur est pour tous. Mais comme le Tyrol s'est distingué par sa consécration en 1796 et parson dévouement au Sacré-Cœur, comme l'Equateur lui a fait sa consécration solennelle en 1873, pourquoi les Français ne garderaient-ils pas l'espoir que la France, redevenue chrétienne, serait la France du Sacré-Cœur, et, fidèle à sa mission de prosélytisme, ferait rayonner partout le Sacré-Cœur?

Ces idées et ces aspirations, vivantes dans les âmes des catholiques français, ont donné à la dévotion un caractère social très marqué. Le règne social du Sacré-Co*ur est maintenant dans les perspectives des âmes catholiques. Voir des aperçus très pénétrants et des renseignements précis à ce sujet dans René du Bouays de la Bégassière, *Notre culte catholique el français du Sacré-Cœur,* Lyon, 1901. Et cela, non seulement en France, mais un peu partout. Pour ne parler que des catholiques allemands, ils parlent souvent, dans leurs congrès généraux annuels, du Sacré-Cœur et de son règne dans les familles et dans la société. Voir dans Nix, p. 35, les recommandations du 47" congrès â ce sujet en 11'00. L'encyclique du 25 mai 1899 est pleine de ces idées du règne social de Notre-Seigneur Jésus-Christ par le Sacré-Cœur.

I. Sources et répertoires. — Avant tout, les vies ou écrits des personnages dont il a été question dans l'article. Comme recueils ou compilations : Dufau, *Trésor du Sucré-Cœur de Jésus, ou Recueil d'extraits de l'Écriture, des saints Pères,* etc., *disposés en ordre alphabétique,* 8 vol., Bruxelles, 1840-1850; cet ordre alphabétique gène plus qu'il n'aide ; Granger, *Les archives de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au Saint-Cœur de Marie,* Llgugé, 1893,1896; larges extraits de sainte Mechtilde, de sainte Gertrude, de la B. Marguerite Marie ; *Le règne du Cœur de Jésus ou la doctrine complète de la B. Marguerite-Marie sur la dévotion au Sacré-Cœur,* par un prêtre oblatdeMaræ-immucuiuu, chapelain de Montmartre (le P.Jenveux), 2* édit., 5 vol.. Paris, 1899,1900, contient, avec la doctrine de ta Bienheureuse, beaucoup d'autres documents ou indications, mats sans préoccupation ni rigueur scientifique; Nilles. *De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Maria·,* 5' édit., 2 in-8·, Inspruck, 1885, répertoire riche et commode, où l'on trouve les actes officiels de l'Église depuis Innocent XII jusqu'à Pie IX inclusivement, les offices liturgiques et beaucoup d'autres prières, une liste des ouvrages écrits en diverses langues sur le Sacré-Cœur, malheureusement sans les dates, et sans autre indication que le titre par ordre alphabétique.

On peut ajouter, à cause des nombreux documents qu'il contient, J. de Gallilfet, *De cultu SS. Cordis Dei et Domini Nostri Jesu Christi,* Rome, 1726, auquel il faut joindre les *Novæ observationes pro concessione officii et missæ SS. Cordis Jesu,* Rome, 1728. L'ouvrage fut traduit en français et augmenté sous le litre : *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ,* Lyon, 1733; réédition, avec pièces nouvelles, en 1743, dédiée à Benoit XIV. Souvent réédité, mais rarement avec toutes les pièces. Nos renvois sont à la petite édition de Paris, 1861.

Les périodiques traitant du Sacré «Cœur ou de quelques dévotion ou œuvre y ayant trait. Le plus riche est le *Messager du Cœur de Jésus* (mensuel), Toulouse, depuis 1861 jusqu'à 1901 ; Tournai, depuis 1901; c'est l'organe central de *VApostolat de la prière,* et il est en rapport étroit avec une trentaine d'autres *Messagers,* organes de la même association dans le monde entier. Voir la liste de ces périodiques (jusqu'à 1885) dans Nilles, l. II, part. II, t il, p. 517-519.

Comme répertoires bibliographiques, outre Nilles, *loc. cit.,* t. n, p. 517-642, on peut indiquer *VAmi du clergé,* tables, au mut *Sacré-Cœur;* les *Étoiles,* tables 1856-1880, 1888-1900, au mut *Sacré-Cœur.*

II. Dévotion en général. — Pour la théologie de la dévotion, inutile de tout indiquer. Voir Nilles, *loc. cit.* Voici, par ordre de temps, les ouvrages qui semblent mériter une mention spéciale : Jean Croiset (1656-1738), *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ,* par un Père de la Compagnie de Jésus, Lyon, 1691. C'est le premier ouvrage de fond sur le Sacré-Cœur; il a été vu et approuvé en grande partie par la B. Marguerite-Marie ; souvent réédité jusqu'à ce qu'il fut mis à l'index en 1704; il en a été retiré en 1887 Nouvelle édition d'après la 3' de Lyon, 1694, à Montreuil-sur-Mer, 1895, par le P. de Franciosi; c'est à elle que nous renvoyons. Elle est suivie, avec pagination nouvelle, de *{'Abrégé de la Vie de la sœur Marguerite-Marie Alacoque, religieuse de la Visitation Sainte-Marie,* etc.; l'édition de 1691 ne donnait pas le nom. — Nicolas Bouzonié (1645-1726), *Entretien de Théolime et de Philothée sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus,* Poitiers, 1698; réédité, Montreuil. 1899, par le P. de Franciosi. — François Froment, *La véritable dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ,* par le P " de la Compagnie de Jésus, Besançon. 1699. Le P. Froment avait vécu à Paray et connu la B. Marguerite-Marie; son ouvrage était, parait-il, écrit avant celui du P. Croiset; la Bienheureuse qui l'avait stimulé d'abord, vit ensuite en Croiset l'élu de Dieu. Comme celui de Croiset et de Bouzonié, comme plus tard celui de Gallilfet et la dissertation de Languet, il explique très bien la dévotion. On est étonné de celle justesse et de cette précision dans des ouvrages de déblaiement. Il a été réédité à Bruxelles en 1891. — A Punt-à-Mousson, un jésuite publiait dès 1699 une *Instruction pour la dévotion au Sacré-Cœur,qui contient la manière dont cette dévotion s'est établie, la méthode de la pratiquer et quelques prières qui lui Sont particulières.* — En 1711, Simon Gourdan(1646-1729), chanoine de Saint-Victor, donnait au cardinal de Noailles une lettre sur le Sacré-Cœur, qui a été insérée dans plusieurs recueils du xviii· siècle sous le titre -.*Éloge de la dévotion au Sacré-Cœur de noire adorable Sauveur Jésus-Christ.* Extraits dans l'Anu *de la religion,* 1822. t. xx.xin, p. 20; analyse dans Letierce, t. I, p. 120. On cite encore de lui : *Instruction et pratique pour la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus; Le cœur chrétien formé sur le Cœur de Jésus.* — En Allemagne, le P. Joseph Waldner donnait à Strasbourg, dès 1723, *Das Buch des Lebens,* où il représentait l'amour infini du Sauveur Jésus, afin d'enflammer les hommes à un parfait amour do retour et les conduire à une vie parfaite, par le culte du très saint et très divin Cœur de Jésus (tout cela est dans le litre). En 1730, paraissait à Mannheim *Relatio compendiosa de origine et scopo pietatis erga SS. Cor Jesu, in usum Serenissimi Philippi, electoris Palatini.* — L'un de ceux dont les ouvrages firent beaucoup pour la diffusion du culte en Allemagne lut la P. Schauenburg. On a de lui, entre autres. *Das liebenswürdigste Herz Jesu,* L'im, 1760, réédité parle P. Hattier, Soest. Ce nest, je crois, qu'une traduction de son *Amabilissimum Cor Jesu Dei-Hominis ad amandum et redamandum propositum,* Munich, 1756.

Avec les confréries et les associations de l'adoration perpétuelle en l'honneur du Sacré-Cœur, les livres de dévotion au Sacré-Cœur se multiplièrent dès le xvnr siècle. Je signale, pour exemple. *Le parfait adorateur du Sacré-Cœur de Jésus,* ou *Exercice très nécessaire pour les associés de la dévotion du Sacré-Cœur de Jésus,* par Gabriol-Fr. Nicollet, très humble adorateur du Sacré-Cœur de Jésus. Paris, 1765. C'est tout un manuel de vie chrétienne et de prière, animées par la dévotion au Sacré-Cœur. On y remarque en particulier une *Instruction* très substantielle sur la nature et les pratiques de la dévotion, p. 43 sq.

Parmi ces livres de dévotion au Sacré-Cœur, se distinguent la *Novrna del Cuore di Get>ù* de saint Alphonse de Liguorl, avec une *Notizia della divozione verso il Cuore adorabile di Gesù,* que le saint présenta â Clément XlII en 1765, en vue d'obtenir la fête, et la *Novena in preparazione alla festa del Sacro Cuore di Gesù Christo,* du P. Borgo, Ferrare, 1786.

Les visitandines publièrent, au xvnr siècle, nombre d'opuscules de piété à l'usage des confréries du Sacré-Cœur établies dans leurs monastères. Voir une liste dans Letierce, t. i, p. 619-620; liste des ouvrages publiés par des jésuites avant I860, *ibid.,* t. n. p. 548.

Quand la fête fut concédée et que les évêques de France l'eurent admise dans l'assemblée de 17g5, beaucoup d'évêques firent des mandements pour l'expliquer. Quelques-uns de ces mandements sont restés, souvent pour avoir été incorporés â des livres de dévotion. On cite en particulier celui de M«r de Pressy, *Instruction dogmatique et pratique pour la solennité de l'établissement de la fête et de l'office du Sacré-Cœur dans tous les diocèses de France,* 1766. Cela donna lieu â de nouveaux livres, comme Collet, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus établie et réduite en pratique,* Paris, 1770.

Cependant, la dévotion était attaquée avec une violence inouïe. Voir dans Nilles, *loc. cit., Index,* etl. IV, part. III. aux mots : *Nouvelles ecclésiastiques. Annali ecclesiastici. Blasi, Georgi. Grégoire, Wittola, Huber, Pannilint, Fassini, Fleury. Tabaraud, Ricci, LeItera* (aux livres italiens). *Lettre* «aux livres français), tous les livres eniin précédés d'un astérisque. Il fallait la défendre el on la défendit en l'expliquant. Les auteurs cités le font déjà. On peut y joindre nombre d'évêques dans leurs mandements. L'un d'eux fit davantage : c'est M·' de Fumel. évêque de Lodève (f 1790); outre une lettre pastorale sur la *Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus,* il publia : *Le culte de l'amour divin, ou La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, avec des réponses aux objections,* Paris. 1774; 2 vol., 1776.

Avec Fumel on peut citer comme classiques en la matière, contre Blasi et Georgi. Benoit Tetamo, *De vero cultu et festo sanctissimi Cordis Jesu adversus Camilli Blusii commonitoriam dissertationem apologeticum,* Venise. 1772, avec un appendice, qui parut l'année suivante , *Refutatio Antirrhelici Christotimi Ameristæ;* J.-B. Faure, *Bighelti cunfidenziali critici.* Venise, 1772; *Saggi teolugici,* Lugano, 1773; Fr. Zaccar a, *Antidoto contra i libri di C. Blasi xntorno la divozione al S. Cuore di Gesù,* Florence, 1773; Ferdinand Tetamo, *Diarium liturgico-theologico-morale,* Venise, 1779; Emm. Marquez. *Defensio cultus SS. Cordis Jesu injuria oppugnati,* Venise, 1781; Lud. Mozzi, *R culto dell' amor divino,* Bologne, 1782; traduction, augmentée el adaptée, de Fumel.

En 1794. quand Pie VI eut condamné Ricci par la bulle *Autorem fldei,* proposit. 62 et 63, Feller, très mal inspiré cette fois, expliqua mal la question du Sacré-Cœur; il fut réfuté par le cardinal Gerdii, *Animadversiones in notas Felleri,* Rome, 1797, dans Migne, *Cursus thcologix,* t. ix, col. 925 sq.; Jd., *Salla devozione del Cuore di Gesù,* dans *Œuvres,* Florence, 1849, t. vi, p. 567-597. L'n peu plus tard, Muzzarelli »essayait de préciser encore plus : *Disserlazionc interno aile regole da • fservarsi net pariare e scrivere con csalezza e con propriété suHa divozione e sui culto dovuto al Sacro Cuore di Gesù,* Rome, 1806; trad, française, sous le titre : *Dissertation sur les regies qu'on doit observer pour parler et écrire avec exactitude sur la dévotion et le culte du Sacré-Cœur de Jésus-Christ,* Avignon, 1826.

Au MX* siècle, la question du Sacré-Cœur est entrée dans la théologie courante : les théologiens lui ont donné une place dans leurs traités *De Verbo incarnato.* Perrone est. â ma conr lissance, le premier qui l'ail fait; il a été généralement suivi. \ ir par exemple, les traités *De Verbo Dei incarnato* de Jungr.ann. de Franzelin, de Stentrup, de Billot, etc.

Depuis lors, les traités sur le Sacré-Cœur se sont multipliés â î nfini. Parmi ceux qui précisent le mieux la théologie de la dév tion. n peut signaler, outre Nilles : J. Bucceroni, *Commentxrii* m *cultum SS. Cordis Jesu.* Paris, 1880. Leroy. *De Sacratissimo Corde Jesu ejusque cultu tractatus philosophicus, historicus, dogmaticus et asceticus,* Liège, 1882: Martorell et Castella, *Theses de cultu SS. Cordis Jesu;* J. Nix, *Cultus SS. Cordis Jesu, et parissimi Cordis B.* V. *Mdrise.* 3· édit., Fribourg-en-Brisgau. 1905; .l. Thomas, *Théorie de la dévotion au Sacré-Cœur ;* J.-B. Terrien. *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, d'après les documents authentiques et la théologie,* Paris. 1893, etc.

III. Points spéciaux. — 1· *Images.* — Grimnüard de Saint-Laurent, *Les images du Sacré-Cœur au point de vue de l'histoire et de l'art,* Paris. 1880; Paranque. *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, étudiée en son image,* Paris, 1901 ; Hatt'er, *Die bildische Darstellung desgottlichen Herzens Jesu,* 2' édit., Inspruck, 1894.

2· *Promesses et pratiques.* — A. Damon, *Le texte de la grande promesse du Sacré-Cœur,* dans les *Éludes,* 20 juin 1903, t. xcv, p. 854; X. M. Le Bachelet, *La grande promesse du Sacré-Cœur, ibid.,* 5 août 1901. t. i.xxxvm. p. 385, avec bibliographie; A. Vermeersch, *La grande promesse du Sacré-Cœur,* Paris, 1903; Frécenon, *Les promesses du Cœur de Jésus,* 1893; Franciosi, *Promesses de N.-S. Jésus-Christ,* Montreuil-sur-Mer, 1895; A. Guillaume, *Les promesses du Sacré-Cœur,* Bruxelles, 1900; A. Boudinhon, *Les neuf premiers vendredis,* dans la *Revue du clergé,* 1903, t. xxxvi, p. 113; M·' Dubois, *Le culte du Sacré-Cœur, ibid.,* 1903, t. xxxiv, p. 646.

3* *Questions scientifiques et polémiques sur le rôle du cœur.* — Jungmann. *Fünf Scitze zur Erklarung d r Andacht zum hl. Herzen Jesu,* Inspruck; Id., *Die Andacht zum hl. Herzen Jesu,* Fribourg-en-Brisgau; Riche. *Le cœur de l'homme et le Sacré-Cœur de Jésus,* Paris, 1878; Id., *Les fonctions d·· l'organe cardiaque dans les phénomènes de la sensibilité affective,* Paris, 1879; Ramièrc. *La dévotion au Cœur d·' Jésus et la physiologie,* dans les *Études,* 1874, t. XXXI, p. 481 sq., 801 sq.; Bubaz, *Entretiens philosophiques et psychologiques a propos du Sacré-Cœur de Jésus,* dans les *Études,* 1874, t. xxx, p. 349 sq. : H. de Bigault. *L'objet principal de lu dévotion au Sacré-Cœur d'apres les données de la physiologie,* dans les *Études,* 1870, t. xxiv, p. 233.

4· *Questions diverses.* — Chevalier, *Le Sacré-Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie, étudié au point de vue de ta théologie et de la science moderne, ou Notre-Dame du Sacré-Cœur,* Paris, 1883; 1886; Ramière, *Le règne social du Cœur de Jésus,* Toulouse, 1893. Beaucoup de brochures ou articles d'actualité en ce sens. Voir surtout R. de la Bégassière, *op. cit.*

IV. Histoire de la dévotion. — Cette histoire n'est pas faite. Éléments dans Gallilfet. dans Nilles, dans Franciosi, dans Elcheverry, dans Thomas, déjà cités, et aussi dans Daniel et dans Bougaud (ci-après); surtout dans V. Alet, *La France et le Sacré-Cœur,* 3* édit., Paris. 1889.

En général. E. Letierce, *Étude sur le Sacré-Cœur,* 2 vol., Paris, 1890, 1891 ; il s'occupe surtout de ce qu'ont fait la Visitation et la Compagnie de Jésus, mais donne aussi des renseignements généraux. Beaucoup de recherches, mais n'est pas toujours sûr; manque de précision dans l'indication des sources. Id., *Le Sacré-Cœur, ses apôtres et ses sanctuaires,* Nancy, 1886, beaucoup de renseignements utiles; Baruteil, *Genèse du culte du Sacré-Cœur de Jésus,* Paris, 1904; Nix, *op. cit.,* c. i, p. 1-36 (bon polit résumé).

Pour les précurseurs de Marguerite-Marie, dom Boutrais, *Un précurseur de la B. Marguerite-Marie, Lansperge le chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur,* Grenoble, 1878; voir aussi, *Mois du Sacré-Cœur, d'après d'anciens auteurs chartreux, h·* édit., Montreuil, 1886; *Ancient Devotions to tlu· Sacred Heart by Carthusians Monks of the* 14M7,fc *centuries,* Londres, 1896; sur un autre précurseur, voir *Revue bénédictine,* juillet 1905; sur le P. Eudes et Marguerite-Marie. Le Doré, Le *P. Eudes, premier apôtre des SS. Cœurs de Jésus et de Marie,* Paris, 1870; cf. Bouvier. *Études.* 1892, t. l v i, p. 134. Voir aussi Tournier, *Marie de Valemod, Une page d'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur,* dans les *Études.* 1899. t. i.xxix.p. 734.

Pour la B. Marguerite-Marie, avant tout. *Vie et œuvres de la B. Marguerite-Marie.* éditées par les religieuses de la Visitation de Paray, 2 vol., Paris. 1867 ; 2' édit., avec quelques additions, 1876; la non-correspondance des pages entre les deux éditions tient surtout à la disposition typographique et au système de pagination. Il faut y joindre les *Lettres inédites,* Toulouse, 1890, série de 10 lettres écrites par la Bienheureuse au P. Croiset du 14 avril 1689 au 21 août 1690. Ces lettres jettent un nouveau jour sur la Bienheureuse et sur les origines de la dévotion ; désormais nous savons que les lettres de la Bienheureuse, dont le P. Croiset cite de longs extraits dans son *Abrégé,* étaient adressées au P. Croiset lui-même et non, comme l'avaient cru les visitandines, au P. Rolin. *La vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie,* par Ml' Jean-Joseph Languot. 1729. Jusqu'à la pubh

cation des visitandines en 1867, ç'a été, avecTAbr^é de Croiset. déjà cité, et le *Mémoire* autographe publié (non sans modifications de style, comme c'était l'usage), par le P. de Galliff&t, la source principale. En tète, un beau discours préliminaire sur les vies miraculeuses des saints et particulièrement sur celle de la vénérable Mûre Marguerite. Magnifique réédition, avec additions par M. l'abbé (maintenant M»') Gauthey, Paris, 1890; on y trouve un *Appendice bibliographique,où* sont énumérés les ouvrages sur la Bienheureuse, p. 623*646. Parmi ces ouvrages se distinguent : Ch. Daniel, *Histoire de la B. Marguerite-Marie... et des origines de la dévotion au Sacré-Cœur,* Paris, 1865; Cucherat, *Histoire populaire de la B. Marguerite-Marie Alacoque,* Autun, 1865 ; 2' édit., Grenoble, 1870; Bougaud, *Histoire de la B. Marguerite-Marie et des origines de la dévotion au Sacré-Cœur,* Paris, 1874.

Sur ces vies et sur la publication des visitandines, voir, outre les appréciations de M*' Gauthey, *Les vies de la B. Marguerite-Marie,* par A. Hamon, dans les *Études,* 20 juin 1902, t. xci, p. 721. M. Hamon a donné *ibid.,* juin et juillet 1904, une série d'articles *Lu B. Marguerite-Marie, portrait intime,* pleins de vues neuves et pénétrantes. Voir aussi *ibid.,* 5 octobre 1965. Il annonce, pour janvier 1907, une vie de la Bienheureuse, où seront enfin utilisées toutes les ressources nouvelles.

Pour le P. de la Colombière, *(Elivres complètes,* Grenoble, 1901. t. vi. On y trouve ses *Retraites spirituelles* et sa correspondance avec notice; *Histoire du* V. *P. Claude de la Colombière,* par le P. Charrier, Paris, 1S94.

Nilles donne les actes officiels jusqu à Mon XIII exclusivement. Pour les décrets de la S. C. des Bites, voir *Collectio authentica decretorum S. lt. C.,* table, au mot *Cor sacratissimum Jesu,* Borne, 1901, t. v, p. 129-130; pour les actes du Saint-Office, voir Bucceroni, *op. cit.,* les *Analecta ecclesiastica,* depuis 1893, les *Acta sanctæ sedis.*

Pour avoir l'idée de la façon dont on défigure la dévotion et dont on en travestit l'histoire, on peut voir Nilles, *op. cit.,* Parergon, *De finali triumpho SS. Cordis Jesu,* t. i, p. 210 sq. On en a l'impression directe en lisant l'abbé Grégoire, *Histoire des sectes religieuses,* l. 111, c. xx, nouv. édit., Paris, 1828, t. Il, p. 244-292 : Tabarâud, *Des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie,* par un vétéran du sacerdoce, Paris, 1824; les articles *Sacré-Cœur,* dans le *Grand dictionnaire* de Larousse; *Herz-Jesu-Kultus,* dans *llcalencyclopàdie fur protcstantische Théologie,* t. v. p. 777 sq.

Pour savoir où en ôtait la dévotion en France, entre <815 et 18'25, lire ΓΑηιi *de la religion,* 1819, t. XX, p. 247, *La fêle dit Sacré-Cœur;* 1819, t. xxi, p. 289; à propos d'un livre sur le Sacré-Cœur, 1820, t. XXII, p. 337,385 ; t. xxm, p. 241 : *Sur l'établissement de la fête du Sacré-Cœur;* 1822, t. XXX1H, p. 17 : *Sur une brochure contre la fête du Sacré-Cœur.*

Benoit XIV, *De servorunt Del beatifleatione et beatorum canonizalione,* I. IV, part. Il, c. xxxi, n. 20-25. Prato, 1841, t. iv, p. 701, raconte les démarches de 1726-1729, pour avoir la fête; *Office du Sacré-Cœur,* dans *Analecta juris pontificii,* Borne, 1860, 30* livraison, t. lit, p. 1236, donne les actes de 1697, avec un aperçu sur les origines de la dévotion (plein d'inexactitudes); *Compendio storico della diuozione ail SS. Cuor di Gesù,* 5* édit., Bonte, 1856, souvent cité par Nilles; Hauler, *Geschichte des Festes und der Andachl zum Herzen Jesu,* 2* édit., Vienne, 1875; Id., *Zur Geschiclitc der Herz-Jesu-Andachl,* dans *Der Katholik,* 1885, t. LXV, p. 523, 638 sq.

Dans l'édition do Languet, par M·* Gauthey, les livres supplémentaires X-XIl contiennent, avec l'histoire posthume de Marguerite-Marie, beaucoup de renseignements sur l'histoire du culte du Sacré-Cœur jusqu'à 1889; mais voir surtout Alet, Franciosi, Letierce.

J. Bainvei.,

2. **CŒUR DE MARIE** (Dévotion au). — I. Nature. II. Historique.

I. Nature. — 1° *Définition.* — La dévotion au Cœur de Marie est la pratique habituelle du culte intérieur et extérieur d'hyperdulie à l'égard de ce cœur physique considéré comme symbole du parfait amour de la sainte Vierge envers Dieu et envers les hommes. — I. Toute dévotion, quel qu'en soit l'objet, consiste dans la pratique habituelle des actes du culte intérieur et extérieur. Il n'importe point que la matière soit commandée ou simplement conseillée, nécessaire ou surérogatoire; mais une certaine habitude, avec des degrés d'intensité et de fréquence assez variables, est toujours requise; un seul acte ne peut constituer la dévotion. — 2. L'objet immédiat du culte intérieur et extérieur de la dévotion du Cœur de Marie est le cœur physique, considéré dans sa réalité matérielle. C'est ce qui résulte de tout l'office du Cœur très pur de Marie, tel qu'il fut approuvé par la S. C. des Hiles le 17 septembre 1857. — 3. Mais le cœur physique de Marie, objet immédiat de celte dévotion, est uniquement envisagé comme symbole du très parfait amour de Marie envers Dieu et envers les hommes. C'est ce qu'indiquèrent nettement les consulleurs de la S. C. des Biles à l'occasion du décret du 17 septembre 1857. Nilles. *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Marite,* 5e édit., Inspruck, 1885. t. i, p. 508 sq. C'est aussi manifeste dans l'office du Cœur très pur de Marie approuvé en 1857. — 4. Le cœur de Marie qui y est proposé à noire vénération est celui qui a saintement Iressaiili dans le Seigneur aux accents du *Magnificat,* celui qui était uni à Dieu par le plus ardent amour, celui qui conservait toujours fidèlement les paroles divines et en qui régnait la parfaite dilection. Ainsi l'amour d ı Marie pour Dieu et pour les hommes, si parfaitement symbolisé par son cœur matériel, est tout ensemble l'objet spirituel et le motif immédiat de cette dévotion, où tout tend finalement à l'amour de Dieu et des hommes. C'est d'ailleurs très conforme au langage de tous les peuples qui reconnaissent le cœur comme le symbole de l'amour. — 5. La maternité divine, bien qu'elle n'appartienne pas nécessairement à l'objet immédiat de la dévotion au Cœur de Marie, en détermine cependant la nature spécifique. Cette sublime dignité introduisant Marie dans l'ordre hypostatique, tout cul te qui lui est rendu, conséquemment celui de son cœur très pur. devient un culte d'hyperdulie spécifiquement distinct du culte de simple du lie commun à tous les saints. S. Thomas, *Sum. lheol.,* IIP, q. xxv, a. 5; 11" 11"', q. eut,a. 4, ad 2"". — G. Le terme final de celle dévotion est toute la personne de Marie, car c'est l'enseignement constant des théologiens que l'honneur cultuel est toujours rendu a tout l'être subsistant ; *honor exhibetur loti rei subsistenti.* S. Thomas, *Sum. lheol.,* III", q. xxv, a, 1. Honneur spécial pour Marie à cause de son excellence surnaturelle en quelque sorte infinie par son intime relation avec la personne du Verbe. S. Thomas, *Sum. lheol.,* I". q. xxv, a. 6, ad 4um. — 7. Bien différente du culte envers le Sacré-Cœur de Jésus, la dévotion au Cœur de Marie ne peut être en elle-même une fin absolue, puisqu'elle n'est point la fin suprême de l'homme.Elle est pour diriger à celle lin un puissant auxiliaire. Elle fournit à notre imitation un modèle plus facilement accessible que les perfections sublimes du Cœur de Jésus. Elle fortifie l'efficacité de nos prières en augmentant notre confiance toujours inspirée par la maternelle bonté de Marie.

2° *Delations entre le culte du Cœur sacré de Jésus el celui du Cœur de Marie.* — 1. *Delation d'analogie* entre l'objet matériel, l'objet spirituel et le terme final de ces deux dévotions immédiatement dirigées vers le cœur matériel considéré comme symbole de l'amour, et aboutissant finalement au culte de la personne tout entière à laquelle tout se réfère. — 2. *Delation de dissemblance,* en ce que l'une est en elle-même une fin absolue, puisque Jésus considéré comme Dieu est notre fin suprême, tandis que l'autre n'est qu'un moyen que nous sommes tenus d'orienter incessamment vers notre fin. D'où résulte : — 3. une *intime relation de dépendant·.* entre ces deux dévotions où se doit consta minent obsener la subordination requise entre le moyen et la fin.

IL Historique. — l» Avant le xvn· siècle, le culte du Cœur de Marie ne se rencontre dans l'Église que d'une maniore privée. La première initiatrice de ce culte parait être sainte Mechtilde. *Dévélalions, Le livre de la grâce spéciale,* part. I, c. xxxix, Paris, 1878, p. 149 sq. Avant cette époque, l'on rencontre fréquemment dans les Pères ou dans les auteurs ascétiques un éloge doctrinal des vertus du Cœur de Marie, mais sans expression évidente d'un culte formel même privé. Sainte Mechtilde ouvrit

dans l'Église un courant de dévotion privée envers le Cœur de Marie, qui se manifeste particulièrement en sainte Gertrude, .Iules H, saint François de Sales et la vénérable Marie de l'incarnation. Nilles, *op. cit.,* t. I, p. 557,466 ; Le Doré, Lç *vénérable Jean Eudes, premier apôtre des sacrés Cœurs de Jésus et de Marie,* 2' édit., Paris, 1870, p. 16 sq. Cette dévotion privée commence aussi à s'introduire dans l'enseignement théologique avec Barthélemy de los Rios, augustinien, *De hierarchia mariana,* I. V, c. xxxtx, Anvers, 1611, p. 608 sq., ouvrage publié en 16136.

2» Au wit· siècle, le vénérable .lean Eudes, fondateur de l'ordre de Notre-Dame de la Charité et de la congrégation de Jésus et de Marie, fut le premier apôtre de la dévotion publique au Cœur de Marie, comme du culte public envers le Cœur de Jésus. On peut prudemment admettre que la source première de cet apostolat fut une lumière divine toute spéciale, communiquée directement ou par l'intermédiaire dames privilégiées. Le Doré, p. 9 sq. Voir col. 317-320.

Sur l'initiative de Jean Eudes se produisirent bientôt en France les premières manifestations de la dévotion publique au Cœur de Marie. La fête du saint Cœur de Marie d'abord célébrée au séminaire de Caen (1647), et à la cathédrale d'Aulun (1648), fut bientôt définitivement établie en beaucoup de points de la France avec l'approbation des évêques. En même temps se propageaient des prières spéciales au Cœur de Marie, se bâtissaient en maint endroit des églises placées sous son vocable et s'organisaient des confréries vouées à son culte et favorisées de nombreuses indulgences concédées par l'autorité épiscopale. Dans cetle active propagande, Eudes fut puissamment aidé par les franciscains et par les bénédictines du Saint-Sacrement. A l'apostolat de la prédication, Eudes joignit celui du livre, en publiant *Le Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu ou la dévolion au très saint Cœur de la bienheureuse Vierge Marie,* Caen, 1681, où sont surtout exposés les fondements et la pratique de cette dévotion. Au point de vue critique, nous devons observer que la plupart des autorités patristiques et théologiques sur lesquelles s'appuie l'auteur ne contiennent guère qu'un éloge doctrinal des vertus du cœur de Marie, sans aucune expression de culte formel même privé, aux époques antérieures. Le 2 juin 1668, le cardinal de Vendôme, légat du pape en l rance, ayant examiné, sur la demande d'Eudes, son livre intitulé : *Of/icium Cordis sanctissimi beatissimæ virginis Marite,* Joua, approuva et confirma cette dévotion en vertu de son autorité apostolique : *apostolica auctoritate qua fungimur in hac parte, laudamus, approbamus et confirmamus hanc laudabilem et utilem erga sanctissimum cor et gloriosissimum nomen virginis Mariæ devotionem.* Nilles, *op. cit.,* t. t, p. 547. Cependant, le 8 juin 1669, la S. C. des Rites répondait â une supplique pour l'approbation de l'office et de la messe du saint Cœur de Marie, imprimés en France en 1650 : *non esse approbandum,* parce que l'innovation ne paraissait point suffisamment justifiée ou parce quelle était jugée inopportune. Nilles, p. 550. Un premier encouragement pontifical fut donné le 28 avril 1668 par Clément IX et confirmé par Clément X le 4 octobre 1674, sous la forme de décrets d'indulgences en faveur le confréries vouées au Cœur de Jésus et au Cœur de Marie. Ces confréries se multiplièrent rapidement, non seulement dans les régions catholiques de l'Europe, niais même en Orient et en Amérique. Cependant, en 1726. Ia S. C. des Rites écartait une supplique du jésuite de Gallilïet sollicitant la concession d'une double fête en l'honneur du Cœur de Jésus et du Cœurde Marie, avec n. -se et office spécial. On sait les raisons pour lesquelles ii demande relativeau CœurdeJésusne fut point acceptée â cette époque. Le refus atteignit en même temps la dévotionau culteduCœurdeMariequel'onne présentait point sous son véritable aspect. A partir de 1765, date de la première approbation pontificale du culte etde la fête du Cœur de Jésus, non seulement l'objection de 1726 était définitivement écartée, mais une forte impulsion était donnée en vertu de l'intime union entre les deux dévotions. Aussi les approbations épiscopales en faveur de fêtes diocésaines du Cœur de Marie se multiplièrent rapidement. Elles furent bientôt suivies de l'approbation du Saint-Siège. En 1799, Pie VI, dans sa captivité de Florence, envoyait, sur la demande du clergé et de quelques communautés de Païenne, un reserit autorisant l'évêque à établir lui-même cette fête. Le 31 août 1805, la S. C. des Rites, accédant à de très nombreuses suppliques, accorda à ceux qui en feraient la demande, l'autorisation de célébrer la fête du saint Cœur de Marie, avec l'office et la messe de Notre-Dame des Neiges et les leçons du second nocturne assignées au cinquième jour dans l'octave de la Nativité de Marie. D'où nombreuses concessions à des ordres religieux et à des diocèses, avec fixation de la fête d'abord au troisième dimanche après la Pentecôte, puis au dimanche après l'octave de l'Assomption. En même temps le saint-siège, par l'intermédiaire de ses nonces apostoliques, réprouvait toute approbation d'office et de messe spéciale en dehors de l'approbation pontificale et enjoignait de s'en tenir strictement à la concession de Pie VH du 31 août 180.5. En 1838 et 1844, Grégoire XVI accordait à l'archiconfrérie du très saint et immaculé Cœur de Marie, établie dans l'église de Notre-Dame des Victoires à Paris, le privilège de célébrer la fêle du saint et immaculé Cœur de Marie comme fête patronale de l'archiconfrérie, le dernier dimanche après l'Epiphanie. Sur de nouvelles instances présentées au saint-siège. Pie IX fit examiner par la S. C. des Rites l'opportunité de la concession d'une messe et d'un office spécial. La demande fut finalement exaucée le 21 juillet 1855. Le culte public du Cœur de Marie recevait ainsi pleine et définitive approbation et prenait rang dans l'Église, tout près de la dévotion publique au Cœur de Jésus.

Barthélemy de los Rios, *De hierarchia mariana,* l. V, c. xxxtx, Anvers, 1641, p. 608 sq. ; Jean Eudes, *Le Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu ou la dévotion au très saint Cœur de la bienheureuse Vierge Marie,* Caen, 1681 ; 2' édit., 2 in-8·, Paris, 1834; Muzzaretll, *Le trésor caché dans le sacré Cœur de Marie, ou motifs particuliers de la dévotion au sacré Cœur de Marie proposés auæ fidèles,* traduit do l'italien. Avignon. 1826; Ange Le Doré, *Le vénérable Jean Eudes premier apôtre des sacrés Cœurs de Jésus et de Marie,* 2· édit., Paris, 1870; Nilles, *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ,* 5' édit., Inspruck, 1885, 1.I, p. 549 sq. ; t. n, p. 366 sq. ; Nix, *Cultus SS. Cordis Jesu cum additamento de cultu purissimi Cordis B.* V. *Mariæ,* 2· édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891 ;Schmiide. *Das reinste Herz derheiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria,* Vienne. 1875; Terrien. *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus,* 2' édit., Paris, 1902, p. 293 sq. ; *Kirchenlexikon,* 2· édit., t. v, col. 1927 sq.

E. DüBLANCHV.

COLANGELO François, oratorien italien, né à Naples en 1767, mort dans cette même ville en 1836. D'abord chanoine régulier, il entra à l'Oratoire en 1785. fut nommé évêque de Castellamare en 1820. En 1824, il fut placé à la tête de l'instruction publique dans le royaume de Naples, et en 1830, il devint directeur de l'imprimerie royale. Ses ouvrages sont surtout littéraires. Mais on lui doit encore, outre plusieurs biographies, un ouvrage sur *La liberté irréligieuse de penser,* in-4°, Naples, 1804; les *Principales préventions des incrédules contre la religion,* in-4°, *ibid.,* 1820; une *Apologie de la religion chrétienne,* 2 in-4», *ibid.* Tous ces ouvrages, écrits en italien, témoignent de l'érudition de l'auteur et de la sagesse de ses principes.

Villaron, *Menwrie degh scriltori philippmi,* t. t. *p.* 112.

A. Ingold.

COLARBASE. VOÏr CoLOBBASL'S.

COLENSO John william, évêque anglican de Natal (1853). né à Saint-Austell (Cornouailles) le 24 mai 1811. mort à Natal le 20 juin 1883, est surtout célèbre p.ir la hardiesse de son rationalisme el les procès retentissants que celte hardiesse lui attira. Dans ses commentaires du Pentateuqiié. de l'Evangile de saint Matthieu. des Èpilres de saint Paul, publiés de 1862 à 18'9, il niait l'authenticité et la valeur historique des livres de Moïse, rctemitëdes peines de l'enfer, réclamait pour les Cafres polygames convertis le droit de conserver leurs épouses, et déclarait ne pouvoir plus user du service l inrgique de l'ordination, parce que l'autorité de la Bible y est affirmée, ni du service du baptême, parce qu'il y est fait allusion au déluge. Son métropolitain, Gray, archevêque du Cap, accourut à Londres en 1863 pour r "clamer la condamnation de son sullragant. Malgré les efforts de Pusey et de Wilberforce, évêque Ù'Oxford. les évêques se bornèrent a inviter Colenso à démissionner (février 1863); quelques mois plus tard, la Chambre haute de la *convocation* de Canterbury, tout en déclarant que ses livres contenaient « des erreurs du plus grave et du plus dangereux caractère », se refusa à prendre aucune mesure contre l'évêque de Natal sur lequel elle ne se reconnaissait pas de juridiction. L'archevêque du Cap, Gray, cita alors Colenso devant son tribunal; celui-ci refusa de comparaître, el comme Gray avait prononcé sa déposition, en appela 'au Conseil privé; le Conseil, le 20 mars 1865. annula la sentence du métropolitain, et Colenso rentra triomphant dans son diocèse; Gray prononça contre lui l'excommunication majeure et lui donna un successeur; Colenso resta dans son diocèse, soutenu par une partie de ses fidèles, el continua en toute liberté· jusqu'à sa mort ses publications rationalistes. Cette affaire, où les faiblesses de l'anglicanisme apparaissaient en pleine lumière, fut pour beaucoup d'hommes d'Église anglicans la cause du retour vers Borne; et Manning pouvait écrire dans des lettres publiées en 1864 : « L'alternative, devant la génération présente, n'est plus entre l'anglocatholicisme ou le catholicisme romain; elle est entre le rationalisme ou le christianisme, c'est-à-dire entre le rationalisme et Borne. »

Pour le détail des ouvrages de Colenso, voir *Dictionnaire de la llible,* t. n, col. 832 sq. Pour ('histoire de ses procès, voir Tliureau-Dangin. *La renaissance caiholique en Angleterre au xi.v siecle,* Paris, 1903, t. 11, p. 429 sq.

•I. DE LA SERVICE.

COLÈRE. La colère peut être étudiée : 1“ dans l'ordre physique, c'est-à-dire comme une de ces onze passions qui, selon la doctrine scolaslique, mettent en branle notre appétit sensitif, voir t. t. col. 1695 ; 2» dans l'ordre moral, comme péché ou vertu.

L Considérée dans l'ordre pnVsiQUE. — 1° *Définition.* — Le mot colere vient du grec χολή, bile, parce que les anciens attribuaient la colere à l'agitation de Cette humeur. C'était, d'après eux, une passion bilieuse. Saint Thomas, Sum. *theol.,* 1“ llæ. (p xlvii, a. I, la définit : l'inclination que nous avons de punir quelqu'un pour en liter une juste vengeance. L'Ecole, après lui, la définit en deux mots : le désir de la vengeance, *apyelilus vindictæ.*

I. *C'est un désir. — Non* pas, comme l'ont entendu certains théologiens que cite Suarez. *In* /»“ /7æ, tr. IV, disp. l, sect, xi, *Opéra,* Paris, 1856. t. tv. p. 472, un simple mouvement de l'appétit concupiscible vers la vengeance, mais une inclination forte à tirer vengeance de quiconque nous a nui et a été pour nous la cause d'un mal. *(Juicumque irascitur quæril vindicari de aliquo.* La vengeance étant un bien difficile à conquérir, l'inclination qui y pousse a sa source dans l'appétit irascible, S.Thomas, *Sum. theol.,* Ia llæ. q. XLIV,a. 3, et elle constitue une passion à part, distincte des autres, quoiqu'elle soit d'une certaine maniéré composée de plusieurs passions contraires ; la tristesse du mal causé et le désir de se venger de ce mal. *Ibid.,* a. 1, 2.

2. *C'est un désir de la vengeance.* — La vengeance est cet acte par lequel on fait subir à un adversaire un mal équivalent à l'insulte reçue. C'est une juste punition que l'on veut infliger à celui qui nous a blessés, de sorte que, au moins en principe, on veut garder dans le châtiment une mesure proportionnée à l'olTense. La colère est donc celte passion de l'appétit irascible qui nous pousse à vouloir le mal d'un agresseur à litre de juste vengeance. *Ira quæril seu appetit vindictam. Sed. appetitus vindicta: est appetitus bovi, cum vindicia ad justitiam pertineat.* S. Thomas, *Sum. tlient.,* PII®, q. xliv, a. 2, sed contra. Elle se distingue ainsi de la haine, qui, elle, veut le mal pour le mal, au lieu que la colère voit dans ce mal un bien et pense, en se vengeant, faire acte de justice. S. Thomas, *ibid.,* a. 6. La colère diffère aussi de l'impatience, cette réaction de notre être en présence d'une contrariété et qui fait que brusquement se produit en nous un acte désordonné de vivacité, qui pourtant ne va pas jusqu'à la vengeance. C'est parce que la colère désire et recherche la juste vengeance qu'elle se distingue enfin de cette colère assez improprement dite, qui consiste à vouloir se venger sur un être privé de raison. D'après saint Thomas, *ibid.,* a. 7, la colère raisonnable s'exerce uniquement contre les êtres capables de justice et d'injustice, c'est-à-dire contre ceux qui lèsent injustement. Toutefois la colère pouvant provenir de l'imagination seule, qui ne raisonne pas, il arrive alors que cette passion peut s'élever même contre des choses inanimées. *Ibid.,* a. 7, ad 1u,n.

2° *Causes.* — 1. *Cause déterminante.* — La cause qui produit la colore est unique et ressort de la définition meme de celle passion. La colère est le désir de la vengeance. Or toute vengeance suppose une ollense qui blesse personnellement celui qui désire s'en venger. Il s'ensuit rigoureusement que celle passion a pour cause déterminante une action faite contre celui qui s'irrite. S. Thomas, *ibid.,* q. xlvii, a. 1. Et cette action est toujours, au moins dans la pensée de celui qui se livre à la colère, un mépris pour le moins implicite. *Omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem,* dit saint Thomas, *ibid.,* a. 2. Une offense se produit, soit en paroles, et c'est le mépris formel de l'ollensé. soit en actes, ce qui peut arriver de deux manières : ou en empêchant d'atteindre l'objet d'une convoitise ou en attaquant de front. Dans les deux cas, il y a mépris tacite de l'ollensé. De fail, tous les biens possédés ou désirés sont pour chacun un moyen de rehausser sa propre excellence et partant les dommages produits, dans les uns et les autres, sont une atteinte à la dignité ainsi lésée. S. Thomas, *ibid.,* a. 3.

2. *Causes prédisposantes.* — Elles sont multiples et dépendent en grande partie des circonstances. Voici ce que l'on peut donner de plus constant à cet égard. — a) *Causes morales.* — Mettons en première ligne le sentiment de la propre supériorité joint à celui de l'infériorité de l'agresseur, sentiment qui fait sentir plus vivement le mépris. Et c'est pourquoi les orgueilleux sont les personnes les plus portées à la colère. La mauvaise éducation produit une prédisposition spéciale à la colère. Un enfant,à qui on a laissé suivre tous ses caprices, qui a toujours eu raison contre tout le monde, résistera difficilement au moindre obstacle à ses volontés el s'irritera contre quiconque s'oppose à lui injustement, selon son appréciation. — *b) Causes physiques.* — Citons les principales:a. *Le sexe et l'âge.* — Sénèque. *De ira,* I. l, c. xiv, a dit : « La colère n'est qu'un vice de femmes et d'enfants. Si les hommeseux-mémes en sont susceptibles, c'est qu'ils ont souvent le caractère des femmes et des enfants. » L'enfant, à cause de sa faiblesse morale et physique, la femme également laible et douée d'un système nerveux plus impressionnable que celui

de l'homme, sont par cela même plus disposés à se laisser aller à celle passion. Chez cette derniere particulièrement, l'irritabilité parfois est extrême, surtout, au dire des physiologistes, pendant toute la durée des règles. Cf. .I. Antonelli, *Medicina pastoralis,* part. I, c. ni, n. 98, Rome, 1905. I. I, p. 67. Aussi le sage déclare <|u' « il n y a point de colère qui surpasse celle de la femme », Eccli., xxv, 23, et le poète païen disait plaisamment :

Omnis mulier ira : habet autem bonas horas duas,
linum* in thalamo, unam in morte.
Telemach, *Epigram.,* l. II.

ft. Le tempérament. — Personne n'ignore que les sujets bilieux, règle générale, s'irritent facilement. Le sanguin est plutôt impatient. S. Thomas, *Sum. theol.,* q. xlvi, a. 5; q. XLVlil, a. 2. — *c. La maladie.* — C'est un fait d'expérience que la souffrance rend ordinairement morose et irascible. — *d. Le climat.* — Dans les pays chauds ou le sang circule avec plus de force et de vitesse. les hommes sont portés plus facilementà la colère. Qu'on se rappelle la *vendetta* des Corses ou des Italiens.

3» *Effets.* — I. *Effets psychologiques.* — Saint Grégoire, *Moral, in Job,* I. V, c. xlv, *P. L.,* t. LXXV, col. 724, les a décrits : Un violent outrage est fait à un homme, il en ressent l'amertume et veut s'en venger. Son cœur palpite, il tremble, sa langue s'embarrasse, sa ligure devient de feu. son œil s'égare, sa bouche profère des sons inintelligibles. Il s'élance sur son adversaire et le frappe aveuglément. Sa raison est muette. Il frappe encore, et il savoure à longs traits la joie de la vengeance. Trouble excessif des sens, obscurcissement de la raison, joie de la passion assouvie, tels sont les trois ellets psychologiques que produit la colère. Sur la joie de la vengeance, voir S. Thomas, *ibid.,* q. Xl.vtll, a. 1. et sur le trouble de la raison, a. 3. — 2. *Effets physiologiques.* — La colère fréquente, qu'elle ait été comprimée ou assouvie, produit souvent des ellets morbides. Cf. Surbled. Fie *affective,* c. xv, Paris, 1900; Belouino, *Des passions,* i. IV, c. vm, Lyon, 1852, t. n, p. 227.

II. Considérée dans i.'onDRE moral. — La colère, comme toute passion, de sa nature, en tant que simple mouvement de l'appétit irraisonnable, ne présente ni bien ni mal moral. Il en va autrement lorsqu'elle entre en relation avec la volonté, ou, selon le mot de saint Thomas, *Sum. theol.,* l' II». q. XXIV, a. 4. lorsqu'elle participe de la volonté et de la raison. Elle peut ainsi etre bonne ou mauvaise, vertu ou vice, et en ce dernier cas elle entraînera souvent d'autres péchés à sa suite. C'est ce qui se produit pour la colère.

T> *Elle peut être acte de vertu.* — C'est le désir raisonnable de la vengeance. La colère est bonne, dit le docteur angélique. *In Eph.,* tv, 26, lect. vm. *Opera omnia,* Parme, 1862. t. Xlil, p. 485, « quand elle tend à une vengeance légitime, c'est-à-dire lorsqu'on se livre à la colere quand il convient, contre qui il convient et dans la mesure voulue. » Un pere de famille, irrité par la désobéissance de son fils, inflige à celui-ci une forte correction pour le faire rentrer en hii-tqéme. Un supérieur de communauté, pour remplir sa charge, châtie publiquement une infraction à la règle. S. Thomas, *Sum. theol.,* Il» II* q. CLVlll, a. 3. Ou encore c'est le zèle, appelant la colère à son secours pour surmonter les (lifliculties qu'il rencontre, *hiec ira est bonaquædicitur per zelum.* S. Thomas, *ibid.,* ad 2™.

Ainsi entendue, la colère est un acte de vertu.—1. La ra'smi le dit : Tout mouvement de passion, qui obéit â la raison, est nécessairement un bien moral.Or la colère est le désir raisonnable de la vengeance. Si *aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.* S. Thomas, *Sum. theol.,* II* 11*, q. CLVin, ... 1. — 2. L'Écriture tantôt nous montre des saints comme Moïse, Exod.. xxxn, 19, Élie, IV Reg., t, 12, Elisée, IV Reg., n, 23, se livrera des transports de colère, tantôt reproche à un père coupable sa lâche complaisance pour ses enfants, I Reg., m, 13, tantôt mémo fait l'éloge de cette passion quand elle est employée pour le bien, c'est, du moins, le sens très probable que nous offrent l'Ecclésiaste, vil, 4, et saint Paul. Eph,, IV. 26. L'apôtre, en effet, dit : « Mettez-vous en colère, mais dans cette colère ne laissez s'introduire aucun élément de péché. » La colère est une juste passion que, sous certaines conditions, il faut cultiver. Ce qu'il faut bannir du cœur, ce qui ne doit pas durer après le coucher du soleil, c'est le παροργισυ-ό , l'irritation, l'exaspération, sentiment coupable qui peut s'attacher même à une juste colère. — 3. L'Écriture, d'ailleurs, parle encore de la colère de Dieu et de celle de Jésus-Christ. Dieu s'irrite contre les pécheurs. Ps. cv, 40. *Ira non dicitur de Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justiliæ, prout vult vindictam facere de peccato.* S. Thomas, *Sum. theol.,* l" II®, q. xlvii, a. I, ad 1n,n. L'homme peut s'irriter justement comme son Dieu. De son côté, l'Iloimne-Dieu, avant de guérir le paralytique â la main desséchée, regarda avec colère les pharisiens qui l'observaient pour voir s'il guérirait un jour de sabbat, alin de l'accuser. Marc., ni, 5. Comme en Jésus les passions ne pouvaient entendre que l'appel de la raison, sa colere a été noble et sainte, un acte de vertu que les chrétiens peuvent et doivent parfois imiter. Le défaut d'une juste colère serait meme un vice et un péché. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II®, q. CLVlll, a. 8. Mais rien n'est plus difficile que d'employer modérément la colère. « Il advient très souvent, dit saint François de Sales, *Traite de l'amour de Dieu,* I. X. c. xv, *Œuvres complètes,* Paris, 1862, t. il, p. 349, que la cholère estant une fois esmeue et ne se pouvant contenir dedans les limites de la rayson emporte le cœur dans le désordre, en sorte que le zèle est par ce moyen exerce· indiscrètement et desrèglement. » Et le saint concluten disant : « Comme on n'applique pas le fer et le feu aux malades que lorsqu'on ne peut faire autrement, aussi le saint zèle n'emploie la cholère qu'és extrêmes nécessités, d *Ibid.,* p. 354.

2" *Elle est le plus souvent pêché.* — Les passions humaines semblent plus portées au mal qu'au bien. Et cela est si vrai, en particulier de la colère, qu'elle est presque toujours prise en mauvaise part et considérée uniquement comme péché.

1. *Définition.* — Ainsi envisagée, la colère est le désir déréglé de la vengeance, *appetitus inordinatus vindictae. Ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis præceplo in ulciscendo.* S. Thomas, *Sum. theol.,* l" II®, q.xi.vi, a. 6. Ce dérèglement peutse produire de deux manières : *a)* La colère peut être déréglée dans son objet, si elle porte à une vengeance injuste, et la vengeance sera injuste dans un de ces trois cas : ou bien elle portera à punir un innocent ou celui qui aura nui involontairement; or pour que la vengeance soit juste, il faut qu'il y ait injure réelle et injure coupable; ou bien on désirera punir un coupable plus que de raison; or c'est là encore agir contre la justice, *requiritur ad justitiam vindicativam æqualitas inter pœnam et culpam,* dit Ferraris. *Bibliotheca canonica, juridica, moralis,* etc., v» *Ira,* Paris, '1858, t. IV, col. 797; ou bien enfin, et c'est le cas le plus fréquent, on cherchera à se venger soi-même, à l'encontre de la loi civile, qui réserve la vengeance aux tribunaux. — ft) La colère peut excéder la mesure, quand elle se laisse aller à un emportement excessif, soit au dedans de l'âme, soit au dehors. S. Thomas, *Sum. theol·,* 11" II*, q. CLVlll, a. 2.

2. *Preuves que celle colère est un péché.* — a) Cela résulte de la définition donnée. La colère est un désir déréglé de la vengeance. Donc, il y a désordre moral et péché. *Si aliquis appetat quod fiat vindicia qualiter-*

cumque contra ordinem rationis..., erit appetitus iræ vitiosus et nominatur ira per vitium. S. Thomas, *Sum. theol.,* Il» II", q. Cl.vm, a. 2. — *b)* La sainte Écriture vient corroborer singulièrement cet argument. Il n'y a peut-être pas de vice que le Saint-Esprit ait llagellé plus souvent et avec plus de véhémence, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament : Job, v, 2; Ps. xxvi, 8; Prov., xn, 16; xv, 18; xxn, 24; xxvn, 3-4; xxix, 22; Eccle., vu, 10; xi, 10; Sap., x, 3; Eccli., i, 28; xx. 1 ; xxv, 22-23; Matth., v, 21-22; Rom., xn, 19; Gai., v. 20; Col., in,8: I Tim., 11, 8; Tit., 1,7; .lac., i, 19-20. — c) Les Pères à leur tour s'efforcent à Tenvi d'arracher cette passion du cœur de l'homme. Saint Cyprien a composé un traité complet, De *bono patientius, P. L.,* t. tv, col. 622-639, où il montre toute la laideur du désir de la vengeance. Saint Ambroise a exposé les conséquences funestes de cette passion. *Liber de Joseph patriarcha,* c. xm, *P. L.,* t. xiv, col. 669; *Enarrat, in Ps. xxvi,* col. 975. Saint Augustin en fait voir toute la culpabilité. *De sermone in monte,* l. I, c. tx, xix, *P. L.,* t. xxxiv, col. 1241, 1257.

3. *Gravité.* — La colère est-elle criminelle dans son objet, par le désir d'une injuste vengeance, c'est un péché mortel *ex genere suo.* L'est-elle seulement dans la trop grande irritation intérieure ou extérieure qu elle produit, elle ne constitue qu'une faute vénielle. Tel est le sentiment unanime des théologiens. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* II» II", q. clviii, a. 3; S. Alphonse, qui reproduit Busembaum sans commentaire, *Theol. mor.,* l. V, n. 79, *Opere complete,* Turin, 1887, t. vi, p. 57; Noël Alexandre, *Tract, de peccatis,* c. tx, a. 2. reg. 1-2,dans Aligne, *Theol. curs. compl.,* t. xi, col. 1117; Marc, *Jnst. mor. alphonsianre,* n. 371, Rome, 1904, 1.1, p.236; Aertnys, *Theol. mor.,* I. I, tr. IV, n. 256, Paderborn, 1901, t. i, p. 109. Le fondement de cet enseignement c'est que, dans le premier cas. la charité et la justice sont violées : la justice, puisqu'il n'y a pas la proportion requise entre le châtiment et le délit; la charité, parce qu'on souhaite au prochain un mal qu'on ne voudrait pas voir fait à soi-mèine. Or blesser une de ces deux vertus constitue un péché grave *ex genere suo.* Dans le second cas, il faut appliquer la règle admise de tous : *excessus in re licita est solum peccatum veniale.* Toutefois, par suite de circonstances modifiant le caractère de culpabilité de la colère, le péché mortel, renfermé dans le désir d'une vengeance injuste, peut devenir véniel. Il en est ainsi d'ailleurs de tout péché mortel *ex genere suo.* Si, en effet, la matière n'est pas suffisamment notable, ou bien s'il n'y a qu'adverlance imparfaite ou un simple demi-consentement de la volonté, la faute n'est que vénielle. Or, par défaut de réflexion, la colère est souvent une faute légère. *Ex hoc capite* ira *frequenter est veniale, vel nullum peccatum.* Marc, *loc. cil.* Réciproquement, en raison des circonstances, le péché véniel, qui accompagne le manque de mesure dans la colère, est susceptible de devenir mortel *per accidens.* Ce cas se présentera, par exemple, si, dans le transport immodéré d'un juste courroux, on se permet de graves imprécations conlre le prochain, ou bien si on le scandalise, ou encore si on profère des blasphèmes.

3° *Pêchés dérives.* — Si la colère n'est pas un des péchés les plus graves, S. Thomas, *Sum. theol.,* lI»II", q. ci.vm, a. 4,elleestcependant un des sept péchés capitaux. On appelle péché capital, dit le saint docteur, *loc. cil.,* a. 6, celui qui en produit beaucoup d'autres : *vilium capitale dicitur ex quo mulla vitia oriuntur.* Cf. Prov., xv, 18; xxix. 22. S'il en est ainsi, la colère doit être rangée sans conteste parmi ces péchés. D'une part, la vengeance, qui est son objet, a un attrait d'autant plus grand pour l'homme quelle.se montre à lui sous un laux joui· de justice et d'honnêteté, l'entraîne par l'apparence du bien et lui fait commettre facilement bien des fautes; d'autre part, l'impétuosité de cette passion le jette en aveugle dans toutes sortes de dérèglements, et c'est ce qui a fait dire au Saint-Esprit, Prov., xxtx, 22 : « Celui qui s'irrite aisément est par là même plus porté à pécher. »

Quels sontdonc les péchés qu'enfante la colère? Saint Grégoire, *Moral, in Job,* I. XXXI, c. xi.v, n. 88, *P. L.,* t. t.xxvt, col. 621, en indique six : *De ira, rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio, blasphemies proferuntur.* Querelles, enflure d'esprit, injures contre le prochain, cris, indignation, blasphèmes, six filles dignes de leur mère. Saint Thomas, *loc. cit.,* a. 7, nous fait assister à leur naissance : « La colère peut être envisagée sous trois aspects différents. D'abord, comme bouleversant notre cœur, et c'est alors qu'elle enfante deux vices. Le premier se rapporte au téméraire dont nous voulons tirer vengeance. Nous le regardons comme non autorisé à nous faire pareil affront; c'est *l'indignation.* Le second se rapporte à nous-mêmes. Nous sommes en quête de mille moyens de vengeance, noire âme se remplit de ces noires pensées, c'est *l'enflure d'esprit* dont l'Écriture, Job, xv, 2, a dit : « Le sage se a remplira-t-il la poitrine de vent? » Sous un deuxieme aspect, en tant qu'elle se trahit dans nos paroles, la colère produit encore deux sortes de dérèglements. L'un consiste en ce que, dans un langage confus et désordonné, on manifeste la passion qui nous trouble; ce sont *les cris.* L'autre a lieu lorsqu'on éclate en injures, soit contre Dieu, nous avons le *blasphème,* soit contre le prochain, c'est la *contumélie* (l'outrage). Enfin, si nous considérons la colère passant des paroles aux actes, nous voyons naître les *querelles* et par ce mot l'on entend tous les torts que cette passion peut alors causer au prochain. »

4° *Remèdes.* — La douceur étant la vertu dont le rôle est de modérer la colère conformément à la droite raison selon renseignement du docteur angélique, *Sum. theol.,* II» II", q. cvit, a. 2, le remède principal de la colère se trouve évidemment dans la pratique de celte vertu. Voir DoüCEün. Nous indiquerons ici quelques remèdes plus spéciaux, capables de mettre à l'abri de la colère, ou servant à la dompter, quand elle éclate et surtout lorsqu'elle est passée à l'état d'habitude.

1. *Remèdes préservatifs.* — Il importe extrêmement de prévenir, lorsqu'on le peut, l'éclat de cette passion : « Vienne pour nous l'occasion d'être insultés par le prochain, écrit saint Alphonse, *Pratique de l'amour envers J.-C.,* c. xn, trad. Pladys, Paris, 1883, p. 165, si alors, faute de prévoyance et d'exercice, nous sommes pris au dépourvu, difficilement pourrons-nous discerner la vraie ligne de conduite à tenir pour ne pas succomber à la colère. » Ces remèdes préservatifs sont de deux sortes : *a)* Les uns appartiennent à l'ordre surnaturel. C'est, en premier lieu, le développement en nous de l'humilité d'esprit : « La douceur, dit encore saint Alphonse, *loc. cit.,* p. 161. ne saurait être le partage que d une âme très humble et convaincue de sa bassesse au point de se croire digne de tout mépris. Par conlre, comme les orgueilleux ont une grande estime d'eux-mèmes et se croient dignes de tout honneur, ils sont colères et vindicatifs. » L'humilité écarte ainsi une des causes de la colère. En second lieu, la méditation de l'exemple de N.-S. J.-C., qui, hormis les occasions où la gloire de son Père l'exigeait, ne s'est pas mis en colère, qui reçut un soufllet de la main d'un valet et qui, pour toute réponse, se contenta de lui dire : « Si j'ai mal parlé, montre ce que j'ai dit de mai, mais si j'ai bien parlé, pourtptoi me frappes-tu? » Joa.. xvm, 22-23; qui, élevé en croix, alors que tous se moquaient de lui et le blasphémaient, se vengea de ses bourreaux en implorant leur pardon : « Mon Père, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » Luc., x.xui. 34. *b)* D'autres remèdes sont d'ordre naturel. D'abord, s-

représenter vivement les effets désastreux qui sont si souvent le résultat d'un accès de colère même comprimée. Puis, se faire une conviction profonde de cette vérité proclamée parles païens eux-mêmes, que méditer vengeance c'est s'avouer vaincu, c'est vouloir perdre sa supériorité morale, *non esi magnus animus quem incurvat injuria,* a dit Sénèque, *De ira,* I. III, c. v. Enfin, les médecins reconnaissent que les passions irritantes, telles que la colère, sont heureusement modérées par un régime réglé et des calmants. Surbled, *Vie affective,* c. xvi; cf. Descuret, *Médecine des passions, Varis,* 18ii, p. 410.

2. *Remèdes curatifs.* — Quand la colère s'est allumée en nous, il faut la modérer et au besoin la calmer. Saint François de Sales, *Introductions laviedévote,* part. III, c. vm, *Œuvres complètes,* Paris, 1862, t. i, p. 126, recommande de procéder « doucement, tranquillement, et non point violemment, ce qu'il faut observer en tous les remèdes qu'on use contre ce mal ». On peut employer trois moyens ou remèdes principaux : a) Vu la difficulté naturelle d'arrêter l'élan de cette passion, il faut invoquer aussitôt le secours de Dieu « à l'imitation des apostres tourmentés du vent et de l'orage emmyles eaux, car il commanderas nos passions qu'elles cessent et la tranquillité se fera grande ». S. François de Sales, *loc. cit.* — ft) Selon le conseil de saint Alphonse, *loc. cit.,* p. 165: « Il faut répondre par quelques bonnes paroles; mais tant que' durera l'émotion le meilleur parti sera celui du silence. » Par conséquent, il faut se faire une loi de ne rien dire et de ne rien faire tant que la colère agite le cœur. — c) Un dernier remède, également très rationnel, est de faire diversion : « Qu'on s'applique à quelque lecture, recommande encore saint Alphonse, *loc. cit.,* p. 164, qu'on entonne quelque pieux cantique, qu'on aille s'entretenir agréablement avec quelque ami. »

S.Thomas, *Sum. theol.,* P II*. q. xlvi-xlvih ; lpt1·, q. clvhi; S. Alphonse deLiguori, *Theol. mor., tract, depeccatis,* l. V,n.79, 80, *Opere complete,* Turin, 1887, t. vi, p. 57, 58; *Pratique de l'amour envers J.-C.,* c. XII, trad. Pladys, Paris, 1883, p. 159-1*58; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* l. X, c. xv, *Œuvres complètes,* Paris, 1862, t. n, p. 349-360; *Introduction à la vie dévote,* part, lit, c. VIII, p. 123-127; bonis de Grenade, *Guide des pêcheurs,* l. II. c. vil, *Œuvres complètes,* trad. Pareille. Paris, 1862, t. X, p. 453-458; Noël Alexandre, *Tract, de peccatis,* c. ix, dans Migne, *Theol. cure, compl.,* t. XI, col. 1112-1148; Ferraris. *Biblioth. canonica, juridica, moralis,* etc., v· *tra,* Paris, 1858, t. iv, col. 795-800; Marc, *Institutiones mor. alphonsianæ,* 12· édit., n. 370, 371, Rome, 1904, t. l, p. 236; Aertnys, *Theol. mor.,* 1.1, tr. IV, n. 256,257, Paderborn, 1901,1.1, p. 109, 110, et tous les auteurs de théologie morale au traité *De peccatis.*

Pour la colère considérée surtout au point de vue physiologique et médical, consulter D' Surbled, *Vie a/feclive,* c. xv, xvi, Paris, 1900; D' Descuret, *La médecine des passions,* Paris, 1844, p. 391-430 ; D'Belouino, *Des passions,* I. IV, c. vu, Lyon, 1852, t. Il, p. 221-243: D' Poujol. *Dictionnaire des passions,* v *Colère,* dans Migne, *Encyclopédie théol.,* t. xxxix, col. 316-326.

G. Blanc.

COLERIDGE Samuel Taylor (1772-1834), poète et philosophe anglais, fut un des fondateurs du romantisme anglais, un des plus célèbres membres de l'école des Lacs, *Lake school.* De son œuvre poétique nous n'avons pas à parler ici. Mais son illuence philosophique et religieuse fut profonde sur ses compatriotes. Un voyage en Allemagne (1798) lui avait permis de suivre les leçons de Blumeiibach et d'Eicbliorn, et de s'initier à la philosophie de Kanl. Les œuvres de ses dernières années. *Lay sermons,* 1816, 1817; *Aids to reflection,* 1825; *Essay on church and state,* 1830, et celles publiées après sa mort, *Confessions of an inquiring spirit,* 1840; *Essay on method,* 1845; *Hints towards a formation of a more comprehensive theory fo life,* 1818; *Notes theological, political and miscellaneous,* 1850, ont contribué à répandre en Angleterre la pbilosophie de Kant. Elles sont aussi pour beaucoup dans le mouvement libéral qui porte le nom de *Ltroad church.* Pour Coleridge, en effet, le but de toute religion est purement pratique : l'amélioration intellectuelle et morale de l'homme; l'Évangile n'est pas une théologie, c'est un ensemble de préceptes et d'exemples; quiconque s'y conforme est chrétien, quelles que soient ses idées métaphysiques. Le meilleur exposé des idées de Coleridge est celui de Hort dans les *Cambridge Essays,* 1856, p. 292 sq.

Gillman. *Life of S. T. Coleridge,* Londres, 1838: Cottle, *Reminiscences of S. T. Coleridge and R. Southey,* Londres, 1847 ; articles de Leslie Stephen dans le *Dictionary of national biography,* t. xi, p. 302 sq. ; de C. Schœll dans *Realencykl. fur prot. Theol.,* t. iv, p. 216 sq.

.I. DE LA SeRVIÈRE.

COLET Jean (1467?-1519), humaniste et théologien anglais, naquit en 1-466 ou 1467 à Londres; son père, sir Henry Colet, fut deux fois lord-maire de la ville. Après de bonnes études scolastiques à Oxford, .Jean partit pourle continent, et pendant un voyage en France et en Italie (1493-1496) apprit le grec et se donna avec passion à la lecture des Pères. De retour en Angleterre, il reçut le diaconat (17 décembre 1497) et le sacerdoce (25 mars 1498), et commença à Oxford une série de leçons libres sur l'Épitre aux Romains et la I" aux Corinthiens. Son commentaire, historique et critique avant tout, faisait contraste avec l'enseignement tout scolastique des professeurs officiels; le succès fut grand; en 1498, Erasme prit place parmi les auditeurs, et contracta dès lors avec Colet une étroite amitié. Entre temps, Colet se livrait à l'étude des œuvres du pseudo-Denys et s'en inspirait pour la composition de deux ouvrages importants : *De sacramentis Ecclesiæ; De compostHone sancti corporis Christi mystici.* Ils contiennent de nombreuses attaques aux abus alors existants dans tous les rangs de la hiérarchie ecclésiastique et suscitèrent à leur auteur bien des ennemis; une série de quatre lettres sur le récit mosaïque de la création, où Colet interprète allégoriquement les quatre premiers chapitres de la Genèse, est de la même époque. En 1504, Henri VIII conféra au « lecturer » d'Oxford le doyenné de Saint-Paul, à Londres; Colet mena jusqu'à la fin de sa vie une existence simple et frugale, dépensant en généreuses aumônes la grande fortune dont la mort de son père l'avait rendu maître en 1506,prêchant assidûment en anglais, entretenant d'affectueuses relations avec les humanistes les plus célèbres de l'époque, et tout spécialement avec Thomas More, qui le proclamait son directeur spirituel. La plus belle œuvre de Colet fut la fondation de l'école de Saint-Paul, où 153 enfants, sachant lire et écrire, et bien doués pour l'étude, devaient recevoir une solide instruction chrétienne, apprendre le grec et le latin (I5I0). Pour ses enfants de Saint-Paul, le doyen rédigea une grammaire latine et un plan d'études que maîtres et élèves devaient suivre; Erasme et d'autres amis du fondateur composèrent divers traités à l'usage de *Saint Paul's school.* Le *De copia verborum* d'Érasme est resté célèbre. Sur le manuel de religion de Colet, voir I. n, col. 1906-1907.

Le 6 février 1512, la « convocation » de la province de Canterbury s'étant réunie pour prendre des mesures contre les lollards dont l'hérésie reprenait vie,Colet fut chargé par l'archevêque Warbam de prononcer le discours d'ouverture; il profita de l'occasion pour attaquer vigoureusement la corruption de nombreux ecclésiastiques, leur ignorance de l'Écriture et des Pères, leur luxe et leurs manières toutes mondaines; l'orateur réclamait une prompte réforme et faisait observer que l'Église avait, dans ses canons, si on savait en urger l'exécution, un remède à toutes les misères signalées. Le sermon, immédiatement traduit en anglais et publié, lit une grande impression et augmenta te nombre des

ennemis de Culet. On recueillit dans ses commentaires d'Oxford, dans ses prédications au peuple, dans les règlements donnés à l'école de Saint-Paul, toutes les propositions qui pouvaient paraître hétérodoxes. Le vieil évêque de Londres, Fitzjames, dénonça au primat de Canterbury le doyen de Saint-Paul comme coupable d'hérésies, pour ses attaques au culte des saints, ses critiques de la propriété ecclésiastique, ses traductions en langue vulgaire de passages de l'Écriture et de prières liturgiques. Après examen de la cause, Warham, ami et protecteur de tous les humanistes de l'époque, déclara les accusations non fondées et refusa de sévir.

En 1514, il semble que Colet ait fait avec Erasme un pèlerinage à la châsse de saint Thomas Becket; si, comme on le croit communément, le *Gratianus Pullus* du récit d'Érasme n'est antre que le doyen de Saint-Paul, il faut reconnaître que son attitude sceptique en présence des reliques du saint, ses railleries de la générosité et de la piété des pèlerins, prouvent un véritable manque de sens catholique. En 15'15, Colel prêcha à l'occasion de l'entrée à Westminster de Wolsey promu cardinal, et donna en toute franchise à l'ambitieux ministre les meilleurs conseils d'humilité el de désintéressement. Les dernières années du doyen de Saint-Paul furent consacrées à son école préférée dont les statuts définitifs furent par lui terminés en juin 1518. Il mourut le 16 septembre 1519 et fut enterré dans son église. On remarqua que dans son testament aucune prière n'était adressée à la sainte Vierge et aux saints, aucune fondation de messes prescrite.

Dans les œuvres de Colet on trouve des erreurs indéniables, el trop souvent, par réaction contre les abus dont il aurait désiré la correction, il s'en prend à des doctrines et des pratiques chères à l'Eglise. Ses critiques exagérées de la scolastique de son temps, les railleries dont il poursuit la piété populaire â l'égard des images et des reliques des saints, ses déclamations contre les richesses du clergé, lui ont valu les éloges des premiers protestants. Colet, cependant, fut toujours soumis à l'autorité de l'Eglise, et ne demandait comme réforme qu'un retour à scs anciennes lois; s'il avait vécu quelques années de plus, la persécution de Henri VIII « l'aurait certainement trouvé aux côtés de More et de Fisher ». S. L. Lee, p. 327.

Les œuvres de Colel ne furent publiées que pour la plupart qn'après sa mort. Une édition très soignée en a été donnée par J. H. Lupton de 1867 à 1876. Sa correspondance a été éditée dans les œuvres complètes d'Érasme, Leyde, 1703, t. in.

Gairdner, *The English Church in the 16" century,* Londres, 1903; Gasquet, O. S. B., *The Eve of the Reformation,* Londres, 1900; Green, *Histoire du peuple anglais,* trad. Monod, c. iv, Paris, 1888, t. I. p. 346 sq.; Knight, *I.i/e of Colet,* Londres, 1823 ; Lupton, *Life of J. Colet,* Londres, 1887 ; Seebohm, *Oxford reformers,* Londres, 1869; art. de S. L. Lee dans le *Dictionary Of national biography,* t. Xi, p. 321 sq.

J. de i.A Serviere.

COLETI Nicolas naquit à Venise en 1680; il y commença ses études qu'il acheva à l'adoue, où il conquit le grade de docteur. Prêtre de l'église Saint-Moïse de Venise, il s'adonna, de bonne heure, aux travaux d'érudition, pour lesquels il avait un goût particulier. Cette ardeur pour le travail, il la tenait de deux oncles : Jean-Dominique et Jean-Jacques, et il la communiqua à ses propres frères, à qui il fit abandonner tout négoce pour ne s'occuper que de librairie et d'imprimerie. Son oncle Jean-Dominique avait conçu le projet de donner une nouvelle édition, revue et augmentée, de *Vitalia sacra* d'Ughelli. Il élait réservé à Nicolas, à Sébastien, son frère, enfin plus tard à Jean-Dominique, son neveu, de mettre au jour cette œuvre des plus importantes. Le Ier volume parut en 1717 ît fut dédié à Clément NI. le s* et dernier parut en 1722. Celte édition continuait le texte de la première, lequel s'arrêtait en 1618, et rectifiait de nombreuses erreurs. H s'en trouve pourtant encore, mais qui sont surtout des fautes typographiques. Coleti doit aussi sa juste réputation à sa collection de conciles. Avant lui existaient deux bonnes collections générales : celle de Labbe et Cossart. 18 in-fol., Paris 1671-1672, et celle dans laquelle llardouin avait publié les actes des conciles, en supprimant tout commentaire et tout concile dont les actes sont perdus, 12 in-fol., Paris, 1715. Enfin, Baluze avait songé, lui aussi, â une nouvelle collection de conciles, mais il n'en parut que le t. Ier, Paris, 1683 ; 2e édit., 1707. Coleti prit connue base l'édition de Labbe; il y ajouta les textes édités et les corrections fournies par Baluze et llardouin,-enfin, il fournit de son propre fonds de nombreux suppléments. Le t" vol. parut, en 1728, à Venise, chez son frère Sébastien associé â Albrizzi, le dernier, en 1733. L'œuvre se compose de 23 vol. dont les deux derniers portent le titre *eVApparatus* (le n® daté par erreur de mdccxxvih au lieu de mdccxxxiii). Les labiés sont fort complètes et d'autant plus utiles que la collection de conciles, éditée plus tard par Mansi, n'en possède pas. On doit encore à Coleti les ouvrages suivants; *Series episcoporum Cremonensium aucta,* Milan. 1749, dont le premier fonds a été fourni par *Vitalia sacra* d'Ughelli; *Monumenta ecclesiæ Veneta S. Moisis,* in-4", 1758, ouvrage de réelle valeur historique, parce qu'il contient d'anciens documents. Valentinelli, *Bibliotheca mamiscripta .S. Marci Venetiorum* (1869), t. Il, p. 125, parle assez obscurément d'un manuscrit de MalTei, intitulé : *Supplementum Acacianum monumenta nunquam edita continens, quæ marchio Scipio Maffeius a vetustissimis Veronensis capituli codicibus eruit atque illustravit, editum Veneliis apud Sebastianurn Coleti anno TT28.* Ce manuscrit, annoté d'abord par Coleti, puis par Joseph Bianchini, prêtre de Vérone, est aujourd'hui conservé à la bibliothèque Vallicellana de Rome. Coleti mourut en 1765 et fui enseveli à Saint-Moïse. On prétend que ses frèrespublièrenlde lui deux dissertations posthumes, mais un érudit révoque en doirle celte assertion n'ayant jamais pu en rencontrer la mention sinon dans un catalogue. Si Coleti a pu faire de si grands travaux, c'est qu'il disposait d'une bibliothèque considérable, commencée par ses oncles. Le catalogue en a été publié, en 1779, par Jean-Louis Coleti, et il contient un millier d'ouvrages d'érudition,

Biographie universelle, Paris, 1813, t. ix, p. 236-237 ; Girolamo Bandolo, *La radota delta republica di Venezia,* Venise, 18.55 ; Hurter, *Nomenclator,* 1895, t. m, col. 124-125.

J.-B. Martin.

COLLET Pierre, théologien français, né le 31 août 1693, à Ternay, dans le Vendomois, dans cette partie de l'ancien diocèse du Mans qui se trouve comprise dans le diocèse actuel de Blois. Dans ses *Lettres critiques* Turin, 1751, p. 7, il nous apprend qu'il fut élévé dan? deux séminaires de la congrégation de la Mission, mais il ne les désigne pas. Il fut admis au noviciat, à Paris, le 6 septembre 1717, étant âgé de 24 ans et probablement déjà prêtre et docteur en théologie. Dès qu'il eut fait les vœux (7 septembre 1719), il fut chargé d'enseigner la théologie dans la maison de Saint-Lazare ; il est certain, du moins,qu'il était chargé d'un cours en 1720, car il déclare, *Lettres critiques,* p. 15, qu'il est l'auteur d'une lettre publiée vers cette époque « par un jeune professeur de Saint-Lazare ». Pendant quelque temps il résida dans une maison de la congrégation, en Bretagne, car c'est de cette contrée — *ex Oceani brilannici Ultoribus* — qu'il partait en 1731, pour revenir à Paris, ou il était rappelé par le supêrieurgénéral, sur les instances de l'archevêque de Paris. Charles de Vintimille. Totirnély venait de mourir (26 décembre 1729). laissant inachevé un cours de théologie dont l'université et les

séminaires faisaient le pins grand cas, et de toutes parts on exprimai! le désir que ce cours fût conlinué. Le cardinal de Fh v, alors premier ministre, invita Collet à se charger ... l'entreprise; Collet accepta. Pendant trente ans. il travailla sans relâche à cette œuvre importante dont le xvii' et dernier volume ne parut qu'en 17(11 ; dans cet intervalle, il trouva encore le temps de composer plus de 40 volumes sur divers sujets. Après avoir mis la dernière main à son cours de théologie, il fil un voyage en Italie pour réparer sa santé affaiblie, et rencontra à l'adoue le pape Clément XIII qui l'accueillit avec beaucoup de distinction. Par son enseignement Collet exerça une grande influence. Ses ouvrages, adoptés comme classiques dans un grand nombre de séminaires, en France, en Italie et en Allemagne, contribuèrent â retenir dans les limites de l'orthodoxie l'enseignement des séminaires que le jansénisme essayait de confisquer â son profit. Aussi lesjansénistes ne négligèrent rien pour discréditer le fameux théologien. Le rédacteurdes *Nouvelles ecclésiastiques* l'attaqua sans aucun ménagement. On le dénonça, dans des libelles, à l'épiscopat français. Tous ces efforts furent inutiles : pendant que le jansénisme pénétrait dans les séminaires de l'Oratoire et de quelques autres sociétés religieuses, il était banni de tous ceux que dirigeait la congrégation de la Mission, qui dépassaient, en 1780, le chiffre de soixante pour la France seulement. Adversaire du jansénisme, Collet n'aimait guère le gallicanisme. Mais il était obligé de respecter la doctrine des quatre articles pour échapper aux tracasseries du parlement. C'est dans cette situation équivoque qu'il faut juger Collet. Il mourut le 6 octobre 1770,â la maison de Saint-Firmin, dont il était supérieur. Il composa un grand nombre d'ouvragesque nous groupons sous cinq chefs :

1° *Théologiques.* — I. *Continuatio prœleclionuni theologicarum Honorati Toumely,* 15 tom. en 17 in-8°, Paris, 1733-1760; plusieurs volumes ont été réédités par l'auteur; Cologne, 1735-1754; Venise, 1735-1761; ces éditions étrangères reproduisent la première édition française de divers traités qui était fort imparfaite; Venise, 17-46 sq. ; 2. *Institutiones theologiae* (résumé du précédent ouvrage), 5 in-12, Paris, 1744 sq. ; 3. *Institutiones theologicœ ad usum seminariorum* (résumé des leçons de Tourné!}'), 2 in-12, Paris, 1749; ces deux derniers ouvrages ont été souvent réédités ensemble sous un titre commun; cette théologie de Collet fut dénoncée, le 21 septembre 1764, à l'évêque de Troyes par 111 ecclésiastiques du diocèse; l'auteur y est présenté comme un casuiste relâché. Plusieurs brochures réfutèrent la *Dénonciation.* Le P. Marlin Natalis, des écoles pies, publia aussi, en 1779, un libelle contre la théologie morale de Collet; 4. *Institutiones theologicœ quas ad usum seminariorum breviori forma contraxit,* 4 in-12, Lyon, 1767; Louvain,1768; 5. *Tractatus dogmatico-scholasticus de Deo ejusque attributis,* 3 in-8°, Bruxelles, 1769; Collet y attaque souvent Billuart; différents traités de Collet ont été réédités dans le *Theologiœ cursus completus* de Migne; 6. *Dissertatio theologica de Jansenii /prensis systemate, propositionibus el tensura,* in-12, Paris, 1832; 3'édit., in-12, Paris, 1740; 7. cinq *Lettres d'un théologien au IL P. .'I. de G.* (André de Grazac) *où l'on examine si les hérétiques sont excommuniés de droit divin,* publiées â part, Paris, de mars 1737 à avril 1738, puis réunies, in-12, Bruxelles, 1763; Collet soutient avec vigueur la négative; 8. *Traité des dispenses en général et en particulier,* in-12, Paris, 1742; 2eédit., 1752; 3» édit., 2 in-12,1758. L'n prémontré, Nicolas Collin, prieur de Rangéval, lit paraître sur ce traité des *Observations critiques,* in-12, Nancy. 1765, el de *Nouvelles observations critiques,* in-12, Paris, 1770. Collet en tint compte et prépara une nouvelle édition qui fut publiée, après sa mort, par son c-juirére Jean Coinpans, 2in-8% Paris, 1788; 2»édit.,1827; 3e édit., 3 in-12, Paris, 1836; 9. *Examen et résolution des difficultés qui se présentent dans la célébration des saints mystères,* in-12, Paris, 1752; les éditions suivanlessontintitulées: *Traité des saints mystères, et* la 7e, 1768, comprenait deux volumes; le P. Nicolas Collin fit encore paraître contre elle des *Observations critiques,* in-12, 1771, ajoutées comme 3« vol. aux éditions postérieures du *Traité des saints mystères,* et fondues dans l'ouvrage par le sulpicien Caron, 2 in-12, Paris. 1817; 12» édit., Paris. 1848. L'abbé Richaudeau a rendu ce traité conforme aux règles delà liturgie romaine: *Nouveau traité des saints mystères,* in-12, Paris, 1853 ; 10. *Examen el résolution des principales difficultés qui regardent l'office divin,* in-12, Paris, 1754; 6» édit., Paris, 1763; Lyon. 1822; Paris. 1828; 11. *Traité historique, dogmatique el pratique des indulgences el du jubilé,* 2 in-12, Paris, 1759; 12. *Traité des exorcismes de l'Église,* in-12. Paris, 1770; 13. *Abrégé du Dictionnaire des cas de conscience de M. Pontas,* 2 in-4°, Paris, 1764; 4 in-8°, Paris, 1768; 2 in-4°, Paris, 1771 ; à la lin du t. n. Collet annote el critique les *Casus conscientliœ* de Bologne, attribués à Benoit XIV et imprimés à Ferrare; 14. *Traité de lavérité de la religion chrétienne,* 2 in-12, Paris, 1753; revision du traité du protestant Jacob Vernet; 15. *Bigles du droit,* commentées par Collet et revues par Compans, in-16, Saint-Flour, 1884.

2“ *Ascétiques.* — 1. *Traité des devoirs d'un pasteur qui veut se sauver en sauvant son peuple,* 6» édit., in-12, Paris, 1769; la !'· édition avait paru à Avignon en 1757; 2. *Traité des devoirs de la vie religieuse,'!* in-12, Lyon, 1765; cet ouvrage est spécialement destiné aux religieuses; 3. *Traité des devoirs des gens du monde et surtout des chefs de famille,* in-12, Paris, 1763; trad, espagnole, in-18, Lisbonne, 1768; 4. *L'écolier chrétien, ou traité des devoirs d'un jeune homme qui veut sanctifier ses études,* in-18; souvent réédité de 1809 â 1825; 5. *Instructions et prières à l'usage des officiers de maison, des domestiques el des personnes qui travaillent en ville,* in-12. Paris, 1758; 4» édit, augmentée, Paris, 1763; on en a tiré le *Miroir des domestiques chrétiens,* in-18, Tours, 18138; 6. *Instructions en forme d'entretiens sur les devoirs des gens de la campagne qui veulent revenir à Dieu et se sanctifier dans leur étal,* in-18, Paris, 1770; 7. *La dévotion au Sacré-Cœur établie et réduite en pratique,* in-16, Paris. 1770; 8. *Instructions sur les indulgences,* in-16, Paris, 1764, souvent réimprimées; 9. *Méditations pour servir aux retraites..., pour les personnes consacrées à Dieu,* in-12, Paris, 1769; le fond de ce livre est de Bonnet, supérieur général de la Mission ; il a été réédité, Paris, 1849,et traduit en polonais, in-12, Cracovie, 1897 ; 10. Méditations *à l'usage des religieuses et des personnes qui vivent en communauté* (ouvrage posthume de M. Tiberge, supérieur des Missions étrangères, retouché par Collet), in-12, Paris. 1745; 11. *Les quatre fins de l'homme avec des réflexions capables de toucher les pécheurs les plus endurcis et de les ramener dans la voie du salut,* par M. Rouault, curé de Saint-Pair-sur-la-mer. *Nouvelle édition revue el corrigée par M. Collet,* in-12, Paris, 1757; souvent réimprimé.

3° *Oratoires.* — *Sermons pour les retraites, avec des discours ecclésiastiques, des panégyriques,* etc.. 2 in-12, Lyon, 1763, dédiés à Clément XIII, et reproduits par Migne, *Orateurs sacrés,* t. I v, col. 513-1111.

4° *Historiques.* — 1. *La vie de saint Vincent de Paul,* 2 in-4", Nancy, 1748; 2« édit, augmentée. 4 in-8û, Paris, 1818; 2. *Histoire abrégée de saint Vincent de Paul,* in-12, Paris, 1764; très souvent réimprimée et traduite en espagnol, Madrid, 1849, et en italien, in-8% Naples, 1854; in-8», Turin. 1856; cf. A. Milon, *Répertoire bibh ›· graphique de la congrégation de la Mission,* Paris. 1903, p. 29-30; 3. *La vie de saint Jean de la Croix,* in-12, Turin, 1769; 4. *La vie de M. Henri-Marie Bou-*

don, 2 in-12, Paris, 1753 ;5. *La* tu'e(abrégée)*deM. Henri-Marie Boudon,* in-12, Paris, 1762; in-S", Évreux, 1886; 6. *La vie de la venerable Louise de Marillac,* par M. Gobillon, revue, corrigée et augmentée par M. Collet, in-12, Paris, 1769; 7. *La vie de la vénérable mère Victoire Fomari,* in-12, Paris, 1771; trad, italienne, in-i', Gènes, 1780; 8. *Histoire de la bienheureuse Colette Boellet, avec l'histoire de la vertueuse Philippe de Gueldres,* œuvre posthume publiée par labbé de Montis, in-12, Paris, 1771; 9. *La vie de M. de Quériolet,* suivie de l'histoire abrégée de M. Pierre Ragot, Saint-Malo, 1771 ; 10. *Vie de Claude Bernard* (ms.); 11. *Bécit des principales circonstances de la maladie de feu Monseigneur le Dauphin,* in-4», Paris, 1766; 12. *Histoires édifiantes,* recueil de Duché, revu et augmenté par Collet, in-12, Paris, 1767, souvent réimprimé en enlier ou par extraits.

5» *Mélanges.* — 1. *Lettre d'un professeur de Saint-Lazare au sujet de la nouvelle édition de la Vie de saint Vincent de Paul, par* 4*belly,* dans les *Observations dogmatiques, historiques et critiques sur les ouvrages, la doctrine et la conduite de Jansénius,* Ypres, 1724, p. 252 sq. ; 2. *Lettres critiques sur différents points d'histoire et de dogme,* in-8°, 1743; 2' édit., in-12, Turin, 1751 ; elles sont adressées à l'auteur de la *Réponse à la Bibliothèque janséniste,* sous le nom de prieur de Saint-Edme; 3. *Bibliothèque d'un jeune ecclésiastique,* in-8», Paris, 1751.

[Rosset.J *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission,* Anguuléme, 1878, p. 33-81.

V. Ermoni.

1. COLLINS Anthony, déiste anglais, naquit à Isleworth ou à Heston, prés de Hounslow, le 21 juin 1676, el Gt ses études à Eton d'abord, puis à King'scollege,Cambridge. Vers 1699, il entra en relations avec Locke, qui jusqu'à sa mort (1704) témoigna au jeune étudiant une grande amitié, entretint avec lui une correspondance sérieuse en 1703 el 1704, le choisit poux· un de ses exécuteurs testamentaires, et lui légua une petite somme. L'influence de Locke sur les idées de son ami est sensible. Collins avait commencé ses études de droit; il les abandonna vite pour se lancer dans les controverses de tout genre qui lui valurent une célébrité tapageuse. Après deux voyages en Hollande (1711 et 1712), pendant lesquels il subit l'inlluence des réfugiés français, il devint l'un des adversaires les plus dangereux de la révélation chrétienne. Malgré l'audace de ses attaques contre l'Église établie, et contre les fondements mômes du christianisme, il vécut en paix dans l'Essex, où il s'était retiré en 1715, et possédait les charges de *justice of peace* et *deputy lieutenant.* H y meurut de la pierre le 13 décembre 1729.

On peut diviser son œuvre très abondante en trois parts : attaques à l'autorité de l'Eglise établie, controverses philosophiques, critiques des preuves de la révélation chrétienne.

En 1707, Collins lança son premier pamphlet, *Several 9f the London cases considered,suivi* en 1709 du *Priest-traft in perfection.* H attaquait vigoureusement le 20e des 39 articles de l'Église établie : « L'Église a le pouvoir dérégler les rites et cérémonies, et de décider les con-Iroverses relatives à la foi, » prétendant que cet article ne faisait pas partie du texte voté sous Élisabeth, en 1562 et 1571, par l'Église d'Angleterre. Il revint sur cette question dans les derniers temps de sa vie, en 1724, en écrivant un essai historique et critique sur les 39 articles. *Historical and critical essay on the thirty nine articles of the Church of England.*

En 1707. parut un essai sur l'usage de la raison humaine, *Essay concerning the use of reason,* ou Collins attaquait la distinction reçue entre les propositions qui contredisent et celles qui dépassent notre raison, et déclarait inadmissibles les unes comme les autres. La même année, il prit vivement part à la discussion engagée entre Clarke et Dodwell au sujet de l'immortalité naturelle de l'âme, et soutint les attaques de Dodwell contre cette immortalité dans une *Letter to Mr Dodwell* et plusieurs tracts qui réfutaient les réponses de Clarke; ces pièces se trouvent dans le t. in des œuvres complètes de celui-ci. Voir Clarke Samuel, col. 3-4.

En 1710, Collins critique un sermon où l'archevêque King, de Dublin, avait essayé de montrer l'accord possible entre la toute-puissance et la science infinie de Dieu, et la liberté humaine; sa réfutation, qui concluait à la négation de notre libre arbitre, porte le titre ambitieux : *Defence of the divine attributes.* En 1715, il complète cette thèse par une étude intitulée : *Philosophical inquiry concerning human liberty;* il prétend y prouver que « la liberté de toute nécessité est contraire à notre expérience intime, impossible, incompatible avec les perfections divines, subversive de toutes lois_et moralité » ,p. 115, et cela parce que « toutes nos actions sont tellement déterminées par les causes qui les précèdent qu'elles n'auraient pu être autres qu'elles n'ont été dans le passé », p. 11. Ce pamphlet l'engagea de nouveau dans une controverse avec Samuel Clarke.

Plus que ces erreurs philosophiques, l'audace avec laquelle Collins s'attaqua aux fondementsde la foi chrétienne excita contre lui l'hostilité des meilleurs membres de l'Église établie. En 1713, il lit paraître une apologie en forme de la libre-pensée. *Discourse of free thinking.* Il la définissait : « L'effort de l'intelligence pour saisir le sens d'une proposition quelconque, pour considérer l'évidence des raisons qui l'appuient ou la combattent, et ne la juger que d'après la force ou la faiblesse de ces raisons, » p. 5. Il montrait dans cette liberté un droit conféré par Dieu même à sa créature raisonnable; la restriction de ce droit est un obstacle à tout progrès intellectuel, et conduit aux dernières absurdités, spécialement en matière religieuse; c'est un devoir pour l'homme « d'exercer cette liberté surtout à propos des matières auxquelles on lui interdisait jusqu'ici de l'appliquer, nature et attributs de Dieu, vérité, autorité, sens des Ecritures », p. 30. Les prophètes, le Christ lui-même et les apôtres n'ont-ils pas été « les premiers des libres-penseurs »; ne les voit-on pas sans cesse proposer des arguments à leur auditoire, lui recommander de scruter les Écritures et de ne pas se chercher de maîtres sur la terre, p. 44 sq.? L'ouvrage se terminait par de violentes attaques à l'autorité dogmalique du clergé, et la solution des principales objections présentées par les adversaires de la liberté de penser. Parmi les nombreuses réfutations qu'il suscita, les meilleures furent celles de Swift, et de Hentley sous le pseudonyme de Phileleutherus Lipsiensis. L'ouvrage a été mis à l'index par décret du 1®r octobre 1715.

En 1724, Collins usa de cette liberté qu'il avait revendiquée pour critiquer une des preuves principales de la religion chrétienne, la réalisation dans le Nouveau Testament des prophéties de l'Ancien. Son discours sur les preuves fondamentales de la religion chrétienne, *Discourse of the grounds and reasons of the Christian religion,* parut à Londres, en 1724. Après avoir prouvé que le Nouveau Testament est fondé sur l'Ancien, que les évangélistes et les apôtres ont sans cesse donné comme un de leurs arguments décisifs l'accomplissement des antiques prophéties, dans Jésus et dans son œuvre, il déclare que pas une de ces prophéties ne s'est réalisée à la lettre dans le Nouveau Testament, mais seulement « typiquement et allégoriquement ». Par exemple, la célèbre prédiction d'Isaïe, vu, 24, « fut accomplie littéralement par la naissance d'un fils du prophète, et eut un second accomplissement lors de la naissance de Jésus, événement semblable au premier, et que le premier devait signifier, soit dans la pensée du prophète, soit dans celle de Dieu qui dirigeait la parole propjié-

tique, » p. 44; la même interprétation est donnée des autres prophéties auxquelles apôtres et évangélistes font appel. Dans cet ouvrage, qui enlevait presque toute valeur à l'un des arguments préférés de l'apologétique traditionnelle, Collins fait preuve d'une vaste lecture; il s'inspire en particulier fréquemment des travaux de Richard Simon, En deux ans, trente-cinq livres ou brochures furent publiés à l'occasion du *Discourse of the grounds,* qui eut les honneurs d'une réfutation ofiicielle dans des thèses d'Oxford et de Cambridge.

Collins acheva d'expliquer sa pensée dans un travail sur le sens litléral des prophéties, *Scheme of literal prophecy,* La Haye, 1726; Londres, 1727; il examine en détail douze prédictions que Chandler, évêque de Lichfield, lui avait présentées comme s'étant réalisées « littéralement et uniquement dans le Messie». Une critique spéciale est faite de la prophétie de Daniel, où Collins voit « l'œuvre d'un faussaire, écrite non pendant la captivité de Babylone ou immédiatement après, mais postérieurement à la mort d'Anliochus Epiphane », p. 440 sq.

Biographie britannica, Londres, 1789. t. IV, p. 22 sq. ; Nichols, *Illustrations of the literary history o/ the 18th century,* Londres, 1817, t. II, p. 149 sq. ; *Dictionary of national Biography,* art, *Collins Anthony* de Leslie Stephen; *Kirchenlexikon,* t. nt, p. 1474 ; *Realencyklopadie fur prot. Theol.,* 1.lv, p. 540 sq.

J. DE LA SERVIÈBE.

2. COLLINS Henri, Brabançon d'origine, prit l'habit dominicain au couvent de Bruxelles. Reçu maître en théologie par la faculté de Douai, il enseigna au couvent de Louvain, en qualité de *lector primarius,* puis de régent. Il enseignait encore en 1692. Collins prit part aux discussions sur la grâce. On a de lui : 1° *Theses ile gratia per se efficaci juxta inconcussam sancti Thomie ejusi/ue scholte doctrinam,* imprimées à Louvain, in-12, 10 mars 1590, 13 mars 1591, mai 1592, 21 et 23 juillet 1592 ; 2° *Expostulationem brevem contra pertinens ll. P. Isaaci de Brugen S. .1., sacræ theologies professoris,* in-12, Louvain.

Quétif-Echard.. *Scriptores ordinis praedicatorum,* t. π, p. 732.

R. COULON.

COLLIUS François, théologien italien, né près de Milan et mort dans cette ville en 1610. il appartenail â la congrégation des oblats de Saint-Charles et fut grand pénitencier du diocèse de Milan. On a de cet auteur : *Conclusiones in sacra theologia numero MCLXV una cum variorum doctorum* opinionibus, in-4°, Milan. 1609; *De sanguine Christi libri* Γ *in quibus de illius natura, el]usionibus ac miraculis copiose disseritur,* in-4», Cologne, 1612; Milan, 1617; *De animabus paganorum,* 2 in-4», Milan, 1622. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur se demande si Adam, Caïn, Samson,· Salomon, Melchisédech, Job, Balaam, la reine de Saba, Homère, Arislote, Caton et bien d'autres personnages célèbres de l'antiquité ont été sauvés; on y trouve également une dissertation sur les sibylles et les rois mages. Une édition avec de nombreuses modifications fut publiée en 1633 et réimprimée en 1740.

Ph. Argclati. *Bibliotheca scriptorum mediotanenslum,* 2 iŋ-fol., Milan. 1745, t. l, p. 442; G. Tiraboschi, *Storia della lelleratura italiana,* in-8·, 1824. t. vm, p. 167.

B. Heibtebize.

COLLYRIDIENS. Saint Epiphane raconte, *Hær.,* lxxix, *P. G.,* t. xi.it. col. 740, que, de son temps, de la Thrace et de la Scythie supérieure est passée en Arabie une coutume étrange et ridicule, celle de l'offrande de petits gâteaux. Ces gâteaux étaient offerts par les païens à Cérès. Or quelques chrétiennes superstitieuses, voulant rivaliser, d'une part, avec les Quintilia, les Alaximilla et les Priscilla montanistes, et protester, d'autre part, contre les détracteurs du culte de Marie ou lesani.iicomarianites, résolurent d'emprunter cet usage païen et de le pratiquer en l'honneur de la sainte Vierge. Elles offraient donc en sacrifice à la mère de Dieu ces petits gâteaux, connus sous le nom de κολλυρί, et les mangeaient ensuite: d'où leur nom de collyridiennes. Léonce de Byzance fait allusion â ces pains que les philomarianites, comme il les appelle, offraient â Marie. *Contra Nestor, et Eulych.,* III, vt, *P. G.,* t. lxxxvi, col. 1364. Ce n'était lâ qu'un emprunt indiscret, privé, nullement autorisé par l'Église : il aurait pu simplement prêter à sourire, mais il se trouvait entaché d'idolâtrie. Et c'est à cause de cela que l'évêque de Salamine le blâme, le réprouve, d'abord parce que ce n'est pas aux femmes qu'appartient le rôle de sacrificateur, ensuite parce que le sacrifice n'est du qu'à Dieu, et enfin parce que Marie, n'étant qu'une créature, n'a aucun droit à des honneurs divins. Les collyridiennes avaient cru protester contre un excès, elles étaient tombées dans un autre. C'est pourquoi elles sont rappelées à l'ordre. Au vin» siècle, saint Jean Damascène parle encore des colhridiennes; mais il ne fait que reproduire, en l'abrégeant, le récit de saint Épiphane. *Hær.,* lxxix, *P. G.,* t. xciv, col. 728 sq.

Smith et Wace, *Dictionary of Christian biography,* Londres, 1377, l. i, p. 596 ; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie,* t. i, p. 746.

G. Babeili.e.

COLOMBAN (Saint). — L Vie. 1l. Règle. 111. IV-nitentiel. IV. Lettres, instructions et autres ouvrages.

I. Vie, — *Colum,* en latin, *Columba* (par diminutif, *Colman,* en latin, *Columhanus),* en français, *Colomban,* naquit vers 540, en Ingénié (le Leinster actuel), province située au sud-est de l'Jrlande. Poussé à renoncer au monde et à se livrer tout ensemble à l'étude des sciences et à la recherche de la perfection, il vint se mettre sous la direction de Senell, au monastère de Cluain-Inis. puis de Comgall, dans la fameuse abbaye de Bangor. Après un certain nombre d'années de vie religieuse, il fut gagné par ce désir mystique d'abnégation et d'aventures qui tourmentait les gens de sa race et, muni de la bénédiclion de Comgall, il prit la mer avec douze compagnons, parmi lesquels se trouvaient Colomban, son neveu, Gall et peut-être Desle ou Déicole, le fondateur de Lure. Après avoir fait escale sur la côte de la Grande-Bretagne, il aborda en Gaule, on ne sait sur quel rivage. Agnoald, leude burgonde qui fut le père de saint Aile, abbé de Rebais, lui procura la protection de Gontran, roi de Bourgogne, lequel lui ouvrit la grande forêt de Vôge. C'est là qu'au pied du ballon de Servance, vers 590, Colomban et ses compagnons fondèrent le monastère d Annegray, puis bientôt après, sur la même rivière du Breuchin, Luxeuil, et enfin, non loin de là, une troisième communauté qui s'appela Fontaine. Durant vingt ans, Colomban dirigea, d'une main ferme et d'un zèle inlassable, cette confédération de trois monastères, attirant par son austérité des centaines de disciples, jouissant dans toute la région et au-delà d'une considération faite de respect, de reconnaissance et de crainte, en imposant même au roi Thierry II et à son aïeule Brunehaut, Mais la sainte liberté avec laquelle il reprochait au souverain ses dérèglements, lui valut l'inimitié de la vieille reine. En 610, il fut expulsé de Luxeuil, avec les Irlandais et les Bretons, ses disciples, et conduit, par Besançon, Avalion, Nevers, Orléans. Tours, jusqu'à Nantes, d'où l'on devait le diriger vers l'Jrlande.H s'échappa au moment même de rembarquement et vint à la cour de Clotaire 1l, puis à celle de Théodebert IL Après avoir décliné les offres du roi de Neustrie qui le pressait de se fixer dans ses Etats, il obtint du monarque d Austrasie l'autorisation de se choisir une retraite chez les peuples encore barbares qui occupaient l'extrémité orientale de ce vaste royaume.

H remonta le Rhin, essaya de s'établir à Tuggen, à la tête du lac de Zurich, mais uu exces de Zele de Saint

Gall compromit la situation, et la colonie irlandaise, poursuivant sa course, vint s'arrêter au bout du lac de Constance, tout près de l'antique colonie romaine de Briganlia, aujourd'hui Bregenz. Il demeura deux ans en cet endroit; mais, après la mort de Théodeberl (612), il résolut île passer en Italie. Agilulf, le roi arien des Lombards, et son épouse, la grande Théodelinde, lui lirent un accueil empressé et lui abandonnèrent dans la vallée de la Treble, pour s'y construire un monastère, un lieu appelé Bobbio. C'est là qu'il mourut, le 23 novembre 615. .Ses reliques sont conservées à Bobbio, dans l'église, jadis abbatiale (jusqu'en 1E03) et aujourd'hui paroissiale, de *San-Colombano.*

Ame impressionnable et ardente, esprit aisément dominé par une idée, volonté forte et tenace, cet irlandais parut à ses contemporains, et il nous parait encore un « prophète », à la façon des voyants d'Israël. Il incarna aussi, dans son individualité puissante, tous les traits de sa race, en particulier l'esprit d'aventure et le prosélytisme, la fidélité au siège apostolique, comme la fierté, l'énergie quelque peu sauvage et le patriotisme ardent qui va jusqu'au dédain de l'étranger. Il reste l'un des types les plus curieux, les plus représentatifs de cette époque mérovingienne.

La vie de saint Colomban a été écrite par Jonas, de Suze, qui entra à Bobbio en 618 et fut quelque temps abbé d'Elnone. Encore que cette biographie renferme des inexactitudes de chronologie et d'histoire, qu'elle passe sous un silence prudent certains traits, certaines discussions qui ont semblé â l'auteur d'une trop mince édification, et qu elle révèle une croyance trop facile au merveilleux, elle est considérée avec raison comme fundes meilleurs monuments hagiographiques du vit' siècle. Elle a été éditée par Fleming. *Collectanea sacra,* p. 214-243; par Mabilb n, dans les *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti,* Venise, t. 11. p. 2-26 sq. ; par Migne, P. L., t. i.xxxvn, coi. 1911-1646; et en 1902, après une minutieuse collation de tous lesmanuscrils, par Bruno Krusch. dans *Monumenta Germanite historica, Serintores rerum merovingicarvm,* t. iv, p. 108 sq. Le mémo critique a édité : *Jonæ vitat sanctorum Columbari, Wedasti et Joannis,* dans *Scriplores rerum germanicarum in usum scholarum,* Hanovre et Leipzig, 1905. — Voir aussi Luigi della Torre, *Vita di S. Colombano,* Milan, 1728; Modéne, 1771 ; Gianelli, Vila *di S. Colombano,* Turin. 1844, 1894; Besser, *Der heiligé Columban,* Leipzig, 1857; Greith, *Die heiligen Glaubensbolen, Kolumban und Gallen,* Saint-Gall, 1865; Zimmermann. *Die heiligen Columban und Gallus,* Saint Gall. 1866; Cl. Wyatt Bispbam, *Columban, saint monk and missionary (53ÎI-GÏ5),* New-York, 1903; E. Marlin. *Saint Colomban* (collection *Les Saints')* Paris. 1905; Montalembert. *Les moines d'Occidenl,* 1. VII, t. n; Gorini, *Défense de l'Église,* c. X, t. II. Cf. LI. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2· édit., t. 1, col. 990-992.

II. Règle. — 1° *Caractère.* — Comme tout fondateur de monaslère, saint Colotnban donna une règle à ses disciples de Luxeuil et de Bobbio. Celte règle, il ne l'inventa point de toutes pièces : il était trop attaché pour cela aux institutions de sa patrie. Il se souvint surtout de la règle de Bangor, dont une vieille séquence célèbre l'excellence dans des termes délirants d'enthousiasme. De qui, Comgall et son maître Finnian, de Clonard, tenaient-ils leurs maximes? de Lérins, peut-être, et même des Pères des déserts d'Orient, du moins par Rufin et Cassien dont les œuvres avaient passé la mer. Du reste, dans tous ces codes ascétiques, Colomban, familiarisé qu'il était avec. l'Écrilure, retrouvait les leçons mêmes de l'Evangile, et l'on peut dire que, pour formuler sa règle, il eut moins à s'inspirer des constitutions des Basile ou des Pacôme, des Finnian et des Comgall, que des enseignements mêmes du Sauveur.

Cetle règle de Luxeuil est, avant tout, un « miroir » de perfection religieuse. Son principe fondamental, c'est que cette vie n'est point la véritable vie et qu'il nous faut mettre soigneusement à profit les heures d'ici-bas, pour préparer notre avenir éternel. Le moine donc, c'est-à-dire ce chrétien qui, par un souci prudent des intérêts de son âme, aspire à la perfection totale, doit viser à un détachement complet. Pour le simple fidèle, l'éloignement du péché et de ses occasions est seul de rigueur; l'abnégation absolue est le but spécial de la vie religieuse. Ce principe fondamental se trouve à la base de tous les codes monastiques; ce qui fut le propre de saint Colomban, c'est qu'il l'appliqua avec une raideur, une énergie parfois déconcertantes. Son disciple avait toute liberté de rester dans le siècle; il a voulu être moine: il doit être logique avec lui-même et logique jusqu'au bout, et si parfois sa volonté défaille, on saura la contraindre à reprendre l'âpre et rude sentier.

La règle de Luxeuil se composé donc de deux parties, de caractères bien différents, mais intimement unies ensemble, du moins dans la pensée du législateur. La première appelée souvent *llegula monachorum,* forme, à strictement parler, le code de perfection monastique et se répartit en dix chapitres assez courts. 1. *De Obedienlia.* II. *De silentio.* 111. *De cibo et potu.* IV. *De paupertate.* V. *De vanitate calcanda.* VI. *De castitate.* VII. *De cursu psalmorum.* VIII. *De discretione.* IX. *De mortificatione.* X. *De perfectione monachi.* Sauf certaines exagérations, en ce qui concerne l'obéissance et la mortification, celte partie, si elle ne se signalait par une rigueur extrême, n'offrirait rien de bien original. La seconde partie, communément nommée *Unguia ccenobialis, se* distingue davantage des autres constitutions religieuses : elle renferme quinze chapitres de sanctions pénales, prévoyant toutes les fautes même légères qu'un moine peut commettre contre la règle et leur appliquant une correction sévère, coups de verges, jours de jeûne au pain et à l'eau, carêmes supplémentaires, emprisonnement ou expulsion.

Ce code des vertus du cloître appelle des articles organiques sur l'emploi de la journée et sur le gouvernement de la communauté ; sauf pourtant ce qui concerne l'office divin, ces articles n'ont pas été rédigés.

Autant qu'il nous est permis de l'inférer, moins toutefois par la règle que par *VAnliphonaire de Bangor* (Bibliothèque ambrosienne,Milan, C. 5 infr.). les moines de Luxeuil et de Bobbio se réunissaient à l'église, aux heures que fixait la coutume romaine, c'est-à-dire au milieu dc.la nuit, à l'aurore, à la première, à la troisième, à la sixième, à la neuvième, à la douzième heures et, le soir enfin, avant le repos. L'office nocturne se prolongeait longtemps, varié par des antiennes, des hymnes et des lectures; le minimum était, au solstice d'été, de trente-six psaumes, aux nocturnes du samedi et du dimanche, et le maximum, de soixante-quinze psaumes, au solstice d'hiver. Les psalmodies de la journée étaient plus courtes : c'était, en effet, le moment du travail. Chaque matin, semble-t-il, sûrement chaque dimanche, il y avait une messe, mais une messe unique, laquelle était célébrée par l'un des religieux honoré du sacerdoce et, le dimanche aussi, il y avait sermon auquel tous, sauf certains empêchements prévus, étaient tenus d'assister.

L'administration du monastère restait à l'état rudimentaire. La règle parle bien de l'abbé, lequel exerce sur tous un pouvoir absolu et sans contrôle — c'était moins un père de Umille qu'un chef de clan — et des prévôts, nommés par lui, auxquels on doit se soumettre, sans songer, sous peine de quarante jours de jeûne, à appeler de leur décision au tribunal de l'abbé ou à l'assemblée des frères. Elle fait une allusion, mais combien vague, au chapitre ou conseil des moines, à un économe principal et à des intendants subalternes. Elle suppose une répartition des charges de la communauté entre des officiers distincts, cellerier, dépensier, cuisinier, chef de travail, portier, etc. Elle introduit une hiérarchie, non seulement de respect, mais de subordination entre les anciens et les jeunes profès; mais tout cela reste imprécis. Elle se tait sur le travail intellectuel,

et pourtant il ne fut pas négligé, comme sur l'école qui fut prospere et 1res fréquentée. Il n'y est rien dit de la probation, du noviciat, de la distinction entre les religieux prêtres et leurs confrères laïques. Les vœux eux-mêmes, cette essence de la vie claustrale, se pressentent, plutôt qu'ils apparaissent, à certaines prescriptions, et la stabilité dans le monastère, article important à cette époque, où pullulaient tant de moines « gyrovagues », est donnée, moins comme une conséquence du vœu d'obéissance que comme un degré de perfection. Bref, on devine un coutumier; mais le texte ne fut point arrêté. Saint Colomban était de ces supérieurs qui acceptent difficilement d'être gênés par des textes écrits.

Cette règle de Luxeuil exigeait trop de l'humaine faiblesse. De plus, appliquée sans intelligence par un clnf imprudent ou inexpérimenté, elle pouvait aboutir à la ruine de l'activité, entraîner la perte de toute initiative individuelle. Enlin, elle n'assurait aux monastères, ni coulumier précis, ni organisation stable. Autant de causes qui la mettaient en infériorité notoire vis-à-vis de la règle de saint Benoit, si positive et si pratique, si prudente et si pondérée.

La règle de saint Colomban a été éditée par Fleming. *Collectanea sacra...,* Augsbourg, 1121. et, après lui, entre autres, dans la *Bibliotheca maxima Patrum,* t. xn, p. 3, et *P. L.,* t. i.xxx, col. 209-224. La *Régula cœnobtalis* a été publiée séparément par O. Seebass, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte.l.* xvn, p. 215. — Voir sur la règle de Luxeuil, O. Seebass, *Ueber Columbati von l.uxeuils Klosterregel und Bussbuch,* Dresde, 1883; Malnory, *Quid Luæoviens"s monachi ad regulam monasteriorum contulerint...,* Paris, 1894; E. Martin, *Saint Colomban,* p. 40 sq. —Sur la liturgie des moines celtes, lire W. C. Bishop, *The Antiphonary of Bangor,* dans *Church Quarterly Reutietv,* 1894; dom Morin, *Explication d'uri passage de la règle de saint Colomban relatif à l'office des moines celtiques,* dans la *Revue bénédictine* de Maredsous, 1895.

2» *Influence et déclin.* — Par sa haute personnalité, l'ardeur de ses disciples (Eustase, Athala, Walbert, Gall, Aile, Sigisbert, etc.) et le zèle de ses admirateurs (Wandrille, Philibert, Fara, Eloi, Ouen, etc.), plus peul-être que par les qualités de sa règle, saint Colomban fut dans la Gaule septentrionale et dans la Suisse allemande, durant les deux premiers tiers du vu» siècle, le patriarche de la vie monastique. Nombreux furent les cloîtres que bâtirent ou peuplèrent ses moines,ou des religieuses qui suivaient des statuts analogues. Tels Grandval. Pfermund et Saint-Ursanne, au diocèse de Bâle, les seules fondations directes de Luxeuil; Lure, Saint-Paul de Besançon et Jussanum au diocèse de Besançon; Notre-Dame, à Nevers ; Jouet, Notre-Dame de Sales et Charenton, au diocèse de Bourges; Quinay et Noirmoutier, au diocèse de Poitiers; Coutances ('?); Fontenelle, Jumièges. Fécamp. Pavilly, Montévilliers, Pentale, au diocèse de Rouen; Saint-Valéry et Saint-Riquier, au diocèse d'Amiens; Sithiu, au diocèse de Thérouanne; Elnone, au diocèse de Tournay; Stavelot et Malmédy, au diocèse de Maastricht; Saint-Jean et Barisy, au diocèse de Laon; Ilautevilliers, au diocèse de Reims; Montiérender, au diocèse de Châlons; Faremoutiers, Rebais et Jouarre, au diocèse de Meaux; Bèze, au diocèse de Langres; Bonmoutier, Saint-Dié, Senones, Moyenmoulier et Remiremont, au diocèse de Tout; Ebersmunster et Munster, en Alsace; Saint-Gall et Dissentis, en Suisse, etc.

Ces monastères suivaient des constitutions qui,de prés ou de loin, tenaient à celles de Luxeuil ; à cette époque, en effet, tout fondateur d'abbaye se faisait sa règle lui-même, en butinant par tous les codes qu'il voyait en usage autour de lui. La règle, à laquelle on lit les plus larges emprunts, fut la règle de saint Benoit. On commença. selon toute apparence, par lui prendre ses dispositions organiques et par tempérer, d'après son esprit, les trop rudes austérités des constilutions de saint Colomban. S'il faut en croire un diplôme de saint Faron. évêque de Meaux, pour Rebais (636), Pardessus, *Diplomata,* t. n, p. 40, où se trouve la mention *RegulaS. Benedicti, ad modum Luxoviensis monasterii,* saint Walbert. troisième abbé de Luxeuil. a du procéder de cette façon, pour son abbaye, et Babolène, son confrère de Bobbio, semble avoir agi pareillement. Les monastères qui s'ouvrirent, surtout à partir de 640. dans le courant du vir' siècle, par toutes les contrées de la domination mérovingienne — nous en pouvons juger par les chartes royales—furent établis « conformément aux institutions de saint Benoit el de saint Colomban ». et cette formule se rencontre alors si fréquemment quelle se trouve insérée dans le *Formulaire* de Marcoulf et sert vraiment de caractéristique aux documents de celte époque.

Mais ses qualités mêmes de prudence et de modération assurèrent le triomphe complet et définitif de la règle du Mont-Cassin. En 817, sur la motion de Louis-le-Débonnaire, pour assurer l'unité de vie et de pratiques, le concile d'Aix-la-Chapelle prescrivit, dans tous les monastères de l'empire carolingien, l'adoption de la règle de saint Benoit. Luxeuil et Bobbio renoncèrent alors, s'ils ne l'avaient déjà fait, à leurs observances si rigoureuses et aux traditions importées d'Irlande. Malgré leur importance et leur renom, ces cloitres ne furent plus que de simples unités dans l'ordre bénédictin et plus tard dans les congrégations de Saint-Vanne et du Mont-Cassin. Puis, Colomban.en dépit de l'histoire, passa, jusque dans sa chère maison de la Trébie, pour un disciple de saint Benoit, le grand patriarche des moines d'Occident. Il se perdit dans l'innombrable phalange de saints et de bienheureux qui sèment, brillantes étoiles, le chemin par lequel Subiaco monta aux célestes parvis.

Sur l'influence de Luxeuil, voir Malnory, *Quid Luxovienses monachi,* déjà cité; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlumis,* 1887, t. I. p. 267 sq. — Bobbio eut surtout un rôle littéraire, el sa bibliothèque, réunie surtout entre le vur et le X' siècles, lut l une des plus riches collections monastiques. Cf. Muraturi, *Antiq. Itat.,* diss. XLIII, t. ni: Rossetti. *Bobbio illustrato,* Turin, 1795; A. Peyron, .V. *Tullii Ciceronis orationum fragmenta inedila. Præfniio : De bibliotheca bobbiensi,* Stuttgart et Tubingue. 1824 ; D. von Gebhart, *Ein Rïtcher/und in Bobbio;* O. Seebass, *Handschriften von Bobbio,* dans *Centralblatt fur Bibliothekenwesen,* Leipzig, t v, xm.

111. Pénitentiel. — On a prétendu que moins avancée sur ce point que l'Italie, l'Afrique et les Iles-Britanniques, l'Église des Gaules maintenait encore à la lin du vt° siècle pour les péchés graves, même cachés, le système primitif de la pénitence publique, ce qui n'allait point sans inconvénients sérieux. Saint Colomban transplanta dans sa nouvelle patrie la pratique de la confession auriculaire, depuis longtemps en vigueur dans l'Erin. Cf. E. Loaning, *Geschichte des deulschen Kirchenrechts,* Strasbourg, 1878, l. 11. p. 468 sq. ; Malnory. *Quid Luxovienses monachi,* etc., p. 63 sq. Mais l'institution du ministère sacerdotal et secret de la pénitence en Gaule n'est pas l'œuvre de saint Colomban ni celle de ses disciples. L'épiscopat franc, si peu favorable au fondateur de Luxeuil et aux moines irlandais, n'eut pas facilement accepté d'eux un changement de discipline grave et imprévu. Cf. L. Duchesne, *Bulletin critique,* 1883, t. iv, p. 366-367. Ce changement, d'ailleurs, s'était déjà effectué dans des régions totalement fermées à l'inlluence de Luxeuil, telles que Rome et Tolède. Il était, en outre, le terme d'une longue évolution qui avait rendu la pénitence secrète et privée de solennelle et publique qu'elle était. P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive,* I™ série, 3· édit., Paris, 1901. p. 193-194. Colomban et ses disciples furent seulement en Gaule les apôtres de la confession privée, peu pratiquée; et pour en faciliter la pratique, le fondateur de Luxeuil remplaça la pénitence par l'imposition des mains et la réconciliation publique par la pénitence privée, usitée dans les monastères. Et. pour guider le juge à ce tribunal des consciences, pour determiner les

sanctions applicables aux différentes sortes de péchés et aux diverses classes de justiciables, il composa un pénilenliel, â l'exemple de Finniau, l'abbé de Clonard, de Gildas et d'autres maîtres de l'ascétisme irlandais.

Ge pénitenliel, ou recueil de canons disciplinaires, se compose de deux parties : l'une concerne les clercs et les cénobites, l'autre est destinée surtout à réprimer les vices et les péchés des laïcs. Les sanctions y sont dures et rigoureuses : il le fallait pour retenir et mater les natures rudes, charnelles et généreuses qui se rencontraient à cette époque; mais elles étaient proportionnées â la gravité de la faute, à la condition du coupable, et elles visaient avant tout à inculquer dans les esprits l'idée de justice et de réparation.

A ce code profondément sage, les chrétiens des Gaules vinrent demander la paix de leur conscience; saint Eustase et les autres missionnaires de Luxeuil s'en firent les zélés propagateurs; les évêques francs et burgondes s'habituèrent à s'en servir pour châtier les manquements à la loi. réconcilier les pécheurs avec Dieu et relever le niveau moral des fidèles, comme du clergé. Vers 650, le concile de Chalon-sur-Saône déclara que, « de l'avis unanime des prêtres, la confession était utile â tous. » Plus tard, de facultative qu'elle restait encore, cette pratique devint obligatoire.

1A pénitentiel de saint Colomban a été édité par Fleming, *Collectanea;* par Migne, *P. I..,* t. i.xxx. col. 223-230; par Seebass, *Das Pœnitentiale Columbani,* dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichle,* t. xiv. p. 4.30: par Schmitz, *Die Bussbüeher und die Bussdisciplin der Kirche.* Mayence, 1883. p. 504-602. Ce canoniste, p. 591-594, a contesté l'authenticité du pénitentiel attribué à saint Colomban, et cela contre Wasserscbleben, *Die Bussordnungen der abendlandischcn Kirche,* Halle, 1851, qui s'était prononcé pour l'authenticité. Seebass, par une argumentation très convaincante, *op. cil.,* a prouvé l'authenticité, au moins de la partie essentielle, et Hauck. *Kirchengeschichle Deutschland»,* t. i, p. 254. est du même avis.

Sur l'influence de saint Colomban en matière pénitentielle. consulter Malnory, *op. cil.* (mais avec précaution); Seebass,*Ueber Colomba von Lu.reuils Klosterregel und Bussbuch,* Dresde, 1883; E. Martin, *Saint Colomban,* p. 70 sq.

IV. Letthes, instructions et autres ouvrages. — 4° *Lettres.* — Il nous reste de saint Colomban cinq lettres. La première, à saint Grégoire le Grand (vers 600), insiste sur la question, alors très débattue entre Irlandais et Gaulois, de l'échéance de la fête de Pâques. L'auteur y défend, avec une véhémence digne d'une meilleure cause, un pseudo-canon de l'alexandrin Anatole contre celui de Victorin d'Aquitaine. Cf. .L Schmid, *Die Osterfestberechnung auf den brilischen Inseln,* in-8», Ratisbonne, 1904. La seconde, à un concile de prélats burgondes (vers 603), revient sur le même sujet, ainsi que la troisième, à un souverain pontife (sans doute Sabinien. vers 604). La quatrième, datée de Nantes (610) et adressée aux moines de Luxeuil, renferme des recommandations et des adieux. La cinquième, â Boniface IV (vers 613), signale, avec une sainte audace et non sans quelque témérité de langage, les dangers que fait courir â l'unité de l'Église le silence que Rome s'obstine â garder dans l'affaire des Trois-Chapilres. Colomban qui s'afflige, qui se scandalise même de ce silence, pourtant si prudent, ne semble avoir connu la question que par des ouï-dire de personnes intéressées. Dans toutes ces lettres, se manifeste un attachement, un dévouement, parfois singulier sans doute, mais ardent et inquiet, au siège apostolique. Saint Colomban n'y montre rien de cel « adversaire de la papauté » tel que le représentent Michelet, Ampère, etc., voir Gorini, *op. cit.,* « qui descendit en Italie combattre le pape, menaça Rome d'un schisme et inspira des craintes à Grégoire le Grand. »

Les cinq lettres reconnues authentiques qui nous restent de saint Colomban, déjà publiées dans la *Bibliotheca maxima Patrum,* t. XП. p. 24-33, et dans la *P. L.,* t. LXXX, col. 259-284, doivent à W. Gundlach leur édition critique, laquelle a paru dans les *Monumenta Germanite historica, Epistola·, L* m. p. 154-177.

Bruno Krusch a découvert à la Bibliothèque nationale, à Paris, et édité dans A'eucs *Archiv,* t. X. p. 84, un rapport *De solemnitatibus et sabbatis et neomeniis celebrandis,* qu'il croyait avoir été rédigé, à la prière de Boniface IV, par saint Colomban. Gundlach a inséré ce mémoire dans son recueil des lettres du patriarche de Luxeuil, *Monumenta Germania.· historica. Epistola·,* t. m, p. 177-182. Mais Seebass, *Ueber dem Verfasser eines in Cod. Paris. 16S(il aufgefundenen Briefs, liber die christlichen Feste,* dans *Zeitschrift fiir Kirchengeschichle,* t. xtv, p. 93, en conteste l'authenticité, et cela, entre autres, pour une raison qui semble très forte : l'auteur de ce mémoire déclare qu'il ne faut point célébrer la Pâque avec les juifs. Colomban aurait donc rejeté, vers la fin de sa vie, un point qui s'harmonisait avec les usages irlandais? Ce traité avait déjà été édité dans les lettres de saint Jérôme, à qui on l'attribuait *P. L.,* t. xxit, col. 1220-1224. Kruscli, d'ailleurs, *Monumenta Germanise historica. Scriptores rerum merovingicarum,* t. iv, p. 20, note 15, convient lui-mème de son erreur.

2» *Instructions et poésies.* — Ce ne sont guère que des conseils d'ascétisme, qui intéressent moins le théologien que le linguiste. Ce dernier, en effet, peut y étudier, et non sans prolit, le style ou la métrique de cette époque.

Des *Instructiones variat, sive Sermones,* publiées, d'après Fleming, *Collectanea,* Augsbourg, 1621, dans la *Bibliotheca maxima Patrum,* t. xn, p.8;et dans *P. l..,l.* lxxx, col. 239-260, Seebass, avec grande probabilité, *Ueber dic sogenannten Instructiones Columbani,* dans *Zeitschrift fiir Kirchengeschichle,* t. xm, p. 513, ne reconnaît comme authentiques que la IIP. *De sectando mundi comtemptu ;* la XI·, *De dilectione Dei et proximi ;* la XVP, Çmd *est el quid erit,* et la XV1P, *De octo vitiis principalibus,* et, s'autorisant du titre que portent ces quatre sermons réunis dans un manuscrit de l'ancienne bibliothèque de Fleury-sur-Loire, il les groupe sous le nom de *Ordo S. Columbani. abbatis, de vita et actione monachorum.* Il les a publiés dans la même *Zeitschrift,* t. xiv, p. 76 sq. Les autres lui semblent ètre de Fauste de Riez, abbé de Lérins, ou de l'un do ses disciples. Les poésies, jugées authentiques, de saint Colomban, Gundlach, *Ueber die Colomban Briefe,* dans *Nettes Archiv,* t. XV, p. 497 sq., ont été publiées par Gundlach, dans *Monumenta Germania· historica, Epistolæ,* t. ill, p. 182-190. Ce sont : 1· l'acrostiche, en vers hexamètres, *Ad Hunaldum (Casibus innumeris decurrunt tempora ville);* 2· les hexamètres Ad *Sethum (Suscipe, Sethe, libens et perlege metite serena);* 3· les adoniques *Ad Fidolium (Accipe quxso);h·* le rythme à un jeune homme *(Mundus isle transibit).*

E. Martin.

1. COLONIA (André de), prédicateur distingué de l'ordre des minimes, également versé dans la théologie et le droit canon, naquit à Aix en Provence, en 1617, et mourut â Marseille en 1688. On a de lui : 1» *Eclaircissement sur le légitime commerce des intérêts,* in-8°, Lyon, 1675, 4676; Bordeaux, 4677; Marseille, 4682, ouvrage censuré par Grimaldi, archevêque d'Aix, et Le Camus, évêque de Grenoble ; 2° *Éloge du roi* (Louis XIV), 4687; 3° *Lettre de Théopiste à Théolime, contenant un éclaircissement nouveau, théologique et nécessaire, sur la distinction du droit et du fait,* in-8", Aix. 4674; 4' *Le calvinisme proscrit par la piété héroïque de Louis le Grand,* in-12, Lyon, 1686.

Michaud, *Biographie universelle,* 2· édit., t. vm, p. 652; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. xi, p. 290.

C. Toussaint.

2. COLONIA (Dominique de), jésuite français, né â Aix en Provence le 31 mai 4658, admis au noviciat en 4673, enseigna la rhétorique â Lyon, au collège de la Trinité, pendant dix ans, puis pendant vingt-neufans la théologie positive. Esprit universel dans le domaine des lettres, des sciences religieuses et historiques, il s'essaya brillamment, suivant le goât de l'époque, dans la poésie de théâtre, récits en vers, intermèdes allégoriques, tragédies, composa des exercices de style, des discours latins et, en particulier, une *Rhétorique* célèbre qui compta plus de soixante éditions. En même temps il s'adonnait avec passion â l'étude de l'antiquité et collaborait depuis 4701 aux *Mémoires de Trévoux. Ses*

meilleurs travaux ont pour objet l'histoire religieuse et profane de la vieille cité honnaise : *Antiquités profanes et sacrées de la ville de Lyon, avec quelques singularitez recueillies et présentées à Monseigneur le Duc de Bourgogne,* in-4°, Lyon, 1701; *Dissertation sur un monument antique découvert à Lyon sur la montagne de Fourrière, au mois de décembre J704,* in-12, Lyon, 1705; cf. *Correspondance de Boileau et de Brossetle,* p. 98; *Lettre à M. Charles Anlelmy, évêque de Grasse, établissant qu'il n'y a eu qu'un seul saint Eucher, évêque de Lyon,* in-4°, Paris, '1726; *Histoire littéraire de la ville de Lyon, avec une bibliothèque des auteurs lyonnais sacrés et profanes, distribués par siècles,* in-4», Lyon, 1728, t. ;; part. II, *ibid.,* 1730. Il s'est beaucoup aidé, pour ce travail, des manuscrits laissés par le I'. Meneslrier. Cf. *Journal des savants,* 1729, p. 247 sq.; *Acta eruditor. Lips.,* 1730, p. 361 sq.; *Instruction sur le jubilé de l'église primatiale de S.-Jean de Lyon, à l'occasion du concours de la Fête-Dieu avec celle de la Nativité de S. Jean-Baptiste en celleannée 1'IM,* in-12, Lyon, 1734. Cf. *Journal des savants,* 1734, p. 356 sq.

A une époque où l'incrédulité et l'athéisme faisaient partout de si grands progrès, il était naturel que l'apologétique chrétienne prît à cœur de défendre les principes mêmes de la foi. Le P. Colonia, bientôt suivi sur ce terrain par l'abbé llouteville, fut le premier qui aborda dans ce but les études de théologie fondamentale. En 1718, sous les auspices de l'Académie de Lyon, qui avait applaudi à l'idée de l'œuvre comme â son exécution, parut *La religion chrétienne autorisée par le témoignage des anciens auteurs payent,* 2 in-12, Lyon. Cf. *Journal des savants,* 1718, p. 139 sq. C'est aux jansénistes et aux quesnellistesque Colonias'en prit le plus vivement, même avecun zèle parfois excessif. Il publia en 1722 un ouvrage qui suscita bien des polémiques et des colères : *Bibliothèque janséniste, ou catalogue alphabétique des livres jansénistes, quesnellistes, botanistes, ou suspects deces erreurs : avec un traité dans lequel les cent et une propositions de Quesnel sont qualifiées en détail. Avec des notes critiques sur les véritables auteurs de ces livres, sur les erreurs qui y sont contenues et sur les condamnations qui en ont été faites par l'Eglise gallicane ou par les évêques diocésains,* in-12, s. I. (Lyon), 1722. Des éditions augmentées parurent à Lyon, 1731; s. I. (Hollande), 1735; Bruxelles, 1739, 1744. L'auteur était trop prodigue de la qualification déshonorante de janséniste; il inscrivait dans ses listes d'écrivains suspects de hauts personnages ecclésiastiques, tels que les cardinaux Bona et Noris, dont les ouvrages, d'ailleurs, dénoncésauSaint-Siège,étaient restésindemnes de censure. Ainsi la S. C. de l'index, par décret spécial du 20 septembre 1749, prohiba-t-elle cette *Bibliothèque* comme contenant des choses « relativement fausses, téméraires, injurieuses à des écoles et à des écrivains catholiques même revêtus de hautes dignités ecclésiastiques, et donc contraires aux décrets du siège apostolique ». Le l . Patouillet en donna une édition corrigée et fort augmentée sous le titre de *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme,* 4 in-8°, Anvers (Lyon), 1752; mais elle fut également mise à l'index, en 1754. Toutefois le nouvel Index de Léon XIII (1900) ne mentionne plus ni la *Bibliothèque* ni le *Dictionnaire* antijansénistes. .l. Hilgers, S. .l., *Der Index der verbotenen Bûcher in seiner neuer Fassung dargelegt uml rechtlich-historisch gewûrdigt,* in-8», Fribourg-.en-Brisgan, 1904, p. 139. Le P. de Colonia n'avait pas vu la condamnation de son livre. Il était mort à Lyon, le 12 septembre 1741, entouré du respect et de l'estime publics.

DeBacker-Sommervogel, *Bibliothèque île la C· de Jésus,* t. il, col. 13204332; Hurler, *Nomenclator.* t. il. col. 13224324: *Dictionnaire* de Moreri. augmenté par Gouget et Drouet. 1759, t. ni, :. 836-837; Dumas, *Histoire de l'Académie royale de Lyon,* 1.1, p. 229; *Nouvelles ecclésiastiques,* 1731, p. 66: 1732, p. 80; 1734, p. 99; 1748, p. 88; [Pernetti,) *Recherches pour servir a l'histoire de Lyon ou des Lyonnais dignes de mémoire,* 2 In-12, Lyon. 1757, t. il, p. 299 et passim ; Reuscli. *Der Index,* t. II, p. 827-831, raconte la longue polémique que suscita la mise 5 l'index de la *Bibliothèque janséniste.*

P. Bernard.

COLORBASUS. — I. Nom. II. Personnage. III. Doctrine.

I. Nom. — Ce nom est diversement orthographié. Tantôt il est écrit Colarbasus, Colarbasos, Κολάρβχσο , par exemple par le pseudo-Tertullien, *Præscr.,* 50, P. £., t. n, col. 70; par Tertullien, Adr. *Valent., i, P. L.,* t. n, col. 546; et l'auteur des *Philosophoumena,* IV, 1, 13; VI. v, 16, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 76, 332; tantôt Colorbasus, Colorbasos, Κολόρόασο;, par exemple par saint Philastrius, *Ilær.,* 43, *P.L.,* t. XII, col. 1159; saint Augustin, *User.,* 15, *P. L.,* t. χι,ιι, col. 28; saint Épiphane, Wær.,xxxv, *P. G.,l.* xu, col.628; Théodore!, *liter, fab.,* i, 12, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 361 ; saint Jean Damascène, *User.,* xxxv, *P. G.,* t. xciv, col. 700.

La source unique de renseignements se trouve dans saint Irénée, *Cont. hær.,* I, xu, 3, surtout I, xtv, 1, *P. G.,* t. vu, col. 573. Voici le passage : *Ilie igitur Marcus vulvam et susceplorium Colorbasi silentii semel solum fuisse dicens, quippe unigenitus exislens, semen, quod depositum est in eum, sic enixus est.* Or ce passage est fort obscur et a donné lieu à bien des discussions. Heumann d'abord, *Ilamburgische vermischle Bibliolhek,* 17-43, t. i, p. 145; Volkmar ensuite. *Die Colorbasus-Gnosis,* dans *Zeitschrift fur histor. Théologie,* 1855. p. 602-616, ont essayé de l'interpréter. Comme, d'une part, dans saint Irénée, Marc prétend, â la phrase qui suit, que la tétrade de Valentin peut se comparer à une femme, c'est-à-dire au principe passif de la génération, ou mieux à une matrice; comme, d'autre pari, les marcosiens empruntaient à l'hébreu ou à l'arainéen des termes pour désigner leurs mythes et leurs rites, il se pourrait que Colorbasos ne fut qu'un mot hébreu sous forme grecque, tel que Kol-Arbas. Or Kol-Arbas, signifiant *tous les quatre,* désignerait simplement la tétrade. Baur, au contraire, préfère y voir Col-Arbas, *ia voix des quatre.* Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, il faudrait renoncer â prendre Colorbasus pour un nom d'homme, pour un gnostique.

L'explication est ingénieuse, mais nullement convaincante; elle reste une hypothèse. Car, ainsi que l'a montré Hilgenfeld, dans *Zeitschrift fur iviss. Théologie,* 1880, p. -481, ce ternie est connu en Egypte comme un nom d'homme; on trouve Κολορβάσι dans les inscriptions grecques et Κολορβάσιο dans Nil, *Epist.,* Ht, 52, *P. G.,* t. t.x.xix, col. 416. Du reste, saint Irénée écrivait pour des lecteurs qui ne connaissaient pas l'hébreu; par suite, s'il avait employé ce terme inconnu, il l'aurait expliqué, et *ce* n'est pas le cas. Les hérésiologues, qui ont eu sous les yeux son texte original, ont tous vu sans exception le nom d'un gnostique dans Colorbasus. Le système de Marc, en particulier sa théorie sur la Σιγή ou Silence, est fort imprécis. Saint Irénée ne parle du gnosticisme égyptien que tel qu'il le trouvait dans l'école italique. On peut donc voir dans Colorbasus le nom d'un hérétique gnostique du ne siècle.

II. Personnage. — Si l'existence de ce Colorbasus ne semble pas devoir être mise en doute, on ignore complètement en revanche, les diverses circonstances de la vie de ce personnage ainsi que l'influence qu'il eut et le rôle exact qu'il joua parmi les gnostiquesde son temps. Sa place même parmi les disciples de Valentin est difficileà préciser. Nulle difficulté à ce qu'il ait été Égyptien de naissance: il est certain du moins qu'il a vécu quelque temps à Borne, puisque son nom est cité avec ceux de Ploléinée et de .Marc, deux gnostiques Valentinienque nous savons pertinemment avoir appartenu à l'école italique. Dom Massuel, *Diss.,* I, v, *A G.,* L vu.

col. 108-109, croit pouvoir conclure du passage de saint Irenée qu'il était disciple de Ptolémée. L'était-il également de Marc? C'est vraisemblable, mais la preuve manque pour pouvoir l'aflirmer avec certitude. L'auteur des *Pliilosophoumena* annonce bien, au commencement du l. VI, qu'il va traiter de la doctrine de Marc et de Colarbasos; mais, après avoir consacré une trentaine de pages à reproduire tout le passage de saint Irénée sur Marc, il termine en disant qu'il estime avoir prouvé suffisamment que les pythagoriciens et les astrologues avaient été les maîtres de Marc et de Colarbasos, de l'école de Valentin; et il n'ajoute pas la moindre indication relative au dernier, il est vrai qu'au l. IV, I, 13, loc. *cil.,* p. 76, il avait indiqué le but de Colorbasus qui était, dit-il, d'expliquer la θεοσέβειαν δια μέτρων καὶ αριθμών; mais, précisément, celte explication par mesures et par nombres est un des traits caractéristiques de la méthode de Marc, et il semble bien, d'après le contexte, que la paternité doive en revenir à Marc, auquel cas Colorbasus serait un disciple de Marc.

Saint Epiphane consacre un article à Colorbasus et le place avant Marc. Avant d'insérer, en effet, le passage de saint Irénée relatif à Marc, dans une série de courtes notices qu'il donne sur l'enseignement propre aux différentes branches de la gnose Valentinienne, de suite apres Ptolémée il note un groupe, et dans ce groupe des sages, comme il l'appelle, il cite Colorbasus. De sorte qu'ici Colorbasus, placé entre Ptolémée et Marc, leur sert de trait d'union, a des points de doctrine communs avec les deux: mais saint Epiphane ne spécilie pas lesquels, se contentant d'énumérer ces personnages l'un apres l'autre, comme dans une suite chronologique ou d'après la filiation des idées. Cela fait que la question ift-s rapports exacts qui ont existé entre Colorbasus et Marc semble tranchée dans un sens contraire à celui des *Pliilosophoumena.*

Théodoret n'éclaircit pas le problème, car il ne fait qu'abréger saint Epiphane et signale simplement l'existence des Colorbasiens. Les auteurs latins ne sont pas plus explicites. Tertullicn nous apprend que Valentin a ouvert la voie à Colorbasus. *Adv.* l'ai., 4, *P. L.,* t. Il, col. 541. Le pseudo-Tertullien reprend la série telle qu'elle se trouve dans les *Pliilosophoumena:* après Ptolémée, Secundus et lléracléon, il cite d'abord Marc, puis Colorbasus. *Presser.,* 50, *P. L.,* t. Il, col. 70.

111. Doctrine. — Dans ces conditions, il faut renoncer à trancher la question de savoir si Colorbasus était disciple de Marc ou non. Une autre difficulté c'est de préciser quelle était la doctrine propre à Colorbasus. Nul doute qu'il n'ait appartenu au groupe des disciples de Valentin, notamment au groupe de l'école italique. Nul doute qu'il n'ait des points communs avec Ptolémée et Marc. Nul doute aussi qu'à l'exemple de 3es maîtres et de ses émules, dans l'espoir de jouer un rôle à part et d'être chef d'école à son tour, il n'ait cherché â se spécialiser ou à renchérir sur les systèmes en vogue deses prédécesseurs ou de ses contemporains et qu'il n'y ait réussi que dans une certaine mesure, puisqu'une secte a porté son nom. Mais quelle est sa caractéristique? Nous l'ignorons.

Ce qui parait incontestable, c'est qu'avec tous ses condisciples, Colorbasus a adopté dans les grandes lignes l'œnologie, la cosmologie et la sotériologie Valentiniennes, qu'avec Ptolémée et Marc en particulier, sons l'influence des pythagoriciens et des astrologues, il a lait jouer dans son système un rôle fantaisiste aux astres, aux lettres de l'alphabet et aux nombres, avec textes bibliques à l'appui, procédé qui ressemble à certaines élucubrations cabalistiques. Mais que, d'autre part, il ait considéré les éons de l'ogdoade comme le produit d'une émanation simultanée et autant de substances distinctes; que, dans leur énumération, il ait interverti l'ordre de l'école italique en plaçant la syzygie ἄνθρωπο;-'Εκκλησία avant le couple Λίγο;-'Αλήθεια, et qu'il ait expliqué d'une manière différente l'origine de l'éon Sauveur, rien de cela n'est positivement acquis, tout reste dans le domaine de la vraisemblance et de l'hypothèse. Au fond, pendant cette période gnost.ique du il' siècle, si remarquable par son effervescence, son intempérance philosophique et son activité littéraire, Colorbasus n'a joué qu'un rôle secondaire et n'a eu qu'une influence restreinte. Il ne fut pas un grand chef d'école, tout au plus un disciple remuant et ambitieux, entouré de quelques partisans.

Smith et Wace. *Dictionary ofChristian biography,* Londres, 1877, t. i. p. 593; *Kirchenleœikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. ni, p. 597-599.

G. Bareii.le.

COLOSSIENS (Épitre aux). -1. But et occasion. IL Authenticité. III. Division et doctrine.

I. But ct occasion. — Saint Paul n'avait jamais visité la ville de Colosses, Col., n, I ; il n'avait donc pas fondé cette Eglise. Le fondateur de l'Eglise colossienne paraît avoir été Epaphras,i, 7; iv, 12. Epaphras était le collaborateur de saint Paul, του αγαπητού συνδούλου ημών, I, 7; il était natif de Colosses, ὁ ἐξ ὑμών, IV, 12. S'il n'est pas sûr qu'Epaphras ait fondé l'Église de Colosses, il avait en tout cas prêché l'Evangile dans celte ville, 1,6, et y avait exercé le ministère, iv, 12. La doctrine prêchée aux Colossiens était conforme aux idées de saint Paul, II, 5. Comme Epaphras était un chrétien, issu du paganisme, ιν, 11-12, l'Eglise de Colosses était aussi formée en grande partie de pagano-chréliens, n, 13. Étant venu à Rome auprès de saint Paul, Epaphras y rendit un bon témoignage de la foi et de la charité des lidèles de Colosses, l, 4. ce qui avait réjoui le cœur du grand apôtre, Il, 5; mais en même temps il lui avait signalé les erreurs qui menaçaient la jeune communauté. Ces erreurs, dogmatiques et morales, étaient multiples; mais il est difficile de les rattachera un système unique. Cf., pour les diverses opinions, E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament,* Paris, 1903, t. I, p. 316-317. Le principe de toutes ces erreurs parait avoir été, E. Jacquier, *ibid.,* p. 316; A. Jülicher. *Einleilung in das Neue Testament,* 1™ et 2' édit., Fribonrg-en-Brisgau. 1894, p. 89, un mélange de spéculations sur des êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme; ces êtres étaient appelés « anges ». D'ailleurs, une courte énumération des exhortations, adressées par saint Paulaux Colossiens, nous permettra, par voie de contraste ou de conséquence, de nous faire une idée de ces fausses doctrines : t, 5-6, il atteste que la parole de la vérité de l'Evangile, ἐν τῶ λόγω τῆ αλήθεια; τοῦ ευαγγελίου, fructifie et croit depuis le jour qu'ils ont entendu et connu la grâce de Dieu dans la vérité, ἐπεγνωτε τὴν χάριν τοῦ Θεοὐ ἐν ἀληθεία; l, 9, il ne cesse de prier pour qu'ils soient remplis de la connaissance de la volonté |de Dieu) en toute sagesse et intelligence spirituelle, την ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματο αυτοὐ ἐν πάση σοφία καὶ συνέσει πνευματικὴ,et qu'ils croissent, jf.11,pàr la connaissance de Dieu, αυξανόμενοι τὴ ἐπιννώσει τοῦ Θεοὐ; 1,27, il a plu à Dieu de faire connaître à ses saints quelle est la richesse de la gloire de ce mystère, γνωρίσαι τι το πλούτο; (édit, erit.) τὴ; δόξη; τοῦ μυστηρίου τούτου; I, 28. il enseigne tout homme en toute sagesse, afin de faire paraître tout homme [devant Dieu, cf. I,22J parfait dans le Christ, ἐν πάση σοφία ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἀνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῶ. Ajoutons-y les instructions et les avertissements, et nous aurons une idée plus comph le de ces erreurs : II, 8, il les prévient de ne passe laisser séduire par la philosophie et une vaine tromperie, ôtà τὴ; φιλοσοφία; καὶ κενὴ; ἀπατη , selon la tradition des hommes, κατὰ τὴν παράδοσιν των ανθρώπων, cf. aussi y. 22; II, i1. il leur rappelle qu'ils ont été circoncis, non dans une circoncision faite par la main, mais dans le dépouillement du corps de chair, dans b

circoncision du Christ, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ; II. 16, il leur déclare qu'ils ne doivent pas craindre le jugement des autres au sujet des aliments ou de la boisson, ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει (probablement la viande et le vin), des fêtes, de la nouvelle lune ou des sabbats; n. 18, il les met en garde contre ceux qui veulent les juger sous une [apparence] d'humilité et par un culte des anges, et qui sont enflés d'orgueil par l'esprit de leur chair, ὑπὸ τοῦ νοὸ τῇ σαρκδ; αὐτοῦ; n, 8, 20, il les exhorte à se détacher des éléments de ce monde, *τα* στοιχεία τοῦ κόσμου. Ces faux docteurs leur enseignaient, II, 21. à ne pas prendre [les éléments de ce monde], à ne pas y goûter, à ne pas y toucher, et, 7. 23, à mortifier le corps, ἐν... ἀφειδία τοῦ σώματο , ils avaient une religion factice, ἐΟελοΟρησζία. De cet examen nous pouvons conclure que le but de l'Épitre aux Colossiens est double : l'un *principal :* combattre les fausses doctrines qui circulaient dans cette Église; l'autre *secondaire :* féliciter les Colossiens de leur foi au Christ et de leur charité. Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* Paris, 1906, t. i, p. 68-73.

H. Authenticité. — *I. hypotheses de l'inauthenticité.* — Elles sont au nombre de deux : 1° Les uns ont cru voir, dans les faux docteurs de l'Epitre aux Colossiens, les gnostiques, qui menaçaient, au II" siècle, l'existence de l'Église; par suite de cette opinion, ils ont imaginé une Épitre destinée, sous le nom du grand Apôtre, à frapper à la tête la gnose. On a voulu reconnaître aussi, dans les deux parties opposées de l'Epitre, deux couches superposées : l'une, authentiquement paulinienne, ou l'on combat les faux docteurs; l'autre, plus récente d'un decennium, où la gnose est regardée comme l'ennemi héréditaire, et où l'image de l'hérétique est si finement dessinée que l'on est obligé d'y voir le gnostique du ii'siècle. Cette théorie a été soutenue, avec quelques variantes, par Fd. Ch. Baur, Schwegler, Kôsllin, llilgenfeld, Hausrath, et d'autres. — Mais, répond à bon droit A. Jülicher, *op. cil.,* p. 90, tous les traits de l'Epitre conviennent à une classe de docteurs qui ont pu existerait temps de saint Paul; rien n'indique qu'il soit question d'un des grands systèmes gnostiques, que l'on peut passablement dater. Des formules comme celle de Col., il, 9, ne se trouvent pas, il est vrai, dans les Épilres antérieures de Paul; mais ce détail ne peut inlirmer l'authenticité de toute l'Épitre; de même, dans la section, i, 15-20, saint Paul peut fort bien développer sa christologie antérieure, en se plaçant à un autre point de vue ; d'ailleurs, on remarque des analogies doctrinales entre l'Epitre aux Colossiens et d'autres Épitres de saint Paul; ainsi l'idée que le Christ est la tète du corps des fidèles, Col., t, 18, 24; n, 19, se retrouve dans I Cor., xn, 27; de même Col., lit, 11, répond à ICor., x, 32. et Col., lit, 17, à I Cor., x, 31. Cf. aussi Col., tv, 9, et Pliilem., 11, 23. 21.

II. HYPOTHESE DE L'INTERPOLATION. — D'autres exégètes soutiennent que l'Épitre actuelle aux Colossiens résulte.en grande partie, d'interpolations pratiquées sur une Epilre authentique de saint Paul. Ces auteurs reconnaissent dans l'Épitre un fonds paulinien plus ou moins étendu (41 versets, d'après Holtzmann; toute l'Épitre à l'exception de t, 16b, 17, d'après Von Soden); tout le reste, non paulinien, aurait été composé à l'aide de lambeaux détachés d une Épitre authentique de saint Paul. Mais quel est l'interpolateur? Pour Holtzmann, c'est l'auleur de l'Epitre aux Éphésiens; Von Soden et l'Ileiilerer distinguent ces deux auteurs; Von Soden pense que les interpolations sont postérieures et Pfleiderer croit qu'elles sont antérieures à la composition d- l'Épitre aux Ephésiens. Cf. A. Jülicher, *op. cit.,* [·. 91 ; Jacquier, *op. cil.,* p. 323 ; H. von Sodén, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser,* dans le *Hand-Commentar zum Eeuen Testament,* 2° édit., Fribourg-en-Brisgau. 1893, p. 3. — Mais, répond Jülicher, le soupçon d'interpolations ne se serait jamais élevé si l'on n'avait pas eu l'Épitre aux Éphésiens avec laquelle, en effet, elle présente la ressemblance la plus étroite tant pour le fond que pour le style. Ces deux lettres si ressemblantes ont une origine commune. « Conçues à la fois dans le même esprit, nées dans les mêmes circonstances, portées à des Églises voisines par le même messager, Tychique, elles nous apparaissent comme deux sœurs jumelles qui soutirent d'être séparées et dont chacune n'est même bien complète qu'en ayant sa sœur à côté d'elle. » A. Sabatier, *L'apôtre Paul,* 3e édit.. Paris. 1896, p. 240. L'Epitre aux Colossiens répond à toutes les exigences d'une Epitre adressée par Paul aux Colossiens dans la situation où se trouvaient ces derniers.

tu. preuves de L'AUTHBNTictTÉ. — 1° Les Pères apostoliques ne contiennent que des analogies avec l'Épitre aux Colossiens. Cf. */* Clementis,* xxiv. l, et *Col.,* I, 18; Funk, *Patres apostolici,2'* édit., Tubingue, 1901. p. 132; xlix. 2, et *Col.,* ni, 14. p. 162; S. Ignace d'Antioche. .4</ *Eph.,* x. 2, et *Col.,* I, 23 (εδραίοι τῇ πιστει), p. 222; *Ad Smyrn.,* VI, I, et *Col.,* I, 16. p. 280; l'olycarpe, *Ad Philip.,* xi, 2, et *Col.,* ut. p. 308. — 2» Les Pères postérieurs attribuent explicitement à saint Paul l'Epitre aux Colossiens : Tertullien, *De præscript.,* c. vu, *P. L.,* t. n, col. 20; zl<Zr. *Mardon.,* v, 19. *ibid.,* col. 519; *De resurrect, carnis,* c. χχιιι, *ibid.,* col. 826; Clément d'Alexandrie, *Strom..,* i, I, *P. G.,* t. vin,col. 705; iv, 7, col. 1268; iv, 8, col. 1277; v, 10, t. IX, col. 93; vi, 8, col. 284; Origéne, *Coni. Cels., v,* 8, *P. G.,* t. xi, col. 1192. —3° D'après saint Irénée, *Cont. hær.,* l. 4; iv. 5, *P. G.,* t. vu, col. 473, 488, Valentin, dans ses écrits, citait plusieurs fois l'Épitre aux Colossiens. — 4» L'auteur des *Philosoplmumena,* v, 2. *P. G.,* t. xvt, col. 3163, nous apprend que les pérales avaient abusé des textes de cette Épitre. — 4° L'Épitre est citée dans le canon de Muratori. — 5° Saint Épiphane. *Hær.,* xi.ii, 9, *P. G.,* t. xli, col. 708, assure que Marcion l'avait insérée dans son *Aposlolicon.*

iv.oiiJEcrtoxs. — Les objections contre l'authenticité ou en faveur de l'interpolation de l'Epitre aux Colossiens sont d'ordre philologique. On prétend que cette Épitre, soit pour le vocabulaire, soit pour le style, présente des différences avec les autres Épilres de saint Paul, excepté l'Épitre aux Ephésiens. Nous nous bornerons à donner ici les réponses d'ordre général : 1° si elle présente des différences, les analogies qu'elle a avec les autres Epitres sont encore plus nombreuses; 2° les locutions les plus lourdes sont toutes dirigées contre les partis qui enseignaient de fausses doctrines; 3° la section, il, 5-11. de l'Epitre aux Philippiens est marquée d'une empreinte très semblable à celle des morceaux contestés de l'Épitre aux Colossiens; 4° enfin l'on ne peut pas s'attendre à ce que Paul, prisonnier et vieilli (plus probablement à la lin de sa captivité à Borne, 62-63), écrive sur des sujets fort difficiles, avec la même fraîcheur et le même enchaînement que lorsqu'il était en pleine force. Jülicher, *op. cil.,* p. 91. Pour tous les détails philologiques et littéraires, cf. Jacquier, *op. cit.,* p. 324-328.

III. Division et doctrine. — Léprologue, i, 1-12. mis de côté, l'Epitre se divise assez distinctement en deux parties : l'une *dogmatique,* l, 13-11, 23; l'autre *morale,* m, I-iv, 6, suivie d'un épilogue, IV, 7-18, qui contient surtout des salutations. La doctrine est donc elle-même dogmatique et morale.

I. DOGMA TIQUE. — Les vérités dogmatiques enseignées par saint Paul sont à la fois nombreusesel importantis. Nous les énumérons dans l'ordre même de l'Epitre. — 1° *Christologie* — I. *La rédemption el la remission des péchés :* I, 14. affirme que c'est en [Jésus-Christ] que nous avons la rédemption et la rémission des péchés; τὴν ἀπολυτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν αμαρτιῶν. Remarquons que saint Paul ne dit pas : *par lequel,* ôt' ov, mais *dans lequel ;* ἐν ᾧ; d autre part, comme il ne parle pas au

passé, mais an présent ἔχομεν, il semble vouloir dire qu'en Jésus nous possédons continuellement la rédemption et la rémission des péchés. Saint Jean Chrysostome fait la rélléxion suivante : Il [saint Paul| n'a pas dit : λύτρωσιν, mais ἀπολύτρωσιν, afin que nous ne tombions plus, ni que nous devenions mortels : ώστε μηδέ πεσεῖν λοιπόν, μηδε γενέσΟαι θνητού . *1η Col.,* ι, 14, *P. G.,* t. util, col. 313. Quant à l'expression latine « par son sang », *per sanguinem ejus,* elle est une interpolation.

2. *Le Fils image du Père.* — I, 15, Jésus-Christ est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, ε.κών τοῦ θεοῦ τού αοράτου, πρωτότοκο πάση κτίσεω ; nous trouvons ici le terme « image » qui deviendra dans la théologie postérieure une des *propriétés* du Fils. Si Jésus-Christ est l'image de Dieu, il est par là même égal à Dieu lui-même : l'image de Dieu, dit saint Jean Chrysostome, *ibid.,* col. 317, montre l'égalité : Θεοῦ δέ εἰκών τό απαράλλακτου δεικνυσιν. Ainsi donc dans ces deux mots : « image de Dieu », εικών τού Θεοῦ, les Pères ont vu deux choses : *a)* la *pluralité* des personnes en Dieu ; cf. S. Hilaire, *De synodis,* 13, *P. L.,* t. x, col. 490; S. Ambroise, *De fide,* I. I, c. vu, n. 50, *P. L.,* t. xvi, col. ü'iO; 6) leur parfaite *égalité.* Cf. S. Hilaire, *ibid.,* 25, col. 499; *De Trinit.,* vin, 48, col. 272; S. Grégoire de Nazianze, *Oral.,* xxx, 20, *P. G.,* t. xxxvi, col. 129; S. Augustin, *De qwest. i.xxxiit,* 64, *P. L.,* t. XL, col. 86; S. Jean Damascene, *De iniag. orat.,* i, 9, *P. G.,* t. xctv, col. 1210. Saint Jean Chrysostome observe, *ibid.,* col.318, que saint Paul ne dit pas le *premier-créé,* mais le *premier-né :* και μην ού πρωτόκτιστο , ειπεν, ἀλλα πρωτότοκο .

3. *Le Fils créateur et fin de toutes choses.* — C'est le début même de i, 16 : "Οτι ἐν αὐτῶ ἐκτίσβη τὰ πάντα. Ce passage est en étroite corrélation avec Joa., I, 3; suit l'énumération des choses créées par le Fils, qui rappelle Eph., I, 21; le verset se termine par l'affirmation du commencement: tout a été créé *par* lui et *pour* lui : τὰ πάντα δ'.' αὐτοῦ καί ε. αυτόν ἔκτισται. Ce verset est dirigé contre ceux qui attribuaient la création à un être intermédiaire. S. Epiphane, *Hier.,* xxxi, 4, *P. G.,* t. xli, col. 480. Le texte présente trois cas du même pronom personnel : Tout a été créé *en* lui, ἐν αὐτῶ, par lui, δι' αὐτοῦ, et *pour* lui, ει αὐτόν. Ces trois formules se comprennent facilement ; ἐν αὐτῶ indique la cause *exemplaire :* sur ces mots saint Thomas fait le commentaire suivant : *El ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari;* δ·.' αὐτοῦ indique la cause *efficiente* αὐτόν, la cause *finale.* Saint Jean Chrysostome, *ibid.,* col. 319, se demande ce que signifie ce ει αὐτόν, et il répond : En lui est suspendue la substance de toutes choses; non seulement il a fait passer toutes choses du non être à l'étre, mais il les maintient encore, de sorte que, si elles étaient soustraites à sa providence, elles disparaîtraient et se dissoudraient : ει αὐτόν κρέμαται ἡ πάντων ὑπόστασι . Οὐ μόνον αὐτό αὐτὰ ἐκ τοὺ μὴ δντο ει τό είναι παρήγαγεν, ἀλλα και αὐτό αυτὰ συγκρατεί νῦν ὥστε αν ἀποσπασΟή τὴ αὐτοῦ πρόνοια , ἀπόλωλε και διέφΟαρται.

4. *La préexistence du Verbe.* — i, 17, le Verbe est avant toutes choses, αὐτό ἐστι προ πάντων. Ce dernier terme est au neutre, comme le prouve la répétition suivante, τὰ πάντα. La Vulgate a traduit : *ante omnes* [ereaiuras|. Et toutes choses subsistent en lui, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῶ συ «στηκεν, *id est,* dit saint Thomas, *conservantur. Sic em i se habet Deus ad res, sicut sol ad lunam, quo recedente deficit lumen lunæ. Et sic si Deus subtraheret suam virtutem a nobis, in momento deficerent omnia* (Heb., I, 3) : *Portans omnia verbo virtutis sute.*

5. *Le Fils, tête de l'Église,* i, 18. — La traduction latine ; *Et ipse est canut corporis Ecclesite,* n'est pas assez exacte. Le grec porte : « Il est la tète du corps, de l'Église, » και αυτο ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοὺ σώματο , τή εκκλησία , de sorte que τή ἐκκλησία doit être vraisemblablement regardé, non comme une incidente indépendante, mais comme une apposition de τοῦ σώματο . Le Fils est aussi le principe, αρχή, le premier-né d'entre les morts, afin d'ètre en tout le premier. Saint Jean Chrysostome fait, *ibid.,* col. 320, une belle réflexion : if *est partout le premier; en haut le premier, dans l'Eglise le premier, car il est la tête; dans la résurrection le premier.* Πανταχοῦ γάρ ἐστιν πρώτο · ἄνω πρώτο , ἐν τή 'Εκκλησία πρώτο · κεφαλή γάρ ἐστιν ἐν τή ἀναστάσει πρώτο .

6. *Le Fils a eu la plénitude des grâces,* t, 19. — H a plu [à Dieu]. Cf. I Cor., I, 21 ; Gal., I, 15. Le Christ, comme homme, n'a pas mérité la plénitude des grâces, mais il l'a eue par la bonté divine : « *Complacuit,* » saint Thomas dit sur ce mot, *designat quod dona hominis Christi non erant ex fato seu meritis, ut dicit Pholinus, sed ex divina voluntate assumentis hunc hominem in unitatem personæ. In ipso, ἐν αὐτῶ,* régime de *inhabitare, se* rapporte au Christ. La *plénitude, το* πλήρωμα, s'applique aux grâces et indique la dignité de la tête de l'Eglise : « *Quia in ipso, etc.,* » dit encore saint Thomas, *ostendit dignitatem capitis quantum ad plenitudinem gratiarum omnium.* Saint Jean Chrysostome, *ibid.,* col. 320, avait déjà donné à ce verset un sens un peu différent : « Soit qu'il fut le Fils, soit [qu'il fût] le Verbe, ce n'est pas une vertu qui a habité là, mais l'essence; » είτε ἦν ὁ ΓΙὸ , είτε ὁ Λόγο , ἐκεῖ ωκησεν οὐχὶ ἐνέργειά τι , ἀλλ' οὐσια. — II, 9, c'est la plénitude de la divinité, το πλήρωμα τή Θεότητο .

7. *Jésus-Christ réconciliateur de toutes choses avec Dieu,* I, 20. — Dieu se réconciliera toutes choses par Jésus-Christ. Cf. Rom., v, 10-11 II Cor., v, 18-20. Il a pacifié par le sang de la croix de Jésus, διά τοῦ αἵματο τοῦ σταυρού αὐτοῦ, cf. Rom., in, 25; v, 9-10; Eph., 1,7, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux. Cf. Eph., i, 10; n, 11-18. Ces dernières paroles présentent quelque difficulté. Les Pères les ont généralement entendues d'une pacification entre le ciel et la terre. Cf. S. Jean Chrysostome, *ibid.,* col. 321; S. Augustin, *Enchiridion,* c. lxii, *P. L.,* t. XL, col. 261. L'apôtre répète cette même doctrine, *f.* 22.

2° *La rédemption,* II, 14-15. — Saint Jean Chrysostome voit dans ce passage la rédemption : « Nous étions tous, dit-il, sous le péché et le châtiment; par sa punition il effaça et le péché et le châtiment; il fut puni sur la croix; » πάντε ἤμεν ὑφ' αμαρτίαν και κόλασιν αὐτό κολασβεί ἔλυσε καὶ τήν αμαρτίαν καὶ τὴν κόλασιν ἐκολάσθη ἐν τῶ σταυρῶ. *Ibid.,* hoinil. vι, n. 3, col. 340.

3° *L'angélologie.* — Cette doctrine se trouve enseignée, i, 16, dont nous nous sommes déjà occupé à propos de la christologie. Saint Paul n'énumère ici que quatre degrés : les trônes, θρόνοι, les dominations, κυριότητε , les principautés, ἀρχαι, et les puissances, εξουσίαt. Sa doctrine sur ce sujet est plus résumée dans Rom., vm, 38; l Cor., xv. 24.

4° *La mort au péché.* — L'apôtre enseigne clairement, n, 12; m, 1, 3, que nous sommes morts au péché par l'ensevelissement avec Jésus-Christ dans le baptême, et l'union que nous avons avec lui.

il. morale. — Dans celle partie, saint Paul adresse aux Colossiens des exhortations générales et des exhortations spéciales. — 1° *Exhortations générales.* — 1. *Recherche des choses célestes.* — S'ils sont vraiment ressuscités avec Jésus-Christ, qu'ils cherchent les choses d'en haut, ou Jésus-Christ est assis à la droite du Père, qu'ils s'affectionnent aux choses d'en haut et non à celles qui sont sur la terre; car ils sont morts et leur vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu; de plus, lorsque Jésus-Christ, qui est leur vie, paraîtra, alors ils paraîtront avec lui dans la gloire, ni, 1-4. — 2. *Pratique de la mortification,* 5-8. — 3. *Renoncement au mensonge, dépouillement du vieil homme et revêtement*

tie l'homme nouveau, 910. — 4. *Pratique de la misé licorde, de la bonté, de l'humilité, de la douceur et de la patience,* 12. — 5. *Support et pardon mutuels,* 13. — 6. *La charité au-dessus de tout,* 14. — 7. *Pratique de la reconnaissance,* 15. — 8. *Instruction et exhortations mutuelles,* 16. — 9. *Faire tout au nom de Jésus-Christ,* 17.

2" *Exhortallons spéciales.* — 1. Aux époux, 19-28. — 2. Aux enfants et aux pères, 20-21. — 3. Aux esclaves, 22-25. — 4. Aux maîtres, iv, 4. Saint Paul expose ainsi l s devoirs sociaux et domestiques de la famille chrétienne. il sanctifie le mariage en lui donnant pour type l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise; l'éducation des enfants, en les mettant cous la surveillance de Dieu; il élève l'esclave en faisant appel à sa conscience, et en recommandant au maître d'aimer son esclave.

3° *Nouvelles exhortations générales* à la prière et à la sagesse, 2-6. Cf. A. Sabatier, *L'apôtre Paul,* 3° édit., Paris, 1896, p. 251-261.

I. Commentaires. — 4· *Anciens.* — *S.* Jean Chrysostome, *Ilomil. in Epist. ad Col., P. G.,* t. xi.ii, col. 288-392; Théodore de Mopsueste. *tu Epist. II. Pauli comment., P. G.,* t. i.xvi, cul. 925-932: Théodoret, *Ad Col., P. G.,* t. LXXXII, col. 592-628; Ambrosiaster, *tri Epist. ad Col., P. L.,* t. xvn. cc*l. 421-442; Pélage, dans les œuvres de S. Jérôme, *P. L..* t. xxx, col. 853-862; aîcuménius. *P. G.,* t. cxix, col. 14-56; Théophylacte, *P. G.,* t. cxxiv, col. 1206-1279; S. Thomas, *In omnes D. Pauli Epistolas Commentaria, Opera,* Paris, 1560, t. XVI.

2- *Modernes.* — Bisping, *Erklarung der Briefe an dieEpher-r, Philipper und Kolosser,* Munster, 1866; Oltramare. *Commentaire sur les Épttrcs de saint Paul aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philemon.* Paris, 1891 ; Von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser und Philemon,* Fribourg-en-Brisgau, 1891; II. Boltzmann.*Kritik der Epheser und Kolosser Briefe,* Leipzig, 1S72; Honte, *Kolossa und der Brief des Apostels Paulus an die Kolosser,* Munich. 1887; Messmer. *Erklarung des Kolosserbriefes.* Brixen, 1863; Von Hofmann, *Die Briefe Pauli an die Kolosser undan Philemon,* Nordlingen, 1870; Lightfoot, *St.Paul's Epistle to the Colossians and Philemon,* Londres. 1892; J. Parker, *Epistles to Colossians, Philemon and Thessalonians,* Londres, 1905; P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon,* Leipzig, 1905; A. Lemonnyer, *Épitres de saint Paul,* It· partie, Paris, 1905.

II. Travaux critiques. — Les Introductions spéciales aux livres du Nouveau Testament, notamment F. Godet, *Introduction au N. T.,* Neufchâtel, 1893, t. l, p. 490-534; Zahn, *Einleitiing* in *das N. T.,* 2' édit., Leipzig, 1900, t. I, p. 326-340, 318-869; Belser, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1301, p. 549-557; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux, I. it, col. 866-876; K. J. Millier, *Ueber den Gedankengung des Aportels Paulus in seinem Briefe an die Kolosser,* Leipzig, 1905.

V. Ermoni.

COMBEFIS François naquit à Marmande en novembre '1605. Après de fortes éludes littéraires, il prit l'habit dominicain au couvent de Bordeaux, juillet 1624, et lit profession le 24 juillet 1625. Il enseigna d'abord la philosophie à Bordeaux, puis la théologie au couvent de Saint-Maximin (1637). En 1640, nous le retrouvons professeur de théologie au couvent de Saint-Honoré, à Paris. Combefis, suivant ses goûts d'helléniste, profita de son séjour à Paris pour en fouiller les bibliothèques et en utiliser les nombreux manuscrits. L'Assemblée du clergé de France, en 1656, le chargea d'une édition des Peres grecs; en même temps pour l'aider dans ses rec'ierches on lui vota des crédits qui s'élevèrent successivementd'abord à 500, puis à 800 et enfin à 1 000 livres t .urnois par an. Avec ces subsides Combefis put acheter ou faire copier bon nombre de manuscrits qu'il utilisa ensuite dans ses travaux. Il compta parmi ses protect-urs les personnages les plus considérables de son temps : les deux cardinaux Barberini, Mazarin, le nonce Piccolomini, les Gondi, etc.; de même il fut en relations très suivies avec les plus célèbres érudits de son temps : J.-M. Suarés, Huet, Pierre de Marca, Luc Holstenius, Léon Allalius, Emmanuel Scheelstrate à Borne, Llachus à Venise, Jean Bolland, lleiiscliens, Papebroch à Anvers, etc. Il mourut à Paris le jeudi 23 mars 1679, à l'âge de 74 ans.

Il est surtout connu comme helléniste. Son œuvre très considérable consiste principalement dans ses éditions d'auteurs grecs, traduits et annotés : 1° *Sanctorum Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et .·! ndreæ Cretensis opera omnia quæ reperiri potuerunt, nunc primum magnam partem e tenebris eruta, latine reddila ac recognita, nolisque illustrata,* etc., 2 in-fol., Paris, '1644; 2" *Græco-latinæ Patrum bibliothecas novum auctarium, tomus duplex, alter exegeticus, alter historicus el dogmaticus,* in-fol., Paris, 1648; 3° *Hisloria hæresis monolhelitarum sanctæque in eam sexlæ synodi actorum vindicite. Diversorum item antiqua ac medii ævi tum historia- sacrte tumdogmatica gricca opuscula, in-M..* Paris, 1648; ce livré fut mis â l'index par décret du 20 juin 1662; il ne figure plus à l'édition officielle de 1900; 4" *Bibliotheca Patrum concionatoria, hoc est anni totius euangelia, festa Dominica, sanctissimæ Deiparæ illustriorumque sanctorum solemnia Patrum symbolis, tractatibus, panegyricis, Usque qua novum ex vetustis mss. codd. productis qua recensitis, emendatis, auctis, ad fontes compositis e græco castigatius elegantiusque redditis illustrata ac exornata,* 8 in-fol., Paris, 1662; 7 in-fol., Venise, 1749; 5" *Bibliothecæ græcorum Patrum auctarium novissimum, in quo varia scriptorum ecclesiasticorum antiquioris, medii el vergentis ævi opuscula,* 2 in-fol., Paris,-1672; 6° *Sancti Maximi vita et acta,* in-16, Paris, 1670; 2 in-fol., 1675; 7° S. *P. N. Theophanis chronographia, et Leonis Grammatici vilse recenlioruny imperatorum cum nolis Jac. Goar et Fr. Combefis 0. P. (græce-latine),* in-fol., Paris, 1655; Venise, 1729; 8° *Hisloriæ Bysanlinæ scriptores post Theophanem partim nunc primum editi, partim recensiti, et nova versions adornati,* in-fol., Paris, 1685; Venise, 1729. Pour le sommaire de chacun de ces ouvrages, consulter Echard, *Scriplores ordinis prædieatorum,* t. 1l, p. 678.

Parmi les ouvrages de moindre importance édités par Combefis, on a : 1" *Sancti Joannts Chrysoslomi de educandis liberis liber aureus. Ejusdem tractatus alii quinque qua festivi, qua parænetici, etc., ex vetustis Mazarin, bibi. codicibus nova prodeunt Combe/isio interprete,* in-8°, Paris, 1656; 2° *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi vetustis græcorum monumentis consignati. Ex tribus antiquissimis Luteliæ bibliothecis F. Francisais Combefis produxit, latine reddidit, stricti»! nutis illustravit,* in-8°, Paris,1660; 3° *Originum rerumque Constantinopolitanarum variis auctoribus manipulus. Combe/isius ex vetustis mss. codd. partim eruit, cuncta reddidit, ac nolis illustravit,* in-4°, Paris, 1664 ; 4° *Ecclesiastes greecus, id est illustrium græcorum Patrum ac oratorum digesti sermones ac tractatus. Basilius magnus Cæsareæ Cappadociæ et Basilios Seleueiæ Isauriæ episcopi. Combe/isius stylo mollivit, ex mss. fide restituit, auxit notulis et castigationibus illustravit,* 2 in-8°, Paris, 1674; 5° *Theodoti Ancyrani adversus Neslorium liber, id est, ejus exScripturaetfide concilii Nicæni confutatio el sancti Germani patriarcha! C. P. in S. Marite dormitionem et translationem oratio historica. Combe/isius Latio reddidit, castigavit, notis illustravit,* in-8°, Paris, 1675; 6° *Basilius Magnus ex integro recensitus textus ex fide optimorum codicum ubique castigatus, auctus, illustratus, haud incerta quandoque conjectura emendatus. Versiones recognitæ, ad saniores reduclæ calculos ac textui qua licuit opera compositæ. Plures vix aliquid bonæ integris haud raro periodis defectis articulis retractate, su/feclisque paulo melioribus expuncte,* 2in-8°, Paris, 1679.

Qiiêtif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t n, p. 678 sq. : L.-G. Pélissier, *Revue sextienne du* 15 *mai 1888,* p. 73; Ph. Thamizey de Larroque, *Notice sur la ville de Mar-*

mai.de, in-8·, 1872, p. 92-93; Id., *Lettres inédites de quelques hommes célèbres de l'Amenais,* in-8·, Agen. Paris. 1893, p. 85-102.

R. CoULON.

COMIERS Claude, célèbre mathématicien el savant français, né à Embrun, mort à Paris, en octobre 1CD3. Ayant embrassé l'état ecclésiastique, il fut docteur en théologie, protonotaire apostolique, prévôt du chapitre de Ternanl, chanoine de la cathédrale d'Embrun. Il avait professé les mathématiques à Paris et passait pour un habile physicien et chimiste. Presque tous ses ouvrages se rapportent aux sciences exactes. Il collabora au *Journal des savants* pendant les années 1676, 1677, 1678, et l'enrichit de plusieurs rares machines inventées par lui. Devenu aveugle en 1690, il entra aux Quinze-Vingts, ou il prit le litre *d'aveugle royal,* parce qu'il était pensionné du roi. La théologie ne lui doit que quelques rares écrits dont les principaux sont: *Instruction pour réunir les Églises prétendues réformées à l'Eglise romaine,* ouvrage superficiel el mal écrit. Paris, 1678; *Traité des prophéties, vaticinations, prédictions et prouoslications, contre le ministre Jurieu,* in-12, qu'on trouve dans le *Mercure* de 1689. L'auteur y justifie la baguette divinatoire.

Michaud. *Biographie universelle,* 2' édit., t. vin, p. 679; Moréri. *Grand dictionnaire historique ;* Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée.*

C. Toussaint.

1. COMITIBUS (DE) ou **CONTI** Biaise naquit à Canzo, dans le Milanais, et fit ses éludes chez les mjneurs conventuels de Milan, dont il prit l'habit de bonne heure. Ses heureuses dispositions le firent envoyer au collège de Saint-Bonaventure à Rome, mais en raison de sa jeunesse il lui exclu du concours pour y obtenir une chaire de professeur. Son général l'envoya alors régent des études à Breslau ; peu après on le transférait à Prague, ou il acquit bien vite une réputation considérable; les divers archevêques qui se succédèrent sur ce siège lui demandérentd'enseigner dans leurséminaireet plusieurs monastères voulurent aussi profiter de ses leçons. Le P. Blaise Conli mourut le 4 avril 1689, âgé seulement de 49 ans. Il laissait un cours complet de philosophie et de théologie, qu'il se proposait de publier une fois rentré dans sa patrie. Un de ses disciples et son successeur dans la charge de régent des études à Prague, le P. Marianus Unczowski. entreprit cette publication et il édita : *Theologia scholastica P. M. Blasii de Comitibus a Mediolano, pars prima I Sententiarum, de Duo uno et trino,* Prague, 1687; *pars secunda, de intellectu, scientia, providentia, praedestinatione el reprobatione, ibid.; In 11 Sententiarum, pars prima, de creatione, statu innocentiae, angelis, ibid.,* 1688.

Francblni, *Bibliosofla e memorie di scrittori cvuvenluali,* Mi.déne, 1693, p. 108, 427; Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium,* Milan, 1745, 1.1 *b,* coi. 445 ; Richard et Giraud, *Dizionario universale dette scienze ecclesiasliche,* Naples, 1844, L ill, p. 596.

P. Édouard d'Alençon.

2. **COMITIBUS (Pierre** do), théologien augustin, né à Rome, et mort dans la même ville en 1696. Prosper Mandosi dans *Bibliotheca romana* l'appelle *vir in divinis et humanis litteris studiosissime versatus, eximio clarus ingenio, religiosis autem virtutibus illustrior, theologus et philosophus celeberrimus, rhetor elegans et poeta eruditus.* On a de lui : 1» *Disputationes metaphysicæ theologicae exagitalte,* Munich, 1658 ; 2° *Tractatus theologici,* 2 vol., 1682. Ses œuvres de philosophie et de théologie ont paru à Venise, 12 vol., 1679. Sa *Summæ philosophicæ pars prima tribus tomis distincta totam physicam complectens* a été condamnée par la S. C. de l'index, le 1er août 1673.

Ossingcr, *Bibliotheca augustiniana,* p. 252: .Tôcher, *Allgenieincs Gelehrten-Lexicon,* t. I, col. 2038: Mandosi. *Bibliotheca romana,* Rome, 1582, t. i, p. 22-23; Laiileri, *Postrema circula sex religionis uugusliniancæ,* t. m, p. 10t-102 ; Lopez, *Monastici Crusenii additamenta,* p. 309-310; Hurter, *Nomenclator literarias,* t. n, col. 340.

A. Palmieri.

COMITOLI Paul, théologien moraliste et exégète, né à Pérouse en 1544, entra dans la Compagnie de Jésus en 1559 et. après avoir enseigné les belles-lettres avec distinction, prit part aux travaux de la commission de savants chargée par Grégoire XIII de donner une nouvelle édition de la version des Septante. L'année même ou parut cette édition, en 1587, Comitoli publia, traduite en latin, une *Calena in beatissimum Job absolutissima e quatuor et viginlt Graeciæ doctorum explicationibus contexta,* in-4», Venise, 1587. Cette œuvre avait déjà été imprimée, l'année précédente, à Lyon, mais d'une manière si fautive que Comitoli réprouva entièrement celle première édition. Appliqué ensuite à l'enseignement de la théologie morale, il prit parti dans la querelle soulevée à l'occasion de l'interdit fulminé par Paul V, le 17 avril 1606, contre le doge et le sénat de Venise et défendit vigoureusement l'autorité du pape contre les théologiens d'Etat, dans deux ouvrages publiés par ordre supérieur : *Trattato apologetico del monitorio della Sanlità di papa Paolo quinto et delle censure in quelle contenute e publicate in Borna alii 1'I d'aprile M.DC.vi. contra il Doge e Senate Veneto,* in-4», Bologne, 1606; *Con/Ttlalione del libro de' selle leologi, contra Vinterdello apeslolico, ibid.,* 1607. Mais il fallut l'intervention de Bellarmin pour avoir raison des arguments captieux du servite Fra Paolo et apaiser le différend. Voir Btx-LARMIN, t. Il, col. 569. En morale, Comitoli est un adversaire du probabilisme, ce qui lui valut d'être exploité par Wendrock (Nicole) dans ses *Notes sur les Lettres provinciales* (sur le tit. v, sect, tv, § 1), el d'être vivement combattu par Vasquez. 11 a laissé deux ouvrages érudits et de bon style, où il traite à fond quelques questions spéciales sur les sacrements, le vœu. les contrats, les censures, les testaments et les legs pieux : *Responsa moralia in VIT libros digesta : quibus qute in Christiani officii rationibus videntur ardua ac difficilia enucleantur,* in-4», Lyon, 1609; Crémone, 1611; Rouen, 1709; et un traité des contrats : *Doctrina contractuum universa, ad scientiae methodum revocata,* Lyon, 1615. Voir au sujet de ce traité, le *Journal des savons,* 1709, p. 727 sq. Citons encore un traité ascétique sur les privilèges de Marie · *Cento et trenla privilegi della gloriosa Vergine MariaMadre d'iddio,* in-4», Pérouse, 1615. Le P. Comitoli mourut à Pérouse, le 18 février 1626.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu,* p. 647 ; de Backer et Summervogcl. *Bibliothèque delà C" de Jésus,* t. n, col. 1342-1343; Hurler, *Nomenclator,* 1.1, p. 201, 364-365.

P. Bernard.

1. COMMANDEMENTS DE DIEU. Voir Décalogue.

2. COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE. — 1. Nature. IL Classifications.

I. Nature. — 1« *Définition.* — D'une manière générale, toute loi ecclésiastique peut être appelée commandement de l'Église, qu'elle soit portée pour tous les fidèles ou qu'elle s'adresse exclusivement à une catégorie déterminée. Dans un sens plus restreint, le seul qui nous occupe présentement, on réserve cette appellation aux préceptes ecclésiastiques universellement imposés à tous les fidèles.

Ces précepte,, donnés sous forme de véritables lois, peuvent avoir pour objet : 1. l'accomplissement de devoirs strictement prescrits par la loi divine, mais sans détermination précise de temps, de moyen ou de fréquence: tels sont les préceptes par lesquels l'Église détermine l'obligation de sanctifier le dimanche ou de recevoir les sacrements de pénitence et d'eucharistie; 2. l'explication, la défense et la préservation intégrale

du dogme catholique, par des décrets doctrinaux ou par de rigoureuses prohibitions obligatoires en conscience: tels sont beaucoup d'actes de l'Eglise condamnant définitivement telle erreur, ou interdisant la lecture d'ouvrages dangereux ou suspects; 3. la détermination précise de l'obligation morale dans telle situation de conscience présentant des difficultés spéciales : c'est l'objet de nombreuses décisions ou prescriptions morales, par exemple en matière de coopération de tout genre, de participation au mariage civil, aux mariages mixtes, aux enterrements civils ou de fréquentation d'écoles dites neutres, etc.; 4. des devoirs purement disciplinaires, spirituels ou mixtes, dont le fidèle accomplissement importe souverainement au bien spirituel commun ou privé, par exemple les prescriptions relatives au jeûne et à l'abstinence.

2° *Subdivisions principales.* — 1. *Commandements explicatifs du droit divin et participant à sa nature. — a) Commandements doctrinaux* ayant pour objet l'adhésion positive à l'enseignement imposé par l'Église au nom de son infaillible magistère ou recommandé par elle comme s'harmonisant mieux avec la doctrine révélée. Le catalogue de ces préceptes doctrinaux peut s'augmenter indéfiniment suivant les besoins de la société chrétienne. Leur énonciation peut être successivement perfectionnée par l'autorité ecclésiastique, à mesure que progresse la connaissance des déductions théôlogiques ou des vérités appartenant indirectement au dépôt de la révélation. Mais il n'arrivera jamais qu'un enseignement infailliblement défini par l'Eglisesubisse ultérieurement une altération substantielle. De même un tel enseignement ne peut jamais cesser d'être obligatoire. En toute rigueur, cette affirmation ne s'applique point nécessairement à l'enseignement non infaillible, bien que la supposition contraire soit habituellement écartée parla haute prudence de l'autorité ecclésiastique. L'obligation peut à plus forte raison cesser, quand il s'agit de simples mesures disciplinaires toujours susceptibles de modification. Cf. S. di Hariolo, *Les critères théologiques,* trad, franç., Paris, 1889, p. 194-208.

b) *Commandements moraux* ayant pour objet la réception des sacrements ou la pratique de certains moyens de sanctification. Ecclésiastiques par leur détermination immédiate, mais divins dans leur fondement, ces préceptes requièrent une cause plus grave que les préceptes purement ecclésiastiques pour que leur obligation puisse être supprimée ou suspendue.

2. *Commandements purement ecclésiastiques,* n'ayant avec les préceptes divins qu'une relation de convenance plus ou moins lointaine. Qu'ils proviennent uniquement de la volonté formelle de l'autorité ecclésiastique ou qu'ils procèdent de quelque coutume universelle et constante approuvée par l'Eglise comme loi slrictement obligatoire, ces préceptes sont toujours susceptibles de variation dans la mesure exigée ou suggérée parle bien commun. Leur obligation peut être plus facilement suspendue en lace de raisons de quelque gravité.

II. Classifications. — Les théologiens omettent généralement les commandements doctrinaux qu'ils rattachent au précepte divin de la foi. Ils comprennent dans leurs classifications les commandements moraux relatifs à la réception de certains sacrements et à l'obligation de sanctifier le dimanche, et plusieurs commandeinents ecclésiastiques universellement considérés comme plus importants.

Saint Antonin de Florence (f 1439), *.Sum. theologica,* part. L lit. xvn, p. 12. énumère dixpréceptes universels de l'Église, obligatoires pour tous les fidèles : observer certaines fêles, garder les jeûnes prescrits ainsi que l'abstinence, entendre la messe les dimanches et jours de fête, se confesser une fois l'an, communier au moins une fois l'an au temps de Pâques, payer la dime prescrite, s'abstenir de tout acte interdit sous peine d'excommunication, surtout d'excommunication *latee sententiœ,* éviter la compagnie des excommuniés, et ne point assistera la messe ni à l'office des clercs vivant publiquement dans le concubinage, du moins quand ils sont publiquement dénoncés par leurs supérieurs ecclésiastiques.

La formule suivante en bouts rimés français, contenant l'énoncé de cinq préceptes ecclésiastiques, avait cours à la fin du xv· siècle et au commencement du xvi· :

Les dimanches messe oyras
et les Testes de commandement.
Tous tes péchés contesseras
à tout le moins une toys l'an.
Et ton créateur recepvras
au moins à Pasqnes humblement.
Les testes sanctifieras
qui te sont de commandement.
Quatre-temps, vigiles, jeûneras
et le carême entièrement.

Elle formait la cinquième et dernière partie du *Livre de Jésus pour les simples gens,* voir t. n, col. 1905, qu'on ne trouve plus à l'état isolé, mais dans deux compilations. Dans le *Compost el kalendrier des bergiers,* dont les premières éditions datées sont de 1491 et 1492, voir t. n, col. 1904, le texte en était déjà accompagné d'explications. Ces « cinq commandemens de saincte Église «devaient être gardés par « tous ceulx et celles qui ont usaige de raison selon qu'il sera possible », c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas d'empêchement légitime. « Il y est à noler que la transgression des commandemens de saincte Eglise oblige à péché mortel et par conséquent à damnacion comme fait l'obligacion des commandemens de la loy... Car ceux qui oyent les prêtres faisans les commandemens en l'église aux dimanches heure de messe paroissiale et accomplissent iceulx commandemens oyent Dieu et font sa volonté. Mais ceulx qui méprisent les prestres en tel cas et ne font leurs commandemens selon l'ordonnance de l'Église mesprisent Dieu et peschent mortellement. » Ces dernières paroles indiquent clairement que la formule était déjà prononcée chaque dimanche au prône de la messe paroissiale. D'ailleurs, le *Livre de,lésus* était reproduit dans le *Manuale seu instruclorium curatorum,* Lyon, 1505, fol. lxxxiii, à l'usage des diocèses de Clermont et île Saint-Flour, voir t. n, col. 1905, et dans *L'instruction des curés pour instruire le simple peuple,* Paris, 1507, publiée par ordre de François de Luxembourg, évêque du Mans. Cf. Ilézard, *Histoire du catéchisme,* Paris, 1900. p. 156-157, 375-378. Celte *Instruction* a été imposée au clergé de Chartres, Paris, 1575. Ilézard, p. 334-335; voir t. n, col. 1915.

La formule des préceptes ecclésiastiques passa dans les catéchismes diocésains. Ainsi on la trouve dans celui de Sens, imprimé en 1554. Voir t. n, col. 1915. Au xvn· siècle, elle est reproduite dans les rituels, ainsi dans celui de Bouen, 1640, 1651, Ilézard, p. 433-434, et rattachée à la vertu de charité. La même liaison se remarque dans deux catéchismes de Paris, imprimi s en 1687. La formule est enrichie d'un sixième précepte ainsi énoncé :

Le vendredy chair ne mangeras
ni le samedy pareillement.

Généralement, les six préceptes de l'Églisesont placés dans les catéchismes à la suite du décalogue parmi les devoirs à remplir. Le catéchisme des trois Henri, voir t. it, col. 1933, lesclasse dans les objets du culte public. Ilézard, p. 225.

Dans un ouvrage publié pour la première fois en 1557, Martin d'Az.picuelta ou Navarrus (·{▮ 1586) énumère cinq préceptes ecclésiastiques principaux : entendre la messe les jours de fête, jeûner à certains jours, payer la dîme, se confesser une lois l'an et communier à

Pâques. *Enchiridion sive manuale confessariorum et pœnilentium, c. χχι,* η. 1, Rome, 1588, ρ. 289. Azpicuelta ne mentionne point le précepte de l'abstinence, mais il le comprend dans l'explication qu'il donne de la loi ecclésiastique du jeûne. Vers la même époque, le B. Canisius (j- 1597). *Summa doclrinæ chrislianæ,* 1555, cite cinq commandements principaux : célébrer les jours de fêle marqués par l'Église, entendre dévotement en ces mêmes jours la sainte messe, observer les jeûnes aux jours marqués, comme ceux du carême, des quatre-temps et des veilles de certaines fêtes appelées vigiles, confesser tous les ans ses péchés à son propre prêtre, et recevoir la sainte eucharistie une fois dans l'année, vers la fête de Pâques. *Le grand catéchisme de Canisius,* trad. Peltier, 2' édit., Paris, 1859, t. il, p. 103. Comme Azpicuelta, Canisius omet le précepte de l'abstinence en tant que distinct du jeûne. Ces cinq préceptes ont été conservés dans les nnbreux catéchismes allemands qui dépendent de Cani is. Les éditions, postérieures à 1503, du catéchisme allemand du dominicain Jean Fabri contenaient l'explication des commandements de l'Église. Voir I. il. col. 1914.

Bien que le concile de Trente, sess. XXV, ait approuvé sans délibération, le 4 décembre 1503, un décret *De delectu ciborum, jejuniis et diebus festis,* recommandant l'obéissance aux préceptes de l'Eglise, cl. A. Theiner, *Acta genuina,* Agram, t. n, p. 505-506, le catéchisme *ad parochos,* publié en 1566 par ordre de ce concile, ne parle pas spécialement des commandements de l'Eglise. Dans leur décret, les Pères de Trente distinguaient l'abstinence, *ciborum delectus,* des jeûnes de précepte.

Dans l'Amérique du sud, les conciles de Lima (1582) et de Mexico (1585) ordonnent la publication de catéchismes, qui énoncent cinq commandements de l'Église : 1» ouïr la messe le dimanche et observer les fêtes; 2° se confesser une fois l'an en carême, et auparavant si on est en péril de mort, et aussi communier dans cette circonstance; 3° communier de nécessité pour Pâques Henries; 4» jeûner quand la sainte mère l'Eglise le commande; 5" payer les dîmes et les prémices. *Doctrina Christiana,* Lima, 1606, p. 7. La même formule se trouve dans un catéchisme espagnol, avec cette particularité que l'obligation de la confession est étendue au cas oû quelqu'un doit donner ou recevoir l'ordre ou un autre sacrement. Cf. llézard, p. 181. Voir t. n, col. 1919.

Pierre Binsfeld, *Enchiridion theologiæ pastoralis,* 1591, explique encore cinq préceptes de l'Eglise. Bellarmin, *Explication de la doctrine chrétienne, ïï>9S, c. vu,* indique aussi cinq préceptes : l'obligation d'assister au saint sacrifice de la messe les jours de fête, de jeûner pendant le carême, les quatre-temps, les vigiles et de s'abstenir d'aliments gras le vendredi et le samedi, de se confesser au moins une fois l'an, de communier au moins une fois l'an dans le temps de Pâques et de ne point célébrer le mariage dans les temps prohibés.

Depuis le commencement du xvn· siècle, la plupart des théologiens suivent l'énumération de Bellarmin, du moins pour les quatre premiers préceptes. Ils suppriment le cinquième. Ils conservent cependant le nombre cinq en faisant du jeûne et de l'abstinence deux préceptes distincts. Azor (y 1609), *Institutiones morales,* l. Vil. Cologne, 1613, p. 431 sq.; Fagundez (j- 1645), *Tractatus in quinque Ecclesiæ præcepta;* Lacroix (y 1714). *Theologia moralis,* I. Ill, part. Il, n. 1258 sq., Paris, 1867, t. II, p. 394 sq.; Salmanticenses, *Ciirsus theologiæ moralis,* tr. XXIII, procemium, Venise, 1728, t. v, p. 274; Amort (j- 1775), *'l heologia moralis,* tr. Ill, sect, x, Augsbourg, 1758, t. l, p. 510; S. Alphonse de Liguori (j- 1787), *Theologia moralis,* I. Ill, η. 1004; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* 2' édit., Prato, 1892, t. Il, p. 786; Lehmkuhl, *Theologia moralis.* t. I, η. 120) sq.; Génicol. *Theologiæ moralis institutiones,* L l, η- 434. L'omission du précepte de la dîme est due le plus souvent aux divergences des coutumes localesou à de profondes transformations sociales. Quand le précepte est exprimé comme au Canada, voir t. n, col. 1485, il élève parfois à sept le nombre des commandements de l'Église. Observons toutefois que ce précepte est parfois mentionné sous la forme plus générale d'obligation d'entretenir les pasteurs ecclésiastiques. Sabetti, *Compendium theologiæ moral's,* 14· édit., 1897, p. 232; Génicol, *Theologiæ moralis institutiones,* t. i, n. 434; Noldin, *Summa theologiæ moralis,* n. 662, 4' édit., Insprtiek, 1904, t. il, p. 648.

Quelques auteurs y ajoutent l'interdiction du mariage dans certaines circonstances. C'est encore l'usage anglais. Sabetti, *loc. Cil.* Ainsi *VAbrégé de la doctrine chrétienne pour l'usage du diocèse de Tournay,* Lille, 1675, contient, p. 43, un septième précepte ainsi formulé ;

Hors le temps nopces ne feras,
paieras les dîmes justement.

D'autres comptent six préceptes, en dédoublant comme Canisius le précepte de la sanctification des iêtes et le précepte d'y entendre la messe, c'est ce que fit Bossuet dans son catéchisme de Meaux.

Depuis le XVII· siècle, les catéchismes approuvés par les évêques suivent assez universellement la classification de Bellarmin. en omettant presque toujours l'interdiction de la solennité du mariage, en ajoutant parfois le précepte d'entretenir les pasteurs ecclésiastiques et en dédoublant habituellement les préceptes du jeûne et de l'abstinence.

Le catéchisme composé par Bossuet et tous les catéchismes de France comptent six commandements, deux pour l'assistance â la messe les dimanches et l'êtes et pour la sanctification des fêtes, deux pour la confession et la communion annuelles, deux pour le jeûne et l'abstinence. Le catéchisme, prescrit par le 111' concile plénier de Baltimore en 1886 pour les États-Unis d'Amérique, compte six commandements : l'assistance â la messe aux dimanches et fêtes, le jeune el l'abstinence aux jours marqués, la confession annuelle, la communion pendant le temps pascal, aider à l'entretien convenable des pasteurs ecclésiastiques, et s'abstenir de la célébration du mariage dans les circonstances oû elle est défendue par l'Église. Sabelli, *loc. cit.* Plusieurs conciles particuliers reproduisent le même enseignement.

Quelques auteurs ajoutent assez arbitrairement plu sieurs autres préceptes. Noldin ajoute l'interdiction de brûler les corps des défunts et les régies de l'Église relativement â la prohibition des livres. Berardi mentionne encore l'obligation de dénoncer le confesseur sollicitant et celle de dénoncer les hérétiques et les chefs secrets des sectes interdites, l'interdiction de contracter mariage malgré un empêchement ecclésiastique dirimant ou prohibant, l'obligation du jeûne naturel et de la confession sacramentelle avant la communion, l'interdiction dis spectacles en carême, l'interdiction de recueillir dis intentions de messe destinées au commerce de livres et l'obligation de donner à l'ordinaire les intentions qui n'auraient point été acquittées pendant l'année.

L'Eglise universelle n'a officiellement adopté auctr.e classification. Cf. *llecue du clergé français,* 1904. t. x i.i. i›. obl-562; Villien, *histoire des commandements de l'Église,* Paris, 1909, p. 1-19.

Outre les traités théologiques sur ta loi ecclésiastique, on peut particuliérement consulter : S. Antonin de Florence, *Sionma th-ologica,* part. 1, til. xvn, p. xn, Vérone, 1740. t. I, coi. 805 sq., Martin d'Azpicuelta ou Navarrus, *Enchiridion sive mam de confesssariorum et pænitentium,* c. xxt, n. 1. Rome, 1588, p. 289 sq. ; Canisius, Le *grand catéchisme,* trad. Peltier. 2* édi_. 1859, Paris, t. u, p. 103 sq. ; Azor, *institutiones morales,* I. VIII Cologne, 1613, p. 431 sq.; Bellarmin. *Explication de la doctn,* ' *chrétienne,* c. vu; Lacroix, *Theologia moralis,* I. III. part Γ n. 1258 sq., Paris, 1867, l. Il, p. 394 sq. ; Salmanticenses. C'.‹ -··

theologia meratis, tr. XXIII, Venise, 1728. t. V, p. 274 sq.; Amori, *Theologia moralis,* tr. Ill, sect, x, Augsbourg, 17â8, t. t, p. Mû; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moratis,* l. Ill, ŋ. 1004 sq.; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* 2 édit.', Prato. 1802, t. n, p. 788; Lelnnkulil, *Theologia moralis,* t. t. ŋ. 1201 sq.; Gënicot, *Theologiat moralis institutiones,* t. l, n. 'iJ4: *Kirchenleahkon,* t. v, col. 161-104.

E. Dublanchy.

COMMERCE. — I. Le commerce et l'économie sociale. II. Le commerce et la morale. Ill. Le commerce et le droit canon.

I. Le commerce et l'économie sociale. — l» *Définition.* — La production se fait en vue de la consommation, c'est une vérité banale; mais pour se mettre en rapport avec le producteur le consommateur a souvent besoin d'un intermédiaire : c'est le commerçant, le marchand. Il n'est pas difficile de distinguer un commerçant de tout autre industriel; et de ce fait élémentaire d'observation, il semble aisé de déduire et de formuler la définition du commerce. Et cependant sur cette définition les économistes ne sont pas d'accord. J.-B. Say définit le commerce : « l'industrie qui met un produit à la portée de celui qui doit le consommer. » Celte description s'applique au transport, mais le transport des marchandises ou bien est une branche ou bien n'est qu'un acte particulier du commerce. Le comte Verri dans ses *SJcdilazioni. sulla economia politica* affirme que « le commerce n'est en réalité autre chose que le transport des marchandises d'un lieu dans un autre ». Mais n'est-il pas évident que le seul fait de déplacer un objet, une marchandise, sans échange, sans achat ni vente, ne saurait constituer une opération commerciale?

Dans son livre *De la liberté du travail,* Dunoyer s'exprime ainsi : « Nous faisons tous des échanges dans la société, nous sommes tous marchands de quelque chose, nous sommes tous commerçants; mais commercer, vendu·, acheter, échanger n'est proprement un métier pour personne. » Il ne nie pas la réalité de la fonction commerciale, il admet même volontiers la définition qu'on en donne; mais il conteste énergiquement la propriété du terme par lequel on la désigne. D'après Dunoyer, le mot *commerce* désigne l'ensemble des relations que les h nines ont entre eux pour la satisfaction de leurs désirs. Pourquoi refuser au commerce le sens spécial que lui donne l'usage de toutes les langues et de tous les • ivs? c'est du pur arbitraire. « Tout acte d'association, dit Carey, est un acte de commerce, les termes société *cl* commerce ne sont que des manières différentes xprimer une idée identique. » *Principe de la science* s · Cette définition est beaucoup trop vaste, elle s'applique à tous les rapports sociaux.

I. Dans un *sens large,* le commerce est l'échange des bi-ns matériels effectué par et entre les hommes. A cette r lion appartiennent le simple troc et l'échange civil, b ins un sens *restreint,* le commerce est cette forme de . utivité humaine qui fait payer les marchandises du p · docteur au consommateur dans un but de lucre. On appelle marchandises tout ce qui possède une valeur . .sage : les meubles et immeubles, les produits de la te rre, les objets manufacturés, le sol, etc. L'échange lucratif. tel est donc le commerce. L'intention de réaliser en bénéfice est un élément essentiel au commerce pro- ; --ment dit; supprimez ce but et il ne reste plus que i-change; or, personne ne songera à donner le nom d opération commerciale an simple échange de deux *c'* jets. Le commerce comprend l'échange, mais l'échange s.ns production, c'est-à-dire sans modification ou altération des propriétés de la matière. C'est ce qui le distingue de l'industrie, celte forme de l'activité humaine qui transforme la matière et en fait un *produit.*

Toute industrie a un côté commercial, puisque l'industriel ne travaille pas seulement pour produire, mais pour vendre ses produits et réaliser un bénéfice. Cependant le commerce se développe en industrie spéciale toutes les fois que le producteur éprouve de la difficulté â se mettre en contact avec le consommateur. Par exemple, lorsqu'il s'agit du trafic des objets trop éloignés, ou encore, ce qui arrive dans la grande industrie, lorsque le producteur est absorbé par le travail de la production.

2. *Définition juridique.* — Dans la langue du droit, le mot commerce a un sens empirique et tout artificiel. Lorsqu'ils traitent des actes commerciaux, les rédacteurs du code ne se laissent point guider par des considérations théoriques, ou par les données de l'économie sociale; ils n'ont en vue que l'utilité pratique et le dépari entre la juridiction des tribunaux de commerce et celle des tribunaux civils.

D'une manière générale, le code comprend, sous le nom de commerce, l'ensemble des opérations qui ont pour but de réaliser des bénéfices en spéculant sur la transformation des matières premières, sur leur transport, sur leur échange et sur tous les actes énumérés dans les art. (532-634 du code de commerce. Ainsi, au point de vue juridique, acheter et vendre, non pour se procurer un bénéfice, mais pour ses affaires personnelles, cela n'est point un acte commercial. Exemple : Pierre vend les meubles de son salon et en achète d'autres qui lui conviennent mieux.

Il est parfois difficile de déterminer si un acte est légalement commercial ou non, les jurisconsultes sont en désaccord, la jurisprudence est divergente. En général, le code fait rentrer dans le commerce l'industrie manufacturière et l'industrie commerciale des économistes. Il s'ensuit que l'industrie extractive — l'agriculture et l'exploitation des mines — n'est pas comprise dans Je commerce et que par conséquent les dispositions du code de commerce ne lui sont pas applicables. Acheter et vendre des immeubles dans un but de lucre devrait être du ressort du commerce, et cependant le législateur français a soustrait ces actes au droit commercial. Pourquoi cette anomalie? D'une part, on a craint de confier aux tribunaux de commerce la connaissance des questions immobilières; d'autre part, on n'a pas voulu admettre en matière d'immeubles la preuve par tous les moyens possibles, conformément à la règle générale qui régit les actes de commerce. Le droit commercial est surtout le droit *mobilier,* mais les intérêts fonciers exigent plus de stabilité et parlant plus de restrictions et de garanties que la circulation mobilière. Pas de mobilisation à outrance, pas de *commercialisation* excessive, disait avec justesse l'économiste allemand Boscher. Il importe au bon ordre de la société, de laisser subsister quant à l'élément le plus stable de la fortune, la propriété foncière, une législation protectrice qui sacrifie moins à l'intérêt de la célérité et de l'économie des procédures.

2° *Analyse du commerce.* — L'élément fondamental du commerce est l'échange, c'est-à-dire la convention par laquelle on cède à autrui la possession d'une chose pour obtenir la possession d'une autre chose appartenant à celui-ci. Pour analyser l'acte d'échange, considérons-le dans un cas idéal très simple. Supposons deux hommes d'humeur pacifique vivant dans une île et qui se rencontrent. L un, par son travail, a ramassé une grande quantité de combustible, miiis il manque de vivres. L'autre, adonné à la chasse, a abattu beaucoup de gibier, mais il n'a pas de bois. Le bûcheron et le chasseur ayant chacun en abondance ce qui manque à l'autre, il suffit d'un accord entre eux pour les tirer d'embarras. Ils font un échange : celui qui a du bois en cède une partie et acquiert du gibier, celui qui possède du gibi- r en abandonne une certaine quantité et reçoit du combustible. La raison qui détermine cet échange, c'est l'avantage des contractants. Grâce à lui, chacun d'eux obtient ce qui lui manque avec moins de peine que s'il devait l'acquérir par son travail. Inutile de faire intervenir dans cette convention le sentiment de solidarité

ou de sympathie; l'intérêt personnel bien entendu suflit pour motiver l'échange, chacun tire de son industrie un avantage plus grand que s'il était isolé. Considérons de plus prés les conditions de l'échange. Le chasseur a cédé au bûcheron une quantité définie de gibier contre une portion déterminée de bois. Supposons que, évaluées en poids, ces quantités représentent deux unités de gibier contre dix unités de combustible; on dira que, dans cet échange, deux unités de gibier en valent dix de bois. La valeur relative du bois et du gibier a été fixée à cette proportion par l'accord des volontés des deux contractants. Cet accord librement consenti est la cause de l échange.

Envisagé en lui-même et limité â son effet immédiat, l'échange ne donne qu'un bénéfice subjectif: chacun des deux contractants trouve un moyen d'acquérir une somme d'utilités plus grande que celle qu'il possédait; mais si l'on envisage la société qu'ils forment, l'ensemble des richesses existantes ou la totalité des produits dont disposent les hommes, on constate que l'échange n'a rien modifié sinon dans l'appropriation des richesses produites par le travail. Aussi bien le rôle capital de cette opération apparaîtra dans ses conséquences sociales, en produisant la division du travail. Il est à remarquer aussi que la ı .le adoptée pour l'échange : deux unités de gibier cobue dix de bois (ou toute autre proportion), c'est-à-dire l valeur relative des objets échangés, n'affecte en rien ia somme des richesses existantes.

Introduisons maintenant un autre facteur important, la concurrence, et, poursuivant notre exemple, supposons qu'au lieu de deux habitants l'ile en renferme quatre : deux chasseurs et deux bûcherons, tous indépendants les uns des autres. Si chaque chasseur rencontre isolément un bûcheron, les échanges entre eux se feront comme il a été décrit, mais si les deux couples se trouvent réunis simultanément au même endroit, les conditions seront différentes. Les deux chasseurs oilrent du gibier et demandent du combustible, les deux bûcherons ollrenl du combustible et demandent du gibier. Désormais il ne dépend plus de la décision d'un seul chasseur de fixer la valeur de son produit; s'il exige dix unités de bois pour deux de gibier et que l'autre chasseur ayant plus de gibier en offre trois ou quatre unités pour la même quantité de bois, les bûcherons en profiteront. Il est vrai qu'eux-mêmes sont dans un cas identique l'un vis-à-vis de l'autre. L'équilibre des offres et des demandes, c'est-à-dire des désirs des contractants, s'établira au point déterminé par la volonté de celui des deux chasseurs dont le besoin était le plus pressant et qui pouvait offrir le plus de gibier en échange et par celle du détenteur de combustible dont le besoin était le plus pressant et qui pouvait offrir le plus de bois.

La concurrence a donc pour premier effet l'abaissement de la valeur du produit, au plus grand avantage ée ceux qui ont besoin d'acquérir ce produit. Au commencemei.. de ce siècle, pendant la guerre de l'indépendance, les Chiliens, producteurs de cuivre, ayant grand besoin de fer, échangeaient aux Anglais le cuivre pour un poids égal de 1er; en Europe où il y avait d'autres producteurs de 1er, ils auraient obtenu une quantité bien plus considérable de ce métal en échange du cuivre. Un autre effet de la concurrence, c'est d'accroitre la somme des quantités échangées et par suite de stimuler la production. Tel bûcheron qui n'aura obtenu qu'une unité de gibier pour dix de bois renoncera à abattre du bois ou n'en abattra qu'une faible quantité; s'il espère obtenir une proportion double de gibier, il abattra peut-être quati fois plus de bois. A mesure que le nombre des concui i. nts s'accroît, la psychologie individuelle de chacun joue un moindre rôle et il court moins risque d'être exploité en raison de l'urgence de ses besoins. L'échange prend un caractère de plus en plus impersonnel, il met en présence une certaine quantité de besoins et une certaine quantité de produits, et ta valeur des marchandises se détermine, non plus par la convention de deux volontés isolées, mais par l'estimation commune de toutes les parties intéressées à l'échange. L'estimation commune est la loi de l'échange et par *commune* on entend l'estimation dans le milieu des gens qui peuvent faire l'échange, c'est-à-dire sur le même marché. Depuis dessiècles, l'estimation commune est donnée comme règle des marchés, critère de la valeur et du juste prix. Voir Prix juste. Le moyen âge l'indique déjà, et tous les docteurs de la scolastique ont continué à préconiser la *communis œslimatio.* L'estimation dépend de plusieurs facteurs; le plus important comprend deux termes qui se combinent. Leur inlluencc, qui a été érigée en loi, se formule ainsi : La *valeur d'une chose esl en raison directe de la demande et en raison inverse de l'offre qu'on en fait.*

Cette loi célèbre a été exposée depuis longtemps par les économistes, en termes très variés. Au fond, elle est l'expression d'observations très simples, elle formule la combinaison des désirs des deux parties échangistes : la demande est le désir effectif de se procurer la chose; l'offre représente le degré d'abondance ou de rareté qui impose certains sacrifices pour obtenir l'objet désiré. Les conditions de l'offre et de la demande s'établissent sur l'ensemble du marché, constitué par des groupes d'acheteurs et de vendeurs; c'est le prix courant; elles sont publiques pour beaucoup de marchandises. L'offre et la demande ne sont, en définitive, que le signe extérieur de deux causes plus intimes : *l'utilité et la rareté.* On remarquera enfin, qu'il ne s'agit pas d'une théorie purement *quantitative,* du rapport entre les masses existantes des divers objets; les quantités existantes ont une influence, mais elle est dominée par des facteurs psychologiques.

3» *Evolution du commerce. — Le* troc est le premier degré de l'échange, c'est la simple livraison d'un produit contre un autre; le troc ne permet que des échanges très imparfaits, puisque la valeur des objets échangés n'étant déterminée que par le désir ou le besoin, on ne cherche pas à la calculer pour s'en rendre compte. Aussi l'usage s'en est-il restreint. A l'origine, on a senti les inconvénients du troc, et l'on a cherché, pour mesurer les valeurs, des objets moins exposés à des variations de prix que les marchandises elles-mêmes.

Dans les îles, au bord de la mer, on s'est servi de coquillages rares, d'une forme déterminée, à l'époque ou les métaux précieux, inconnus ou peu répandus, n'étaient pas encore en circulation.

Puis sont intervenus les métaux précieux, l'or, l'argent, le cuivre, d'abord sous forme de lingots avec des formes particulières, dont il fallait contrôler le poids et le titre; puis sous forme de monnaie, avec une effigie d'abord symbolique, puis divine et ensuite humaine. On obtint ainsi dans les échanges toute la précision désirable. On sait qu'on recevra toujours une quantité de métal dont le poids et le titre seront déterminés et dont la valeur sur les divers marchés du monde sera moins variable que celle des marchandises. Dans la première phase d'organisation industrielle, celle de la famille, il est évident qu'il ne peut y avoir lieu à aucun échange, chaque groupe formant un organisme autonome qui se suffit à lui-même. C'est uniquement par le travail de ses membres, de ses esclaves, plus tard par les corvées de ses serfs que le groupe pourvoit à ses besoins.

Le commerce n'a point commencé entre voisins comm- on pourrait être tenté de le croire, pour s'étendre ; · ; à peu au loin. Entre les membres d'une même famille, d'un même clan, il y avait trop de conformité d'habitudes et de besoins, une division du travail trop peu développée pour qu'un mouvement d'échanges régule - pût prendre naissance. C'est entre des peuples éloign· - et de régions différentes que le commerce a d'abord pris

naissance. Le commerce a été international avant d'être intérieur.

Le marchand a d'abord pris la forme de marchand *ambulant.* Tous les pays où le commerce est encore peu développé en sont encore à ce type : le commerce s'y fait par caravanes. On le retrouve dans nos villages sous la figure du *colporteur.* Mais ce système du marchand voyageant avec sa marchandise ne peut s'appliquer qu'à des produits d'un transport facile, et surtout est très onéreux, parce qu'il grève chaque article de frais généraux énormes. Les profits des marchands qui vont en caravane dans l'Afrique centrale doivent être de 400 p. 100 au moins pour être rémunérateurs.

Le commerce sédentaire est né avec le commerce local, mais à une époque relativement récente, sous l'influence du système des corporations. L'échange découle nécessairement de la séparation des métiers. Toutefois le commerce est renfermé dans les murailles de la même ville, c'est sur le *marché urbain* que se rencontrent les producteurs et les consommateurs qui sont concitoyens. Les marchands du dehors arrivent pourtant à pénétrer, mais non sans peines et sans luttes et seulement sous certaines conditions rigoureuses.

Le grand commerce sédentaire date du xvt· siècle, où îles entreprises de transport se constituent el permettent aux négociants de traiter leurs affaires par lettres, sur échantillons sans être obligés de transporter eux-mêmes leurs marchandises. L'évolution du commerce a suivi celle de l'industrie des transports. Sous le régime des manufactures le marché s'élargit et devient *national.* On a fait remarquer que l'établissement du marché national coincide à peu près avec la constitution des grands États modernes et avec le système des fortifications nationales de Vauban substitué aux fortifications urbaines.

Le marché s'élargit encore en devenant *colonial,* et c'est alors que se créent, au xvn· siècle, ces grandes compagnies de commerce qui jouèrent un rôle si considérable, par exemple la Compagnie des Indes anglaises. En même temps la spécialisation s'opère : le nombre des genres de commerce distincts s'élève à plusieurs centaines; les intermédiaires eux-mêmes, courtiers et autres, s'adonnent à une nature déterminée d'affaires.

Enfin, dans la phase de l'industrie mécanique et des chemins de fer, le marché devient véritablement *international, mondial.* L'évolution vers la grande industrie a eu pour effet de diminuer le nombre des intermédiaires et de favoriser la concentration des enlreprises commerciales. Autrefois, d'importantes branches de commerce de gros se plaçaient entre les producteurs de matière première el les fabricants de la petite industrie; aujourd'hui, beaucoup de manufacturiers, au lieu de se fournir chez les intermédiaires, font directement leurs commandes dans le pays de production.

Quant aux produits achevés, les habitudes du commerce se transforment également : entre le fabricant de ces produits et le consommateur s'interposaient presque toujours des négociants qui vendaient aux détaillants, de sorte que le consommateur n'avait affaire qu'à ceux-ci : il n'en est plus de même aujourd'hui grâce à la concurrence des grands magasins et des sociétés coopératives de consommation.

Bien des facteurs ont concouru à ces transformations de la vie commerciale. On doit citer en première ligne le développement des voies de communication et des moyens de transport. Les applications de la vapeur et de l'électricité aux divers procédés de Locomotion, soit sur terre, soit par eau, ont en quelque sorte reculé les bornes du monde el rapproché tous les peuples. L'Océan, qui était jadis un obstacle, est devenu un trait d'union entre les nations. Iles navires de plus de deux cents mètres, qui transportent plusieurs milliers de tonnes de marchandises, traversent l'Atlantique en quelques jours. La création de la marine à vapeur a prodigieusement accru la c.reulation des marchandises, en même temps qu'elle a assuré à leur livraison une régularité presque mathématique. En 18(50, le transport d'un hectolitre de froment coûtait, de Chicago à New-York, 4 fr. 50, et 2 fr. 80 de New-York à Liverpool, soit 7 fr. 30 du lieu de production au lieu de vente. Aujourd'hui, on ne compte guère plus de 70 centimes de Chicago à New-York et un peu plus d'un franc de New-Vork à Liverpool. I.e prix de vente de toutes les denrées agricoles a, par suite, en dépit des barrières douanières, une tendance de plus en plus marquée à se niveler sur toute la surface du globe.

Les progrès du machinisme ont eu aussi sur le commerce une profonde répercussion. Ils ont eu d'abord cet effet que la production a, depuis quelques années, grandi plus vite que la consommation. Le marché se trouve donc aujourd'hui fréquemment encombré par des stocks de produits fabriqués, qu'il faut vendre ‹t vendre parfois au-dessous de leur valeur, ce qui est fatalement un danger et un trouble.

La concentration des capitaux entre les mains des banquiers et la multiplication des Bourses de commerce ont eu aussi des répercussions. Les commerçants sont obligés maintenant de suivre les variations des cours avec la même attention que les fabricants qui, en vue d'une hausse de la matière première, font des provisions, afin de couvrir leurs besoins pendant un certain temps.

4« *Division du commerce.* — 1. *Commerce de gros et commerce de détail.* — Dans le commerce de détail, le marchand se trouve à portée du consommateur, lui livre ses marchandises au petit poids et à la petite mesure. Le négociant en gros est l'intermédiaire premier entre le producteur et le public; souvent encore le producteur fait lui-même ce genre de négoce. Entre le producteur ou le négociant de gros el le consommateur il y a souvent, non pas un seul intermédiaire, mais une hiérarchie de détaillants. Celui de la campagne se fournit à la ville voisine, celui de la petite ville s'adresse à la grande. Chaque intermédiaire est pour le consommateur une charge de plus et néanmoins il remplit un rôle utile.

D'abord, il est impossible au producteur de se faire boutiquier, et d'ailleurs il lui faudrait faire lui-même les frais d'installation; d'autre part, dans le système de la grande industrie, la marchandise se fabrique en masse. Le boutiquier fait provision pour le consommateur, qui préfère se fournir au magasin voisin, au fur et à mesure de ses besoins. Les intermédiaires détaillants sont donc utiles, s'ils ne sont pas trop nombreux. Mais il est clair que moins il y en a, moins la marchandise est grevée.

Quand on cherche quelle fraction du prix, payé dans un magasin pour un objet, revient réellement à celui qui l'a fabriqué, on est généralement surpris de constater combien cette fraction est faible. Ce fait ne tient pas à une rémunération exagérée du capital, mais à ce qu'une part réellement énorme du labeur total de la société est absorbée par les marchands, surtout par les détaillants. On se figure que la concurrence tend à réduire au minimum cette rémunération des distri buteurs; il y a là une illusion, car l'effet de la concurrence est bien moins d'abaisser les prix que de partager la somme en un plus grand nombre d'individus et de diminuer â la fois la part de bénéfice de chacun et le nombre de ceux qui se consacrent à la production proprement dite.

Le nombre des détaillants ou boutiquiers dépasse beaucoup les besoins de la société, parfois il y en a dix pour faire un travail auquel un seul suffirait. lus société qui entretient dix détaillants, quand un seul suffirait â accomplir le travail, en souffre, parce qu'elle entretient des travailleurs improductifs; le producteur et le consommaleur en soutirent également, puisque pour le

mémo prix on peut acheter moins d'objets, satisfaire moins de besoins, rémunérer une moindre production.

En 1855, un fabricant de boulons de porcelaine estimait que sa production livrée par lui au commerce pour SC0000 francs avait coûté plus de dix millions aux acheteurs. Sur le thé. Michel Chevalier constatait entre le prix du gros et celui du détail une majoration de 200 p. ICO. La majoration de '100 p. 100 du lait des intermédiaires lui paraissait un cas normal. Pour les articles de mercerie elle est bien plus forte : le cent d'aiguilles peut coûter à une ménagère ce que le mille a coûté à son fournisseur. L'élévation des prix de détail s'explique facilement : d'abord, tous c intermédiaires doivent avoir un capital et des frais u'inslallalion ; ils doivent hausser en proportion leur prix de vente. Ensuite, leur chiffre d'affaires est restreint et ils sont moins sûrs d'etre payés, vu le caractère ordinaire de leur clientèle.

2. *Commerce extérieur et commerce intérieur.* — Le commerce intérieur comprend les échanges qui se font à l'intérieur du pays, le commerce extérieur les échanges qui se font avec l'étranger sousforme d'exportations ou d'importations. Dans le régime de la grande industrie, un pays fabrique plus que ne le demande la consommation intérieure, il doit donc recourir à l'exportation pour écouler ses produits et alimenter ses usines.

Le commerce d'exportation s'effectue avec l'étranger, soit à l'aide d'une succursale, soit à J'aide d'une maison associée qui n'est que le prolongement de la maison-mère effectuant les mêmes opérations. Voici corttment se divisent les commerçants qui operent avec l'étranger.

a) *Les exportateurs* ont leur propre maison de vente dans les différentes places ou ils font le commerce; celle-ci est en correspondance avec la maison de France, qui a la direction générale de l'entreprise.

bj Les commissionnaires sollicitent et reçoivent les commandes des clients à l'étranger. Ils sont en quelque sorte les mandataires de ceux-ci, recevant des ordres précis pour telle marchandise, ou bien agissant au mieux des intérêts de leur correspondant.

c) *Les industriels négociants* envoient des employés de leurs maisons prendre des ordres sur leurs propres articles, dans le pays même du consommateur. Parfois les fabricants ont leurs maisons exclusivement en France, ils vendent leurs produits aux exportateurs, aux commissionnaires et directement aussi aux acheteurs étrangers, qui viennent à chaque saison faire leurs approvisionnements.

Pour connaître le résultat du commerce extérieur sur la fortune nationale, on a proposé d'établir la différence entre la valeur des exportations et des importations; c'est ce qu'on a appelé la *balance du commerce.* On la regarde comme favorable, quand la somme des exportations dépasse celle des importations. Les ventes remportent-elles sur les achats, il y aura un solde à recevoir en numéraire, ce numéraire qu'on est tenté de regarder comme la seule richesse.

On oublie, en raisonnant ainsi, que l'estimation de la marchandise est faite à l'entrée et à la sortie d'après les cours qui ont lieu à l'intérieur, cours qui sont loin d'être ceux de l'extérieur. Il taut bien que la marchandise exportée suit vendue à un prix plus élevé que les prix d'estimation â l'intérieur, puisqu'elle a à supporter tous les frais de transport, d'assurance et de commission, et de plus le bénéfice de l'exportateur. Les prix officiels, relevés par l'administration des douanes, ne peuvent donc pas nous éclairer sur le bénéfice que l'écart des sommes exportées et importées parait devoir nous indiquer.

Bien plus, si nous observons ce qui se passe dans les pays les plus ri hes. comme l'AnJele.'re, nous constatons que la balance Uu Commerce lui est depuis longtemps toujours défavorable, sans cependant que sa fortune ait cessé de s'accroître; il en a été de même en France dans ces derniers temps.

Par la *balance économique,*on entend la comparaison totale des créances et des dettes d'un pays, ou la balance des paiements et des comptes; ce qui est donc différent de celle du commerce. C'est à ce règlement de comptes que tient le mouvement du change.

On distingue le commerce *général* et le commerce *spécial* d'un pays. Par le premier, on entend l'ensemble des marchandises qui entrent ou sortent du pays. Par le second, on entend, à l'exportation,seulement les marchandises produites à l'intérieur, et à l'importation, celles qui sont consommées à l'intérieur à l'exclusion du *transit.* En certains pays, la différence peut être considérable, notamment pour la Belgique que ses modestes dimensions et sa position géographique destinent à un transit, qui donne d'ailleurs de sérieux bénéfices.

4° *Rôle social du commerce.* — Le premier résultat de l'échange est de procurer aux deux parties un avantage réel. Cette vérité banale a cependant été niée par les physiocrates, ils prétendaient que l'échange ne pouvait rien faire gagner à personne. En effet, disaient-ils, tout échange.s'il est équitable, *suppose l'équivalence des deux valeurs échangées* et implique par conséquent qu'il n'y ait ni gain ni perle d'aucun côté. Il est vrai qu'il peut y avoir une dupe, mais en ce cas le profit de l'un a pour compensation exacte le dommage de l'autre, en sorte que dans tous les cas le résultat final est zéro. Ce raisonnement est un pur sophisme. Il suffit de remarquer d'abord, que si aucun échange ne faisait rien gagner à personne ou si tout échange supposait nécessairement une dupe, il serait difficile de comprendre pourquoi les hommes persistent à pratiquer l'échange depuis tant de siècles. En réalité, ce que je cède par l'échange est toujours moins utile pour moi, moins désirable, car sans cela il est bien évident que je ne le céderais pas : et mon coéchangiste fait de son côté le même raisonnement. Chacun de nous reçoit en *valeur d'échange* l'équivalent de ce qu'il donne, mais la valeur *d'utilité subjective* est différente et par sa différence même détermine l'acte d'échange.

Un autre avantage de l'échange, c'est de produire la division, laspécialisaliondu travail. Si,en effet, l'échange n'existait pas, chaque homme devrait se préoccuper de produire tout ce qui est nécessaire à ses besoins, et en supposant que ses besoins soient au nombre de dix, par exemple, il devrait faire dix métiers dillérents; il serait obligé de régler sa production, non point sur ses aptitudes, mais sur ses besoins. Du jour oû l'échange est mis en pratique, la situation est complètement intervertie : chaque homme, sûr désormais de pouvoir se procurer par l'échange tout ce qui lui sera nécessaire, se préoccupe seulement de faire ce qu'il pourra faire le mieux; il règle désormais sa production, non sur ses besoins, mais sur ses aptitudes ou ses moyens.

La cause initiale du progrès dans l'ordre économique est la division du travail; plus celle-ci est avancée, plus la puissance de l'homme sur la matière grandit. Mais la division du travail est la conséquence directe de l'échange commercial; sans lui,cette division serait impossible. Le commerce joue dans un organisme social le même rôle que l'appareil circulatoire dans un organisme animal : l'un et l'autre se chargent de distribuer les produits.

Il s'est trouvé des économistes pour soutenir que seule l'industrie agricole ou l'agriculture était productrice. parce qu'il n'y a production que là où il y a création de matière nouvelle. Aux physiocrates on a répondu que l'industrie proprement dite ou industrie manufacturière donne, en les transformant, une utilité, une valeur à des matières qui par elles-mêmes n'en ont pas, étant si abondantes que tout le monde en pourrait

prendre. Si nous acceptons la definition d'après laquelle la production est le résultat d'un travail de l'homme appliqué à la matière, qui lui donne de l'utilité ou augmente celle qu'elle a, l'industrie commerciale est productrice comme lesaulres. Le transport d'un produit d'un lieu dans un autre a pour résultat d'en élever la valeur. Une balle de coton a acquis un usage de plus et vaut davantage à Manchester que dans la plantation d'Amérique où elle a été récoltée. Ceci ne s'applique pas seulement à cette fonction de l'industrie commerciale qui a pour objet le transport, mais à celle qui s'occupe spécialement de la distribution des produits. Lorsque les caisses de thé arrivent de l'Inde ou de la Chine dans les magasins du négociant, elles ne sont pas encore à la portée du consommateur; il faut les fractionner, les tenir à sa disposition pour le moment où il les désirera, les préserver contre toutes les causes nombreuses de destruction ou d'avarie. Telle est la fonction des marchands, tel est leur travail, qui dans son genre est productif d'utilité sociale.

L'avantage direct du commerce est pour les nalions, comme pour les industries, de leur procurer des choses qu'ils n'auraient pas pu produire du tout ou qu'ils n'auraient pu produire qu'au prix d'un travail plus considérable que celui par lequel ils ont obtenu les marchandises échangées contre ces choses; avec la même dépense de capital et de travail on pourvoit mieux à ses besoins.

Le commente est avant tout un moyen de rendre les proditiis moins coûteux et d'accroilre beaucoup la somme des satisfactions que l'homme peut tirer de son travail. Fin s'attachant uniquement à la formation du capilal qui résulte d'un excédent des ventes sur les achats ou de la production sur la consommation, on néglige le principal pour l'accessoire.

Les avantages directs du commerce sont grands, moins pourtant que les avantages indirects. Le plus important de ceux-ci est de pousser au progrès dans les procédés de production, à la fois par la concurrence qui stimule le producteur et par l'appât du lucre croissant avec l'extension du marché. L'ouverture de nouveaux débouchés facilite les moyens d'acquérir les objets et en fait connaître de nouveaux.

Les avantages moraux du commerce ne sont pas moins considérables. Il met des hommes en contact avec d'autres hommes ayant des habitudes de pensée et d'action dill'érentes; le commerce est la cause de la plupart des relations des peuples civilisés entre eux et avec les peuples moins avancés qu'ils font profiter de leur culture. Ces communications ont été la source de plus grands progrès, chaque peuple a profilé des découvertes accomplies ailleurs et le patrimoine intellectuel de la race humaine, sa puissance sur la matière ont été considérablement accrues. L échange des procédés industriels, des théories scientifiques, même des idées morales et politiques est la conséquence des relations commerciales.

11. Le commerce et la morale. — La théologie du haut moyen âge n'était pas favorable â la spéculation, au commerce exercé dans le but *unique* de lucre, de bénéfice illimité. Dans la *Somme théologique,* 11'11", q. lxxvii, a. 4, saint Thomas s'exprime en ces termes : « Le propre du commerce est de s'appliquer aux échanges. Or, le Philosophe, au livre Ier de sa *Politique,* c. t, v, vi, distingue deux sortes d'échange. L'une est comme naturelle et nécessaire. C'est l'échange, soit en nature, soit en argent, commandé par les nécessités de la vie. Mais un tel échange n'est pas proprement le fait des commerçants, il l'est plutôt des chefs privés ou publics qui ont à pourvoir leur maison ou leur cité des choses indispensables à la vie. L'échange de la seconde espèce est celui d'une monnaie pour une antre ou d'objets quelconques pour de la monnaie; opéré non à cause des nécessités de la vie, mais en vue du lucre. Ce dernier échange est celui qui est regardé comme constituant proprement le commerce, selon le Philosopl -, *op. cit.,* c. VI. Le premier échange est Jouable, puisqu'il satisfait â une nécessité naturelle, le second, au contraire, est justement blâmé *(juste vituperatur),* parce que de lui-méme il satisfait à la convoitise du lucre, qui, loin de connaître quelque borne, s'étend à l'infini. C'est pourquoi le commerce, considéré en lui-même, a un certain caractère honteux *(quamdam turpitudinem habet)* comme n'impliquant pas en soi une fin honnête ou nécessaire. Toutefois, si le lucre, qui est le but du commerce, n'implique pas intrinsèquement quelque chose d'honnête ou de nécessaire, il n'implique non plus en soi rien de vicieux ou de contraire à la vertu. Dès lors, rien n'empêche que le lucre soit rattaché à quelque lin nécessaire on même simplement honnête et ainsi le commerce sera rendu licite. Par exemple, un homme recherche dans le commerce un lucre modéré, mais il rattache celui-ci â l'entretien de sa maison ou même à l'assistance des indigents; ou bien, on se livre au commerce en vue de l'utilité publique, on veut que les choses nécessaires â l'existence ne manquent pas dans le pays, et le lucre, au lieu d'être visé comme lin. est seulement réclamé comme rémunération du travail *(quasi stipendium laboris).* »

Nous avons tenu â citer intégralement ce passage qui montre bien la pensée, toute la pensée de saint Thomas. Le lucre peut donc être honnête, le docteur angélique le reconnaît expressément, mais en soi il entraîne peu de considération. Le lucre sans limite était peu estimé, aussi a-t-il besoin d'un motif, et saint Thomas admet qu'il n'est pas illicite, quand on a pour but de subvenir â sa famille, aux indigents, ou de procurer des provisions nécessaires au public.

La plupart des auteurs anciens sont très sévères pour les commerçants. Ce qui caractérise pour eux la spéculation, c'est de vendre une chose plus chère qu'on ne l'a achetée, sans lui avoir fait subir la moindre modification. Quelques ailleurs sont très rigoureux dans leurs appréciations, .lean Gerson s'exprime ainsi ; *Vendere rem carius quam empta est, si notabilis sit excessus in luero, omnibus miseriis, periculis et industriis hinc inde compensatis, est regulariter de se malum, et pejus si propter indigentiam proximi hoc /iat.* D'autres, au xvil' siècle déjà, cherchent à étendre la légitimité du commerce. D'après saint Thomas, les commerçants, rendant des services, peuvent percevoir un prolit légitime; ils peuvent avoir la rémunération de leur travail et aussi un profit qui est un *quasi stipendium.* Les docteurs du moyen âge considéraient surtout le rôle social du commerce et redoutaient avec raison l'amour immodéré du lucre. D'ailleurs, l'existence des foires, des marchés, l'essor du commerce maritime prouvent bien qu'on ne méconnaissait pas entièrement son utilité.

Les dangers du commerce, ce sont les fraudes si fréquentes en ces matières, la violation du juste prix, la poursuite du lucre, non pour une fin licite, mais dans le seul but de s'enrichir *in immensum.* Λ la lin du xiv' siècle, saint Antonin de Florence distingue un négoce modéré, licite, juste, et la *negocialio mundana* proprement dite, pleine de vices et souvent de fraudes. *Summa theol.,* part. l, til. t,c. xvt. Ne peut-on pas admettre d'ailleurs qu'il demeure vrai qu'un négoce de pure spéculation, ayant pour but unique le lucre, ait besoin d'un titre ou d'une autre lin qui le juslilie? On pourra discuter sur les qualités du motif, mais *en soi* cette idée n'est-elle pas éminemment favorable â la morale publique?

Si l'opinion des anciens théologiens â l'égard du commerce était plutôt empreinte de sévérité, les jugements que le public de notre siècle porte sur les transactions commerciales tombent dans l'excès contraire. Ou am-

pi-lie indisl incloment tontes les manœuvres parlesquelles les hommes s'enrichissent, môme aux dépens de leurs ceiutialdes, pourvu qu'elles se produisent en grand et que K succès les couronne. Pour beaucoup de gens,hélas l toute la morale du commerce se réduit à celte règle : acheter le meilleur marché et vendre le plus cher possible.

Le "-ogres que nous avons constaté dans l'ordre économe x-e n'existe malheureusement pas dans l'ordre mo"al. Assurément, même dans les âges de foi, ou le -lu .slianisme ‹ .«it en plein épanouissement, la fraude et l'usure se donnaient libre carrière. Mais il y avait dans la société des ressources inépuisables de vertu et d'honneur; le nombre des hommes qui observaient dans le commerce une scrupuleuse probité était considérable et ii.> tenaient le premier rang dans l'estime de leurs concitoyens. Les conversions d'usuriers étaient fréquentes et publiques : ils restituaient largement et la conscience commune était raffermie. De nos jours, la corruption et les faciles indulgences débordent en celle matière. Bien n'est plus démoralisant que l'adulation dont sont entourés les grands hommes de la Bourse, les princes de la spéculation, dans la presse parisienne el dai— certains salons, que l'indulgence dont on couvre origine de fortunes scandaleuses. On ne saurait être dupe de mots en un sujet de si grande conséquence ni se laisser prendre à de vagues généralités. L'hypocrisie en matière de probité régne singulièrement dans les nalions modernes. Il faut d'autant plus s'en défier que si, dans les civilisations plus raffinées, la violence matérielle est devenue peu à peu répugnante à la majorité des hommes, ils n'en sont que plus portés à des fraudes qui restent trop souvent impunies. La vérité· est que l'improbilé, en grand comme en petit, depuis la falsification des denrées, les faillites frauduleuses, les incendies volontaires des maisons assurées, jusqu'aux gigantesques accaparements et aux coups de force de la Bourse, a pris une redoutable extension depuis que les croyances religieuses ont fléchi.

La loi civile ne peut atteindre tous les actes coupables, elle doit en laisser un grand nombre impunis pour ne pas empêcher le bien de se produire. Il n'en importe que plus de former la conscience individuelle cl publique. La conscience individuelle d'abord, car la pénétration des idées de justice dans le plus grand nombre d'âmes est le moyen primordial de moralisation. La conscience publique aussi; car l'opinion, parla presse, par l'association, voire parcelle mise en interdit qu'on appelle le *boycottage,* peut beaucoup faire prévaloir la morale dans les affaires.

Une saine morale demande aux commerçants : 1» d'observer dans toides leurs opérations les régies de la justice commutative; 2»d'accomplir le précepte de la charité dans la mesure où il est obligatoire pom chacun, selon ses facultés et d'après les circonstances; 3° de subordonner leur recherche du gain au but suprême de la vie par une discipline intérieure. S. Thomas, *Sum. theol.,* II» II», q. lxxvii, a. 1, 2.

L'acte primordial du commerce, étant la vente-achat, doit satisfaire aux règles de justice propres à ce contrat. Voir ce mot. Nous nous bornerons à rappeler brièvement les principales. Dans tout contrat, le consentement doit être libre; or la liberté des contractants peut être viciée par deux causes : la *crainte* et l'erreur. Pour ce qui est de la crainte, il suffit de faire remarquer que les faits de violence sont devenus insignifiants dans nuire état social. Quant à l'erreur seule, isolée des manœuvres qui ont pu la déterminer, elle n'est une cause de nullité que lorsqu'elle tombe sur la substance même de la chose qui en est l'objet. Mais le dot qui produit l'erreur et la tromperie sur la qualité ou la quantité de la marchandise vendue sont d'autant plus fréquents que le commerce s'étend et que la moralité professionnelle diminue.

La dissimulation par le vendeur des vices de la chose, s'ils sont cachés ou si, par sa position de marchand, il est seul en état de les connaître, est contraire à la morale. La loi civile n'a pu faire de ce principe qu'une application assez restreinte aux vices rédhibitoires. Des lois récentes dans tous les pays ont réprimé, même par des peines correctionnelles, les simples tromperies ou appellations mensongères données à des produits d'un usage général sur lesquels la fraude est particulièrement dangereuse pour la santé ou pour la production, tels que les vins, les beurres, les engrais... Ces fraudes, en efl'et, ont pris de nos jours une redoutable extension, en proportion même des progrès de la chimie et de la plus grande capacité professionnelle des producteurs. Comme il ne faut rien exagérer, on doit leur tenir compte des usages commerciaux. Saint Antonin de Florence a prévu au xv» siècle un cas qui se présente fréquemment de nos jours. « Certains marchands sophistiquent leurs produits afin de réaliser un bénéfice honnête, parce que s'ils vendaient les produits purs, les acheteurs n'en voudraient pas donner un juste prix, parce que les autres marchands vendent moins cher les denrées mélangées. Dans ce cas, ils peuvent être excusés, pourvu que les mélanges ne soient point nuisibles à la santé. » *Summa theol.,* part. l, lit. t, c. xvn, §4.

L'application principale de la justice commutative au contrat de vente est celle du *juste prix.* Voir ce mot. La règle du juste prix est l'application juridique de cette notion que dans les contrats commutatifs les produits ou les services échangés doivent être équivalents, puisque l'avantage que reçoit l'une des parties est la cause de l'avantage qu'elle s'engage à procurer à l'autre.

Les plus anciens monuments du droit canonique insistent sur l'injustice qu'il y a â abuser de la position spéciale d'un acheteur pour lui vendre au delà du prix courant : *placuit ut presbyteri admoneant plebes suas, ut el ipsi hospitales sint et non carius rendant transeuntibus quam mercato vendere possint. Decret., de* Grégoire IX, c. *Placuit,* 1, 10, *De emptione et venditione,* 1. III, fit. xvn. D'après saint Thomas, qui généralise la solution, il est également injuste d'acheter au-dessous du juste prix et de vendre au-dessus, *Sum. theol.,* II* II», q. lxxvii, a. I. 4. La spéculation commerciale, la recherche du gain ne pouvaient plus désormais s'exercer que sur les éléments impersonnels du marché et non plus exploiter la situation personnelle de tel ou tel acheteur.

Par la règle du juste prix, la liberté nécessaire aux transactions, la légitime recherche de l'intérêt personnel n'étaient nullement exclues, car saint Thomas ajoute avec beaucoup de justesse : *Justum pretium non ut punclualilerdeterminalum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequitatem justitiae.* C'est là-dessus que les théologiens postérieurs ont basé leur distinction entre le *supremum,* le *medium* el *i'in/imum justum pretium,* disant qu'il est défendu de vendre au-dessus du *supremum* et d'acheter au-dessous de *Vin/imum justum pretium,* sans que cette classification ait ajouté plus de précision au principe posé par le grand docteur.

Le juste prix est fixé par la commune estimation des acheteurs et des vendeurs, c'est-à-dire par l'ollre et la demande; mais pour que le jeu de l'ollre soit un mode légitime de détermination des prix — et là ou il est possible, il est le seul légitime — il faut un certain nombre de conditions économiques : amplitude du marché, connaissance de la chose objet du contrat chez les parties, liberté de leur part; en un mot, il faut que la concurrence existe en fait comme en droit. Là où elle ne peut se produire, le législateur est obligé, comme de nos jours, d'en revenir aux taxations de prix pour empêcher les abus du monopole.

Parmi les manœuvres employées pour fausser le juste

prix, la plus commune est la constitution des monopoles (voir ce mot) artificiels par la coalition des détenteurs d'une marchandise.

Une autre pratique est l'élimination des concurrents en vendant au-dessous du prix normal pendant un certain temps, dans le but de relever ensuite les prix. Il ne faut pas se tromper sur l'expression « vendre au-dessous du juste prix ». Tel prix ruineux pour un producteur peut ne pas l'être pour un autre, et ces luttes industrielles, en forçant chacun à réduire son prix de revient, sont la source du bon marché réel et définitif. Puis, le grand nombre des concurrents étant souvent un mal, les mesures prises de concert par les producteurs pour en réduire le nombre peuvent-elles être condamnées, si d'ailleurs la concurrence s'exerce loyalement? On ne démontre pas que la possession en matière de clientèle suffise à constituer un monopole. Néanmoins, ne peut-il se faire qu'en agissant ainsi on pèche et même gravement contre la charité? Évidemment oui, si, sans y être contraint par sa propre nécessité, en faisant désister le concurrent, on le prive d'un moyen nécessaire à son existence ou à sa situation. Mais encore une fois on ne voit pas qu'il y ait là une violation de justice. Un commerçant peut-il abaisser le prix de vente au-dessous du prix rémunérateur au risque de ruiner ses concurrents? A part la considération decharité que nous venons d'indiquer, peut-on taxer d'injustice celui qui abandonne à l'acheteur le bénéfice auquel il avait droit et même lui livre quelque chose du sien?

III. Le commerce et le droit canon. — La législation positive de l'Église interdit aux clercs de se livrer au commerce, c. *Secundum,G,* x, A'e *clerici vel monachi,* l. III, tit. I ; const. *Apostolicæ servitutis,* du 25 février 1741; Clément XIII, const. *Cum primum,* du 17 septembre 1759. La raison de cette prohibition est facile à comprendre. Entre la dignité sacerdotale et la profession commerciale, il y a incompatibilité. Il ne convient pas que le ministre de Dieu se laisse absorber par le négoce, que celui qui s'est séparé du monde pour entrer au service de l'Eglise soit engagé dans les luttes, les compétitions, les responsabilités de la spéculation commerciale. Voir col. 232.

Considérons de plus prés les termes et l'extension de cette loi ecclésiastique.

Pous le nom de *clercs,* il faut entendre non seulement tous ceux qui ont reçu les ordres sacrés, mais encore tous ceux qui ont reçu les ordres mineurs, s'ils possèdent un bénéfice, et, selon l'opinion la plus probable, ceux-ci doivent s'abstenir, même dans le cas ou ils ne posséderaient pas de bénéfice, pourvu qu'ils aient d'ailleurs des ressources suffisantes pour vivre. Cf. Schmalzgrueber, l. HI. tit. L, n. 27, 28. La loi atteint aussi les religieux de l'un et l'autre sexe, c'est-à-dire les membres des ordres ou congrégations approuvées par l'Église. Quant aux novices ils ne sont pas soumis à cette loi; ils l'observeront toutefois par raison de convenance.

Ce qui est défendu, c'est le commerce dans le sens strict *(negocialio lucrativa seu guæsluosa)* : acheter un objet dans l'intention de le revendre plus cher, sans lui faire subir de transformation. Ainsi, pour constituer un acte commercial, d'après le droit canon, quatre conditions sont requises : 1» acheter et vendre un objet; 2» le vendre dans le même état : 3° le vendre plus cher; 4° avec l'intention de réaliser un bénéfice.

Le bénéfice du négoce provient-il du troc sans qu'il y ait achat ou vente, l'opération tombe dans la catégorie des actes commerciaux interdits aux clercs. Par contre, acheter des marchandises, les transformer par son travail pour les revendre plus cher — par exemple acheter des raisins pour en faire du vin — ce n'est pas â proprement parler du commerce, c'est de l'industrie *(negocialio artificialis seu induslrialis).*

En principe, est également défendu le commerce dit *negotiatio politica;* il peut encore avoir lieu de nos jours, par exemple lorsque des missionnaires en temps de lamine achètent du blé et autres marchandises pour leurs néophytes. Cf. Schmalzgrueber, I. ΠΙ, tit. L, n. 13, 14; Wernz, *Jus decretal.,* t. n, n. 219, p. 312, 313.

L'industrie est-elle défendue aux clercs?

Oui, lorsqu'ils achètent la matière première pour la faire transformer par des ouvriers engagés à cet effet, dans le but de vendre le produit avec bénéfice. Par exemple, Pierre achète des raisins, loue des ouvriers pour en faire du vin qu'il vend ensuite avec gain. D'après l'opinion commune des théologiens et des canonistes, on trouve dans cette opération industrielle l'esprit de lucre qui caractérise le commerce proprement dit et est incompatible avec l'état clérical. Lugo, *De justitia et jure,* disp. XXVI, n. 34.

Si au contraire la matière est transformée par le travail personnel des clercs, l'industrie alors n'a plus rien d'illicite. Ce n'est plus du commerce proprement dit. Saint Paul n'a-t-il pas vécu du travail de scs mains? Les anciens moines ne vivaient-ils pas du produit de leur travail? Au reste, cette pratique a-t-elle été autorisée par plusieurs canons. Citons le IV» concile de Carthage, *Decret.,* c. *Clericus,* 3. xci. *Clericus victum et vestimentum sibi : Clericus victum et vestimentum artificiolo vel agricultura, absgue sui officii dumtaxat detrimento paret.* En tout cas, les clercs doivent s'abstenir des métiers peu convenables à leur condition. L'agriculture et l'industrie extractive ne sont point comprises dans la prohibition de l'Eglise, alors même qu'on ferait appel à la main-d'œuvre étrangère. Dans les opérations de ce genre, en effet, ne se trouve pas le caractère spécifique du commerce : acheter une marchandise pour la revendre. Ce qu'on vend en effet ce sont les fruits ou les produits de biens possédés légitimement.

Ainsi il est permis aux clercs de faire du pain avec le froment de leurs récoltes et de le vendre avec bénéfice, de vendre le vin provenant de leurs vignes et fabriqué par des ouvriers loués à cet effet. De très bons auteurs Schmalzgrueber, *loc. cit.,* n. 17; Lugo, *loc. cit.,* n. 3G admettent qu'il est permis à un clerc de faire extraire le minerai contenu dans son fonds de le faire transformer ;▮ ir des ouvriers en métal ouvré et de vendre le produit ;vec bénéfice. Remarquez toutefois que si ce mode d'exploitation avait une certaine extension, occupant un grand nombre d'ouvriers, il pourrait avoir avec l'état clérical la même opposition que le commerce proprement dit; et donc il semble bien qu'une entreprise de ce genre soit *implicitement* interdite aux clercs par le droit canon. Dans les cas semblables, on ne saurait donner de règle générale; mais il faudra recourir à l'Ordinaire qui jugera, d'après les usages locaux et l'opinion publique, si tel genre d'industrie peut être autorisé ou non.

Dans le cas où un clerc n'aurait pas d'autre moyen de subvenir à son existence ou à celle de parents dont il a la charge, le commerce ne lui serait pas interdit. Aucune loi purement ecclésiastique n'oblige, en présence d'une nécessité grave. Lugo, *loc. cit.,* n. 37; S. Alphonse, l. IV, n. 837. En pareille circonstance on demandera au plus tôt la permission : en Italie et dans les îles adjacentes â la S. C. du Concile, hors d'Italie à l'évêque du diocèse. La dispense se trouve annulée *ipso jure,* dès que cesse l'état d'indigence allégué dans la demande ou que se produisent d'autres moyens de subvenir aux nécessités des personnes intéressées. Clément XIII, const. *Cum primum.*

Un clerc peut-il faire par autrui le commerce qu'il ne peut exercer par lui-même?Cette question, qui a divisé ▮es anciens casuistes, a été tranchée par Benoit XIV. Dans la constitution citée plus haut, il décide que si un clerc vient en possession d'unè entreprise comm-r-

cialc — par heritage ou autrement — il doit au plus tôt s'en défaire. Dans le cas ou il ne pourrait sans dommage sérieux effectuer immédiatement cette cession, le clerc continuera pendant le temps nécessaire, après avoir demandé l'autorisation à qui de droit.

Acheter des *obligations* de sociétés industrielles ou commerciales ne rentre en aucune façon dans la sphère des opérations commerciales interdites aux gens d'Église. L'obligataire, en effet, n'est point membre de la société, ne participe pas à ses opérations, il n'est que préteur d'une certaine somme. Le revenu fixe provenant de l'obligation n'est pas autre chose que l'intérêt de la somme prêtée et le prêt avec intérêt n'est point défendu aux clercs.

La même solution s'applique-t-elle aux *actions* des sociétés industrielles et commerciales? L'actionnaire est membre de la société, participe aux risques de l'entreprise el touche un dividende variable avec les profits réalisés par la société. Sur cette question les moralistes ne sont pas d'accord. Un bon nombre d'auteurs déclarent cette pratique illicite. Citons d'Annibale, t. ni, n. 157 ; Konings, t. i, η. 1132; Van der Moore, *De statibus particularibus,* η. 10; et (en partie du moins), Lembkuhl, t. n, n. 612. La raison principale, apportée par ces auteurs, est que les opérations des sociétés en question étant commerciales, les membres sont en toute vérité des commerçants. Qu'on ne dise pas que les actionnaires ne font pas le commerce par eux-mêmes, puisque le droit canon défend aux clercs le commerce par intermédiaire. A l'appui de cette opinion on apporte plusieurs décisions des Congrégations romaines, qui dans certains cas particuliers déclarent illicite l'achat d'actions par les clercs ou bien accordent une dispense. D'autres théologiens estiment que l'achat par un clerc d'actions de sociétés industrielles ou commerciales n'offre rien d'illicite. On peut citer Sanguinetti, *Juris eccles. pria, inslit.,* n. 217; Berardi, avec certaines restrictions, *Praxis conf.,* n. 3, p. 599; Aertnys, *Theol. mor.,* t. i, *De slat cler.,* n. 70; Gury, t. n, n. 105; Génicot, *Theol. mor. institut.,* t. il, n. 41. Voici les raisons qui dictent le jugement de ces théologiens : l« Celui qui, tout en achetant des actions, n'intervient pas dans la direction ou l'administration de l'entreprise, ne fait certainement pas Je commerce, dans le sens de la constitution de Benoit XIV. D'après ce document, en effet, lorsqu'il exerce le commerce par intermédiaire, le clerc doit inlluer *efficacement* sur la direction de l'entreprise. Or la plupart du temps les détenteurs d'actions, ou bien n'ont aucune part effective dans l'administration, ou bien, s'ils jouissent de ce droit, rien ne les oblige à en user. 2° I«i distinction entre les obligationset lesactions est moins tranchée que ne le soutiennent les adversaires. Les porteurs d'obligations ne sont pas affranchis de tout risque dans les affaires de la société. La lièvre de l'or, si opposée à l'esprit clérical, qui trop souvent s'empare des actionnaires, peut atteindre aussi les obligataires, et, en tous cas, elle résulte bien plus des passions humaines que de l'entreprise elle-même.

Quelques auteurs distinguent les actions d'une société nouvelle et celles d'une société déjà constituée; ils permettent aux clercs d'acheter celles-ci et leur défendent celles-là. Cette distinction ne parait pas fondée en raison. Les motifs allégués par les défenseurs de la première opinion, s'ils ont force démonstrative, s'appliquent également à l'une et l'autre hypothèse. On sait aussi que la spéculation s'attache de préférence aux actions en cours d'émission, lesquelles jouissent d'ordinaire d une assez forte prime. Wernz, *Jus decret.,* t. Il, p. 315, scholion, est d'avis qu'il n'est point défendu aux clercs d acheter des actions de sociétés industrielles — sociétés de mines, de chemins de fer, etc. — mais qu'il leur est interdit d'acheter des actions de sociétés commerciales. A moins qu'il ne s'agisse d'actions de sociétés financières pratiquant l'agiotage, cette distinction ne nous parait pas ressortir de la législation canonique.

Les plus anciennes réponses des Congrégations romaines sont assez obscures, voir Ballerini-Palmieri, n. 317, mais une décision de la S. C. de l'inquisition du 15 avril 1885 semble permettre de se servir en pratique de l'opinion plus bénigne. Voici cette réponse : *Juxta exposita el attentis peculiaribus temporum circumstantiis, personas ecclesiasticas non esse inquietandas, si emerint aut emant actiones seu titulos mensæ nummulariis, dummodo paralie sint stare mandatis S. sedis, ct se abstineant a qualibet negotiatione dictarum actionum seu titulorum et priesertim ab omni contractu, qui speciem habeat ut vulgo dicitur dei giochi di borsa.* Il est donc interdit aux clercs d'acheter *habituellement* des actions ou obligations pour les revendre avec bénéfice. Ce serait, assurément, du commerce interdit par la législation de l'Eglise. Tout clerc, possédant un capital mobilier, peut faire les opérations nécessaires à la bonne gestion de sa fortune, par exemple vendre des titres qui sont en hausse, en acheter d'autres qui sont en baisse, etc.

En soi, la violation par les clercs de la défense de faire le commerce entraîne une faute grave. Cela résulte des termes sévères des lois ecclésiastiques et des peines rigoureuses qu'elles indigent aux délinquants· L'infraction pourra être légère, s'il s'agit d'une matière de peu d'importance. Si l'on excepte l'excommunication prononcée contre les missionnaires qui font le commerce, les peines portées par le droit canon — l'excommunication et la suspense — sont *ferendæ sentenliæ.* On s'est demandé si un acte isolé de commerce, même en matière grave, tombait sous le coup de la loi. Il semble que non, parce que les textes de loi cités plus haut parlent de ceux qui font habituellement le commerce *(exercentes negotiationem)* el cette expression indique une succession d'actes moralement unis par l'intention de les continuer. Cependant, par une disposition de la S. C. de l'inquisition, les missionnaires, tant séculiers que réguliers, sont passibles des punitions canoniques pour un seul acte de commerce. Décret du 4 décembre 1872.

Voir les ouvrages généraux d'économie politique et de théologie morale. — Meeren, *Ideen über die Pollute, den Verkchr und Handel der vornehmsten Vülker der allen M'ett,* Gœttingue, 1824-1826; 4·'édit., trad, française, 7 vol.: MacCullogh, *Industrial history of free nations,* 2 vol., Londres, 1846; Scherer. *Allgemeine Geschichte des Welthandels,* Leipzig, 1832; trad, franç.. 2 vol., Paris, 1857 ; Beer. *Allgemeine Geschichte des Welthan tels,* 5 vol., Vienne, 1860-1884; Meyd, *Geschichte des Levantehandels im Miltelalter,* 2 vol., Stuttgart, 1879; trad, franç.; J. Falke, *Geschichte des deutschen Handels,* Leipzig, 1859-1860; Leone Levi, *History of Brislih Commerce,* Londres, 1880; It. Pige. nneau, *Histoire du commerce de la France,* 2 vol., Paris, 1885-1889.

C. Antoine.

COMMISSION (PÉCHÉ DE). Le péché decommission, appelé aussi péché d'aclion, est, par opposition au pêché d'omission, la violation d'une loi négative défendant le mal, tandis que par le péché d'omission on enfreint une loi ordonnant le bien. « Le péché d'action, en tant qu'il est opposé à celui d'omission, est celui par lequel on lait, soit par pensée, soit par parole, soit de quelque autre manière que ce puisse être, ce que la loi de Dieu défend ; et celui d'omission est celui par lequel on omet et l'on manque de faire ce qu'elle commande. L'un est la transgression d'un précepte négatif qui défend un mal, l'autre d'un précepte affirmatif qui commande un bien. » *Conférences d'Angers, Sur les péchés,* 4· conf., q. tv, a. 1, Besançon, 1823, t. il, p. 260.

C'est la doctrine de saint Thomas. Le docteur angélique, *Sum. theol.,* Il» II», q. i.xxtx. a. 2. traite *ex professo* la question et donne sans cesse au péché de

commission le nom de *transgression* qu'il oppose à *omission.* De fait, ce nom répond peut-être le mieux à sa nature. Ce mot, en effet, selon l'explication du saint docteur, est emprunté à l'ordre physique. Il y a transgression dans un mouvement corporel, quand on dépasse *(graditur trans)* le terme fixé. En morale, le terme est fixé par le précepte négatif. Quiconque, par conséquent, enfreint un de. ces préceptes passe les bornes du licite, *transgreditur.*

On voit donc facilement pourquoi un grand nombre de théologiens disent que le péché de commission se caractérise *per lendentiam in objectum dissonum,* qu'il renferme une malice positive en tant qu'il est essentiellement subversif de l'ordre moral, surtout quand il s'agit de la loi naturelle; tandis que l'omission consiste purement et simplement dans la privation d'un bien qui devrait se faire. Cf. Sahnanticenses, *Cursus tlu'ol. moral.,* tr. XX, c. x, p. t.

Voilà pourquoi aussi saint Thomas, *ibid.,* a. 4, enseigne que le péché de transgression est en soi plus grave que le péché d'omission. La principale raison qu'il en donne est celle-ci : un péché est d'autant plus grave qu'il s'éloigne davantage de la vertu. Or il faut bien avouer que rien n'est plus à l'antipode d'une vertu que le vice qui lui est opposé. Être seulement privé de cette vertu est beaucoup moins en comparaison, *sicut nigrum plus distat ab albô quam simpliciter non album.* Or précisément la transgression est le contraire d'un acte de vertu, au lieu que l'omission en est seulement la privation. D'où il faut conclure que le péché de commission diffère en gravité du péché d'omission.

Mais on peut pécher contre une seule et même vertu, soit par commission, soit par omission. Ces péchés sont-ils spécifiquement différents? Les moralistes répondent, Marc, *Institutiones alphonsianæ,* n. 324, reg. 2", Rome, 1904, t. r, p. 203; Konings, *Theol. mor.,* η. 2I2, Boston, I874, t. l, p. 88; Noldin, *De principiis,* n. 270, Inspruck, 1905, p. 315 : si ces péchés se ramènent matériellement au même point *in ordine virtutis læsæ,* il n'y a pas de différence entre les deux; voler quelqu'un, par exemple, ou ne pas lui payer les dettes qu'on a contractées envers lui ne sont pas deux espèces différentes d'injustice. En dehors de ces cas. les théologiens font des péchés de commission et d'omission deux espèces différentes, *quando lædunt diversa ejusdem- virtutis bona seu officia.* Ainsi le désespoir et l'omission des actes d'espérance prescrits, la haine de Bien et l'omission des actes de charité obligatoires, sont tout autant de péchés spécifiquement distincts.

S. Thomas. *Sum. theol.,* Π· II·, q. lxxix ; Noël Alexandre, *De peccatis,* c. i, a. 6, dans Migne, *Cursus theulugiæ,* t. xi, col. 691, 692; *Les conférences d'Angers, Sur les péchés,* 4"conf., q. iv, a. 1. Besançon, 4823, t. 11, p. 260; Marc, *Institut, alphonsianæ, n.* 316. 324, Rome. 1904, t. l. p. 195, 203, et. en général, les auteurs de théologie morale, dans le traité *De peccatis.*

G. Blanc.

COMMODAT. — I. Définition. IL Historique. III. Obligations.

l. Définition. — Le commodat, ou prêt â usage, est un contrat par lequel l'une des parties procure gratuitement à l'autre l'usage d'une chose, à la charge par cette dernière de rendre la chose après en avoir retiré l'usage déterminé par la convention des parties.

De cette définition découlent les conditions requises pour qu'il y ait commodat.

1° Il faut qu'il y ait remise de la chose, autrement, comment l'emprunteur acquerrait-il le droit de s'en servir? Une simple remise matérielle suffit, et il n'est point nécessaire que le préteur soit propriétaire de la chose, puisqu'il n'en transfère à l'emprunteur ni la propriété, ni la possession proprement dite, mais seulement la *simple dèleiHma.* La convention de prêter, sans la remise de la chose, serait obligatoire, mais, par elle-même, elle ne consti' le pas le contrat *réel* de prêt, le commodat, avec les effets qui lui sont propres.

2° La chose doit être remise à l'emprunteur avec la faculté de s'en servir. Il est évident que s la chose était principalement ou uniquement confiée à sa garde, ce ne serait plus un prêt à usage, mais un dépôt.

3° Il faut que l'emprunteur soit tenu de rendre l'objet même qu'il reçoit. S'il lui suffisait de rendre un objet pareil, il y aurait prêt de consommation et non prit à usage. Par conséquent les choses qui se consomment par le premier usage ne peuvent pas. en général, taire l'objet d'un commodat; à moins que l'usage auquel on les destine ne comporte pas la consommation. Cela a lieu, par exemple, lorsqu'elles sont prêt es *ad pompam. et ostentationem.* En dehors de cette restriction, tout ce qui est dans le commerce peut être matière d'un prêt à usage. Code civil, a. 1818.

4« Il faut qu'aucun prix ne soit exigé par le prêteur. Le commodat est. en effet, essentiellement gratuit. .Si donc, en vous remettant une chose pour vous en servir, j'exige de vous une rétribution quelconque, le contrat formé entre nous n'est pas un commodat, mais un louage, ou toute autre convention.

IL Historique. — 1' *Droit grec.* — Le commodat était pratiqué en Grèce sous le nom de χρήσι . Ce qui le distingue du prêt ordinaire (δανε:σ< ό-), c'est que l'emprunteur ne devient pas propriétaire de la chose prêtée; il a seulement le droit de s'en servir; c'est aussi que ce contrat est essentiellement gratuit, tandis que, dans le prêt ordinaire, le prêteur transfère à l'emprunteur la propriété de la chose et stipule habituellement des intérêts.

2" *Droit romain.* — Tel que nous l'avons décrit plus haut, le commodat dans l'histoire du droit romain remonte â une époque relativement récente. La remise d une chose avec convention de restitution ne fut pas dans le principe suffisante pour faire naître une obligation â la charge de *l'accipiens.* Toutefois, si celui-ci venait â manquer à ses engagements, on considérait qu'il avait commis un délit et on donnait contre lui une action *ex delicto,* remplacée plus tard par une aclioi *in factum.*

Un autre procédé postérieur en date à celui qui vient d'être indiqué consistait à transmettre la chose par un mode solennel, *mancipatio* ou *in jure cessio,* auquel on adjoignait un *pactum fiducia;* par lequel l'acquéreur s'engageait, sous sa foi, à retransférer à l'époque convenue la propriété de la chose au *tradens.* Ce pacte, sanctionné sans doute dans le principe par l'action ‹-.r *delicto,* ne tarda pas à devenir un acte juridique, donnant naissance à une action propre, *l'aclio fiducies.* La nécessité de recourir à un mode solennel pouvait être un obstacle à la convention, lorsqu'une des parties était un *peregrin.* On admit alors que la convention de restitution accompagnée de la remise de la chose, *res,* suffirait pour donner naissance au contrat. Telle est, suivant l'opinion généralement admise, l'origine des contrats *re.*

3° *Droit français.* — Sous la dénomination générale de prêt à usage, le code civil comprend non seulement le prêt a usage proprement dit, le commodat du droit romain, mais encore une autre convention qui avait reçu dans cette législation le nom particulier de précaire, *precarium.* Le précaire était une espèce de commodat dans lequel l'emprunteur était tenu de restituer la chose dès qu'il plairait au propriétaire d'en exiger h restitution. Dans le commodat, au contraire, la résiliation ne pouvait être exigée qu après le temps ou l'usage *convenu.*

III. Obligations. — 1» *Obligations de l'emprunteur.* — 1. L'emprunteur doit rendre, à l'époque et aux l :x convenus, la chose qui lui a été prêtée, telle qu .l l'a

reçue avec les fruits et produits que cette chose a pu donner entre ses mains. Code civil, a. 1880.

2. Oblige? de rendre la chose, l'emprunteur doit veiller à sa conservation. Il doit, d'après le code, apporter à l'exécution de cette obligation tous les soins d'un bon père de famille, c'est-à-dire d'un propriétaire soigneux et diligent.

L'emprunteur, en principe, ne répond pas des cas fortuits, mais il faut qu'il s'agisse de ces cas fortuits qu'on ne peut pas prévenir, parce qu'il e»t impossible d'y résister el qu'on appelle pour cette raison des *cas de force majeure.* L'emprunteur répondrait ainsi d'un vol fait sans violence, s'il avait pu éviter ce vol en gardant plus soigneusement la chose. Il répondrait même des cas de force majeure, si la chose n'y avait été exncsée que par sa faute. C'est ainsi, par exemple, que l'emprunteur répondrait de la perte, même fortuite — comme le disent les textes romains et avec eux le code civil — si celle perte n'était arrivée que par suite de l'emploi de la chose à un autre usage que celui pour lequel elle avait été prêtée. On l'avait prêtée pour la maison, par exemple, l'emprunteur l'emporte en voyage et elle tombe entre les mains des brigands. De même, mis en demeure de restituer la chose au temps convenu, l'emprunteur continue de s'en servir. Si la chose vient à périr par cas fortuit, parce qu'elle est restée entre ses mains, il en devra la valeur.

L'emprunteur répondrait encore du dommage de la chose prêtée, s'il avait pu en garantir celte chose, en employant la sienne propre. Code civil, a. 1881, 1882.

Enfin l'emprunteur serait tenu, même des cas fortuits, s'il s'en était expressément chargé au moment du contrat, ou si la chose avait été estimée en la prêtant. On présumerait, dans ce dernier cas, qu'il a été entendu entre les parties qu'à tout événement l'emprunteur aurait à rendre la chose ou sa valeur. Code civil, a. 1883.

Remarquez que, dans ces différents cas. l'obligation de restituer, si la perte de l'objet n'est pas due à une faute théologique, ne s'impose pas avant la sentence du juge. Telle est l'opinion la plus probable des théologiens. Il ne semble pas, en elfet, que le législateur ait voulu accorder plus qu'une action judiciaire en restitution ou en réparation de dommages.

3. L'emprunteur ne doit employer la chose qu'à l'usage pour lequel elle a été prêtée et qui se détermine d'après la nature et la destination de la chose ou la convention des parties. Autrement et s'il a fait tort au préteur, il devra des dommages-intérêts, au moins après la sentence du juge.

2" *Obligations du prêteur* — En principe, le prêt à usage n'oblige que l'emprunteur, qui est tenu immédiatement de conserver et de rendre la chose prêtée. Mais il peut arriver que le prêteur devienne lui-même l'obligé de l'emprunteur, par suite de certains faits ultérieurs et accidentels, ayant néanmoins leur cause dans le contrat. Voilà pourquoi le prêt à usage est rangé parmi les contrats *synallagmatiques imparfaits.* D'autre part, le prêt à usage est aussi un contrat de *bonne foi, en* ce sens qu'il appartient aux juges de déterminer *ex æquo et bono* avec une entière liberté l'étendue des obligations que chaque partie a entendu contracter.

Il résulte de cette nature particulière du prêt à usage que le préteur peut se trouver tenu de plusieurs obligations vis-à-vis de l'emprunteur. Voici les principales :

1. Il y aurait dol de la part du prêteur à exiger la restitution de la chose avant que l'emprunteur ait retiré de cette chose l'usage convenu. Quelques interprètes du droit romain ayant voulu établir une exception à cetle règle pour le cas ou le prêteur lui-même aurait besoin de la chose prêtée, leur théorie a passé dans l'art. 1889 du code civil. Mais cet article exige qu'il s'agisse d'un besoin *survenu depuis le prêt, pressant el imprévu.* Lesjngesont du reste un pouvoir discrétionnaire. Alors même que la chose aurait été prêtée pour être restituée à la première réquisition du prêteur, celui-ci ne pourrait pas la réclamer, sans délai et à contre-temps, de manière à causer un préjudice considérable à l'emprunteur.

2. Le préteur est tenu d'indemniser l'emprunteur du dommage qu'il lui cause par son dol. C'est ainsi qu'il est responsable, comme le décidaient les lois romaines, lorsqu'il a prêté sciemment un tonneau gâté dans lequel le vin du commodataire s'est altéré. Ce préjudice est. en effet, la conséquence directe de son dol. Code civil, a. 1891.

3. Le prêteur doit rembourser à l'emprunteur les dépenses que celui-ci a faites pour la conservation de la chose et sans laquelle cetle chose eût péri. Mais il faut, d'après l'art. 1890 du code civil, que ces dépenses aient été *necessaires* à la conservation de la chose, *extraordinaires,* et tellement *urgentes* que l'emprunteur n'ait pas pu en prévenir le prêteur. Les dépenses, qui sont la condition même de l'usage, restent naturellement à la charge de l'emprunteur.

Pour assurer l'exécution des obligations dont le prêteur pouvait ainsi se trouver tenu envers lui, l'emprunteur avait, en droit romain, lorsqu'il était encore nanti de la chose, le droit de se refuser à restituer cette chose et celui de la retenir par devers lui, en quelque sorte â titre de gage, jusqu'à ce que l'autre partie eût accompli ses obligations, il yaurail eu dol. en elle!. de la part du prêteur, à demander la restitution de la chose avant d'avoir satisfait à ses propres obligations.

Toutefois,ce droit de rétention n'aurait pu être exercé pourdescréancesqui n'auraient pas été connexes, c'est-à-dire qui n'auraient pas eu leur cause dans le commodat. Ces décisions devraient encoreêtre données aujourd'hui. « L'emprunteur, dit à la vérité l'art. 1885 du code civil, ne peut pas retenir la chose par compensation de ce que le prêteur lui doit. » Mais cette formule incomplète et trop générale, dont s'est servi cet article, semble devoir être interprétée en ce sens que l'emprunteur ne peut pas retenir la chose pour des créances qui n'auraient pas leur cause dans le contrat.

Catllemer, *Le contrat de prêt â A thines,* Paris. 1870; *D.ctionnaire des antiquités,* de Daremberg et Saglio, t. 1, p. 1403; Accarias, *Précis de droit romain,* t. n ; Magny, *Cours de droit romain,* t. n ; May, *Eléments de droit romain,* t. n.

C. Antoine.

COMMODIEN. — I. Vie. II. CElivres. III. Appréciation.

I. Vie. — Parmi les anciens, le premier qui ait parlé de Commodien c'est Gennade, *De script, eccl.,* 15, *P. L.,* t. LViti, col. 1068. Mais il ne dit rien de sa vie, de son origine, de ses fonctions, de son rôle; il se contente simplement de caractériser d'un mot l'objet, le but et la forme de son œuvre. Il est ensuite question de cet auteur dans le décret dit de Gélase. qui rangea ses ouvrages parmi les *non recipiendi. P. L.,* t. i.ix, col. 163. Dans la suite on ne retrouve plus son nom que dans Honorius d'Autun, qui dépend lui-même de Gennade. *De script, eccl.,* l. II, c. xv, *P. L.,* t. CLXXit, col. 213.

Le seul nom qu'on connaisse de lui est *Commodianus,* inscrit sous forme d'acrostiche, à la lin de ses *Instructiones,* avec le qualificatif de *mendicus Christi.* Cet acrostiche révélateur de 26 vers doit se lire de b..s en haut dans *VInstructio* qui a pour titre : *Nomen Gazæi,* et, d'après les manuscrits, *Gasei.* Mais qu'entendre par là? Serait-ce pour désigner son lieu d'origine, la ville palestinienne de Gaza? Ne serait-ce pas plutôt uns allusion transparente à sa manière de vivre du fruit des aumônes? Dans ce dernier cas, le mot γάζα, *gazum,* trésor, lui aurait fourni *gazæus,* c'est-à-dire l'obligé du trésor de l'Église, celui qui ne revendique d'autre titre que celui de *mendiant du Christ. Inslr.,* Ltx.x, *P. L.,*

l. v, col. 2C0. Besson, *Commodien, sa place dans la littérature chrélienne,* dans la *Revue de Fribourg,* 1903, p. 261 sq., a signalé le lait que Gazeus est un nom propre dans d'anciennes inscriptions latines. *Corpus inscripl. latin.,* t. v, n. 645, '1587. Conimodien a donc pu changer de nom et prendre *Commodianus* comme surnom pour des raisons particulières que nous ignorons. Harnack, *Die Chronologie,* Leipzig, 1904, t. il, j. 436. Mais M. Monceaux. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* Paris, 1905, t. ni, p. 458-461, rejette toutes ces explications el suppose que le mot *Gasei* est une sorte d'énigme, un mot artificiel composé d'une série d'abréviations.

Le lieu d'origine de Commodien reste incertain. Pour les uns, il aurait été originaire de l'Afrique du Nord, de l'Afrique proconsulate, de Carthage ou de ses environs. On le conjecture, à défaut d'autres indications, de son style et de ses attaches littéraires. Sa langue, en ell'et, est barbare comme celle des populations carthaginoises; elle est remplie de vocables étrangers à la pure latinité, mais d'usage courant chez les puniques latinisés; et certains passages de ses œuvres sont si étroitement apparentés avec des passages parallèles de Terlullien et de saint Cyprien qu'ils semblent n'avoir pu être écrits que par un compatriote de ces deux illustres Africains. Bardenhewer, au contraire, *Geschichle der allkirchlichen Lileratur,* Frihourg-en-Brisgau, 1903, t. n, p. 584, le range parmi les écrivains occidentaux qui ne sont ni romains, ni africains; c'est dire qu'il n'admet pas comme prouvée son origine africaine; car ses prétendus africanismes appartiennent au domaine commun de la littérature chrélienne. Cf. l ejay, *Ancienne philologie chrélienne,* dans la *Revue d'histoire el de littérature religieuses,* Paris, 1904, t. ix, p. 382. Harnack, *Geschichte der allchrisll. [Atteratur, Die Chronologie,* t. il, p. 433 sq., sans se prononcer, incline à désigner Home elle-même comme le lieu où s'est exercée son activité littéraire. Voir J. AL Ilcer. *Zur Frage nach der lleimal des Dichlers Commodianus,* dans *Bômische Quartalschrift,* 1905, t. xix, p. 64-82. M. Monceaux, *loc. cit.,* p. 461. tient pour l'origine africaine de Commodien. La haine contre Rome, le nom de *Commodianus* qui se lit dans des inscriptions africaines, la mention de Cælestis, la grande déesse de Carthage, les nombreuses allusions aux persécutions et aux schismes d'Afrique, à l'épiscopat de Cyprien, la langue, l'emploi de formes particulières aux Africains, la redondance du style, les sources (Terlullien et Cyprien), le tempérament même du poète, son tour d'esprit, lout amène à celle conclusion que Commodien était un Africain, ou, du moins, vécut longtemps en Afrique, et qu'il écrivait pour un public africain.

Les renseignements sur sa propre vie se réduisent à fort peu de chose, et nous les tenons de lui-même. H nous apprend, en effet, qu'il est né de parents païens, qu'il a été élevé dans le paganisme, qu'il s'esl même adonné aux pratiques de la magie et des incantations, choses fréquentes en Afrique, au rapport d'Apulée, *l'ræf.,* vs. 4-6, *P. L.,* t. v, col. 201-202; qu'il a partagé les erreurs païennes, *histr.,* x.xvt, vs.375; xxxm, v. 492, *ibid.,* col. 221, 225. *Errabam ignarus spalians spe captus inani. Carm.,* I, vs. 3; Pitra, *Spicilegium,* Pa- : s. 1852, t. I. p. 21. Mais il est sorti de la *cloaca,* c'est-à-dire de l'idolâtrie, parce qu'il a été converti par la lecture de l'Écriture sainte. *Instr.,* i.xi, vs. 965. *P. L.,* t. v, col. 247. *Abstuli me tandem inde, legendo de '■ye. Prtef.,* vs. 6, ibid., col. 202. M. Monceaux, *loc. cit.,* p. 462, suppose même, avec Bardenhewer, que Commodieu s'était tourné d'abord vers le judaïsme. Il parle sans cesse des juifs et des judaïsanls; il s'acharne contre eux avec une rancune de transfuge. La lecture de la Bible l'amena ou le ramena au christianisme. Il raconte, mais sans en donner les raisons, qu'il avait été soumis à la discipline de la pénitence. On ne sait pour quelle faute. On peut supposer qu'il avait été baptisé dans sa première jeunesse et que, revenu à l'Égliseaprcs s'être égaré dans les temples et les synagogues, il avait dù se soumettre à la pénitence pour obtenir son pardon. Blessé, puis guéri, il a voulu guérir les autres et désabuser ses lecteurs des erreurs auxquelles il a échappé.

0l> *ea perdoctus, ignaros instruo verum. Preef.,* vs. 0.
Et qui ego moneo, idem fui nescius en-ans. Instr., xxxm, vs. 2.
. . .Sensi *ipse ruinam.*
Idcirco commoneo vulneratos cautius ire. Instr., xtix, vs. 9-10.
Et ideo tales hortor ab errore recedant.
Quis melior medicus, nisi passus vulneris ictus. Corm., i, vs. 14-15.

Sa conversion et l'ardeur de son prosélytisme rappellent ainsi celles de saint Justin et de Talien, au IIe siècle De là le titre significatif de ses deux ouvrages: *Instructiones adversus gentium deos pro Christiana disciplina; Carmen apologeticum.*

Est-il permis d'aller plus loin et d'affirmer qu'il a occupé un rang élevé dans la hiérarchie ecclésiastique, qu'il a été évêque? Peut-être; carie manuscrit de Middlehill, bien qu'illisible dans les trente derniers vers, se termine par ces mots :« Ici s'arrête le traité du saint évêque. «Cette note sans doute pourrait n'exprimer que l'opinion du copiste inconnu; mais comme, d'autre part, les conseils que donne l'écrivain aux divers membres de la hiérarchie, le ton d'autorité qu'il prend vis-à-vis de certains évêques, paraissent difficilement être le fait d'un simple laïque, dom Pilra a cru pouvoir conclure que Commodien avait été évêque, d'où le titre significatif qu'il a donné à son second ouvrage : *Commodiani, episcopi africani, carmen apologeticum adversus judœos et gentes. Spicilegium,* I. t.p. 20. Mais Commodien a si peu le ton et l'allure d'un évêque que cette supposition a été jugée invraisemblable par bien des savants. Dans ses poèmes, il ne lait aucune aBusion à ses fonctions épiscopales. Il critique les clercs sans ménagement, et il ne se considère pas comme un des leurs. H déclare qu'il n'est pas « docteur ». et il a toutes les allures d'un laïque. Toutefois M. Monceaux, *loc. cil.,* p. 463464, suppose qu'il était un do ces *seniores laid,* qui en Afrique formaient une sorte de conseil d'administration, chargé d'assister et d'aider l'évêque. Celte particularité expliquerait ses recommandations frequentes de la charité en faveur de la caisse commune. On le prendrait volontiers pour le trésorier de la communauté. et ce serait peut-être l'explication du titre qu'il prend de *mendicus Christi,* mendiant pour les pauvres.

A quelle époque a-t-il vécu? La précision est difficile à faire. D'après Gennade, Commodien a imité Terhillien, Lactance et Papias. Ce ne peut pas être une indication chronologique ; car Papias, le dernier nommé, est antérieur à Terlullien et à Lactance. Cependant Rigault, le premier éditeur des *Instructiones,* et. à sa suite, Dupin et Ceillier, le placent au commencent! nt du iv· siècle, sous Constantin et saint Sylvestre. Or cette opinion est fondée sur une lecture erronée. Le manuscrit des *Instructiones,* découvert par Sirmond, portail : *Intrate stabiles vestra ad pru-sepia tauri. Inst.,* xxxm, vs. 5. Dans la copie qu'il en lit. il mi! : *Intrate stabilis sylvestri ad prtesepia tauri,* de l'a·.eu même de Rigault, qui préféra la lecture suivante : *Intrate stabiles Silvestris ad præsepe pastoris,* oil l'ail-jectif *sylvestris* a été pris pour le nom propre d'un pape. C'est donc une opinion à laquelle il faut renon cer. Dodwel, d'abord, *Dissert, de Commodiani octal··.* Oxford. 1698. puis Cave, *Historia litter.,* Oxlord, 1740. en ont démontré le mal fondé. Et aujourd'hui on place Commodien au ni· siècle, soit avec Ebert, en 249, vers

le temps de l'édit de Dèce, soit peu après la persécution de Dèce et avant la querelle sur la réitération du baptême, avec Pilra, *Spicilegium,* t. l, p. xxt, soit avec Aubé,en 260, sous la persécution de Valérien, soit sous (■allien et avant la persécution d'Aurélien, vers 270, avec l'rcppel et Bardenhewer. Les raisons en paraissent convaincantes, au moins conlre les critiques qui veulent reculer l'époque de Commodien jusqu'au v» siècle. Car, d'une part, on ne trouve pas, dans les œuvres de Commodien, la moindre allusion, soil au célèbre triomphe de Constantin, soit au signe vainqueur de la croix, soit aux faveurs dont jouit alors l'Église; et, d'autre part, plusieurs traits s'appliquent très bien au ni' siècle. Commodien, en effet, date de deux cents ans l'apparition du christianisme, *Instr.,* VI, vs. 2, *ibid.,* col. 205; il écrit dans un moment de répit qu'il qualifie de trompeur, *pax subdola, Inslr.,* i.xvi, vs. 7, 12, *ibid.,* col. 252; il prévoit de futurs combats, *Instr.,* Lin, vs. 10, *ibid.,* col. 241, et engage en conséquence les fidèles à assister les martyrs ou. comme il dit, à *admartyrizare. Inslr.,* LVlll, vs. 19, *ibid.,* col. 215. Les allusions au schisme de Novat. *Inslr.,* xi.u, à la conduite douteuse de certains chrétiens pendant la persécution, *Instr.,* lxi, à la discipline qu'il ne faut pas tempérer par trop de relâchement, aux déserteurs qui ne sont autres que les *thuri/icali* el les *libellatici* du temps de Dèce, etc., sont celles d'un contemporain de saint Cyprien ou d'un écrivain qui écrivait peu d'années après. Harnack, *loc. cil.,* assigne à Commodien la période 260-350, et plus probablement les années qui suivirent immédiatement la perséculion de Dioclétien. 11. Monceaux, *loc. cil.,* p. 452-458, adopte cette date en la précisant davantage. Les œuvres de Commodien ne peuvent être postérieures à l'édit de Milan (313). Les traits, précédemment relevés, conviennent fort bien à a période de paix menaçante (251-256) qui sépare les persecutions de Dèce et de Valérien, mais aussi à la période comprise entre 305 et 311, entre la lin des persécutions de Dioclétien el l'édit de Maxence. D'autre part, Commodien connaissait la plupart des ouvrages de saint Cyprien, et il écrivait certainement après la mort de cet évêque, donc après 258. La tolérance religieuse fait remontera 260 au plus tôt. Il écrivait donc enlre 260 el 313, et plus probablement dans les années 305-311. Enfin, s'il était démontré que Commodien a imité Laclance, dont les *Institutions* ont été composées entre 307 el 311, Commodien aurait écrit en 311-313.

IL CEuvbes. — Il ne nous reste que deux ouvrages de Commodien, ses *Instructiones* et son *Carmen apologeticum.* Le premier, découvert parSirmond dans un codex de Saint-Aubin d'Angers, fut d'abord édité par Bigaull, à Toul, en 1649; le second, découvert à Middlehill, en Angleterre, dans la bibliothèque de Th. Philipps,au milieu d'un manuscrit de provenance italienne, peut-être de l'ancienne bibliothèque de Bobbio, sans nom d'auteur ou de copiste, ot publié par le cardinal Pilra, à Paris, en 1852, dans son *Spicilegium,* t. I, p. 20-49. L'un et l'autre sont *ijuasi versu,* selon l'expression de Gennade.

Les *Instructiones* sont une suite de quatre-vingts poésies, portant chacune un titre. Les lettres de ce litre, l'une après l'autre, commencent chacun des vers du morceau et forment acrostiche; il n'y a d'exception que pour la dernière pièce, dans laquelle les lettres du titre forment un acrostiche, qui doit se lire en sens inverse, du dernier vers au premier. Quant aux *Instructiones* xxxv et lx, les vers se succèdent et commencent chacun par une lettre dans l'ordre alphabétique. De tels procédés relèvent plus de la fantaisie que de la poésie.

Le fond vaut mieux que la forme; cest une série de conseils appropriés aux circonstances de la vie et relatils aux diverses catégories de lecteurs. On y distingue Irois parties : la T", *Instructiones* t-xxxvt. s'adresse aux païens pour leur démontrer la vanité des idoles et les inviter- à embrasser la fui chrétienne; la II·, *Instructiones* xxxvh-xlv, vise les juifs pour leur prouver que la lui n'a été qu'une ligure et les exhortera entrerdans la religion du Christ; elle traite de l'Antéchrist, du jugement et de la résurrection; la III·, *Instructiones* xlvi-lxxx, s'adresse aux catéchumènes, aux pénitents, aux fidèles, aux apostats, aux présomptueux qui affrontent le martyre, aux personnes qui aiment le luxe, aux lecteurs, aux diacres, aux docteurs ou pasteurs, selon les besoins de l'époque.

Le *Carmen apologeticum* est également en vers, mais non en acrostiches. C'est un poème suivi de I960 hexamètres, groupés deux par deux à la façon d'un distique. Le titre a été donné par dom l'itra; il ne répond pas à tout le contenu. Le poème n'est pas une apologie ou une défense du christianisme; c'est un exposé de la doctrine chrétienne, destiné à compléter l'instruction des fidèles et à préparer la conversion des infidèles. Cest un poème didactique, sur le ton de la prédication, avec des digressions satiriques. Il roule sur les mêmes idées que les *Instructiones* et les complète sur bien des points. Commodien emprunte à l'Ecriture de quoi ramener les païens et les juifs comme il a été ramené lui-même. De là le tableau de l'histoire ancienne, i-xin, vs. 1-220, l'énumération des prophéties de l'Ancien Testament relatives au Messie et réalisées dans la personne de Jésus-Christ, xrv-xxvt, vs. 221-576; divers conseils adressés aux païens, xxvn-xxxv, vs. 577-782; et en dernier lieu un tableau de la fin du monde, xxxvi-xi.vu, vs. 783-1021. Voir une analyse détaillée dans Monceaux, *loc. cit.,* p. 469-472.

H. Wailz, *Das pseudo-terlullianische Gediehl adversus Mai cionem,* Darmstadt, 1901, a revendiqué pour Comrnodien le *Carmen adversus Marcionem,* faussement attribué à Tertullien. Sa démonstration n'est pas absolument convaincante. Cf. Funk, *Theol. Quartalschrift,* 1902, t. t.xxxiv, p. 137 sq.

III. Appreciation. — L'œuvre de Commodien a été à la fois celle d'un apologiste et d'un moraliste. *Apologiste,* il s'en prend, comme ses prédécesseurs, aux païens et aux juifs, mais Je ton n'est pas le même. Si, comme nous le croyons, il a écrit soit à l'époque où Gallien ordonna de rendre aux chrétiens les cimetières, les maisons et autres biens confisqués, ou bien à celle ou Aurélien, à propos de Paul de Samosate, prescrivit de restituer la résidence épiscopale d'Antioche à ceux quiélaienlen communion avec les évêques d'Italie, particulièrement avec celui de Rome, Eusèbe, *II. E.,* vit, 13, 30, *P. G.,* t. xx, col. 673, 720, on comprend qu'il li ait pas eu à démontrer l'iniquité de la procédure suivie contre les chrétiens, ni même à plaider le droit du christianisme à l'existence; il s'est contenté d'attaquer, dans le paganisme, ses divinités qu'il appelle des démons et quelques-uns de ses mythes qu'il qualilie d'absurdes et d'immoraux, ou bien d'arracher les juifs à leur entêtement, en leur démontrant, comme saint Justin, l'accomplissement des prophéties dans la personne du Christ. Ce qu'il demande aux juifs et aux païens, c'est de se convertir et d'embrasser le christianisme, la seule religion vraie. Voir Monceaux, *loc. cil.,* p. 474-476.

Moraliste, il se préoccupe avant tout de voir la pratique de la piété et de la vertu chrétiennes régner souverainement dans les rangs du clergé et des fidèles. On sent un homme qui, peut-être, a distribué tous ses biens aux pauvres selon le conseil évangélique, mais qui, certainement, a voulu mener la vie des pauvres. Sur tous les problèmes de son époque, la conduite des catéchumènes, le rôle de la pénitence, la fuite en temps de perséculion. les menées schismatiques, la recherche indiscrete du martyre, le sort de ceux qui sont pluma-

turêment enlevés par la mort, ses sentiments sont les mêmes que ceux de saint Cyprien. Pas de haine, recommande-t-il, le martyre lui-mêine ne servirait de rien sans la charité. Pour être de vrais soldatsdu Christ, il suffit de fuir les plaisirs et les spectacles et de combattre ses propres passions. Que les femmes évitent le luxe et s'appliquent à ne porter que des vêlements simples. Que les riches ne se laissent point paralyser par l'avarice, mais pratiquent généreusement les œuvres de miséricorde. Que surtout les membres du clergé, lecteurs, diacres, prêlres et évêques, remplissent bien leur ministère et donnent l'exemple. Voir Monceaux, *loc. cil.,* p. 477-478.

Sa théologie manque de précision sur la doctrine de la trinitê. Quelques vers de ses poèmes. *Carm. apol.,* v, vs. 91 sq., 277 sq., 363 sq., 617 sq.. ont une couleur rnodaliste et palripassienne assez prononcée. Il semble ne voir dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et surtout dans les deux premiers, que des noms différents donnés à la même personne. Dieu s'est dit Fils, lorsqu'il s'est manifesté, et afin de n'etre pas reconnu. Par suite, au sujet de l'incarnation, Commodien parle d'une façon trop générale des souffrances et de la mort de Dieu. *Jbid.,* vs. 327 sq.. 357, 414, 775 sq. En revanche, Commodien a accueilli quelques-unes des fausses opinions qui couraient de son temps, telles que la chute des anges provoquée par un commerce charnel. *Instr.,* ni. *P. L.,* t. v. col. 203, et le millénarisme de Papias. *Instr., χι,ιιι, ibid., col.* 234. De même, il s'est fait l'écho de quelques fables, telle que celle du lion baptisé des *Acta Pauli et Theclæ. Carm. apol.,* xxix, vs. 621, *Spicilegium,* t. t, p. 38. Enfin, il a inséré dans son tableau de la lin du monde plusieurs traits, empruntés soit à l'ancienne traduction de saint Irénée, qui lui a fourni le nom de l'Antéchrist, *Latinus, Instr.,* xi.t. vs. 13, *P. L.,* t. v, col. 231, soit surtout aux livres sibyllins. *Inslr.,* xi.i-xi.v, *ibid.,* col. 231-236; *Carm. apol.,* xxvti-XLVi, vs 798-1012, *Spicilegium,* t. t, p. 43-48. Sous sa plume, la lin du monde devient un drame. Néron doit sortir de l'enfer. Elie viendra marquer les élus. Au bout de sept ans, Latinus accourra de Babylone à Jérusalem, tuera Néron, se proclamera le Christ, sera reconnu et adoré par les juifs. Alors surgira le vrai Christ avec les juifs perdus au delà de l'Euphrate; il taillera en pièces l'armée de l'Antéchrist et s'emparera de .Jérusalem. Ce sera le début du régne de mille ans, apres quoi le monde s'écroulera et le jugement dernier aura lieu. Certains traits de ce tableau se retrouvent, plus ou moins déformés, dans Victorinus, actance, Tichonius, etc. Cf. Pitra, *loc. cil.,* p. xxm; Monceaux, *loc. cil.,* p. 478-480.

Poète, Commodien accuse une époque de décadence; il connaît peu la prosodie classique; il a recours au rythme, emploie l'accent tonique, qui tient lieu de mesure et de quantité, et rappelle ainsi les poètes primitifs de Home. C'est de la poésie populaire, telle que la comprenait et la goûtait la race mêlée des environs de Carthage ou des provinces. Selon Bède, *rylhmus est verborum modulata compositio, non ratione metrica sed numero syllabarum, ad judicium aurium examinata, ut sunt carmina vulgarium poetarum. Ue metrica,* 24, *P. L.,* t. xc, coi. 173. C'est le *quasi versu,* dont parle Gennade. « Pour donner à ceux qui lisentces ers de hasard l'illusion des vers classiques, il conserve la césure après le second pied et forme le cinquième d une syllabe accentuée suivie de deux qui ne le sont pis. » Bardenhewer, *Patrologie,* édit, franç.. Paris,1898, t. l. p. 356. Sa versification offre, en effet, un sujet difficile. « Il avait l'intention de faire des vers métriques; il recourt à son oreille qui lui suggère une mesure ; nique. Ainsi s'explique le mélange bizarre de prosodie et de rythme tonique qui est le fond de sa versification. Quand le vers parait rythmique, il l'est malgré la volonté de l'auteur. » Lejay, *loc. cit.,* p. 386-387. Commodien n'est pourtant pas un ignorant; car il loue, en passant. Térence, Virgile, Cicéron. Cf. Dombart, *De fontibus Commodiani,* præf., p. m-vil. Sa forme poétique est celle dont l'Eglise usera dans les inscriptions funéraires et ses chants liturgiques. Dom Pitra écrit avec raison : *Malim Commodiani mei versum, horridiore asperum cultu quam calamistris inustum. Placet namque mihi martyris aut martyrum praeconis testimonium nudum, nihil fuco temperatum, nihil quod rhetorum artem aut sophismata philosophorum, nihil quod nugas sapiat Alexandrinorum. Spicilegium,* t. i, p. xxv. Au demeurant, comme l'a fort bien dit Cave, son œuvre poétique est un remarquable monument de la piété antique, où éclate partout l'esprit de la vertu chrétienne et de la discipline, un zèle immense et incomparable, un amour sans bornes pour le Christ, une prédilection marquée pour les pauvres et un cœur vaillant prêt au martyre. M. Monceaux, *loc. cit.,* p. 481-489, a étudié avec une compétence spéciale la langue et la versification de Commodien. Le poète écrit dans la langue populaire, et sa versification est restée une énigme. M. Monceaux n'admet chez Commodien ni la versification rythmique, ni des règles fixes. Le poète ne respecte pas plus les lois du rythme tonique que celles de la prosodie. Ses vers ressemblent vaguement aux hexamètres classiques; ils sont presque tous faux, bien que Commodien ait voulu les faire corrects. Imitation approximative de l'hexamètre classique, césure régulière, hemistiches symétriques, rythme à peu pies normal des deux derniers pieds : tels sont les procédés instinctifs de sa versification élémentaire. Joignez-y l'emploi de l'acrostiche, du distique, le goût du parallélisme et l'usage, tantôt systématique, tantôt capricieux, de la rime. Commodien n'était pas un lettré, mais plutôt un demi-lettré, qui sème des barbarismes et fabrique de mauvais vers, parce qu'il ne sait pas mieux faire.

Commodien n'a pas connu que les auteurs prolànes, poètes ou prosateurs; il a aussi utilisé certains apocryphes. tels que le livre d'Hénoch, les *Acta Pauli et Theclæ,* les Jetés de Pierre perdus; il a puisé dans Papias, les livres sibyllins, Hermas. Harnack, *Theologische Lileralurzeilung,* 1876, p. 51 sq. Zahn a relevé des rapprochements avec les œuvres de saint Théophile. *Geschichte des neuteslamentlichen Kanons,* Erlangen, 1881-1884, t. n, p. 301 sq.; t. ni, p. 259. Dombart en a relevé d'autres avec Minucius Felix. *Commodiani opera,* Vienne, 1887, p. tn, note 5. Il parait se souvenir de Lactance et a peut-être mis à contribution saint Irénée et saint Théophile d'Antioche. Mais c'est surtout avec Tertullien et saint Cyprien qu'il a de nombreux points de contact. Comme eux. il se servait de la même version de ('Écriture et connaissait les livres protocanoniques et deutérocanoniqucs de ('Ancien Testament; mais il ne possède ni la force ni l'originalité du premier, ni la douceur ni l'élégance du second; il reste un écrivain intéressant, mais d'un ordre inférieur.

I. Éditions. — Les *Instructiones* ont été éditées par Riganh, Tout, 1649; 2· édit., 1650; rééditées par Gatland, *IJihuvli.eca veterum Patrum,* t. Ill ; Aligne, *P. L.,* t. v, col. 189-262. Œbler en a fait une édition nouvelle, Leipzig, 1847. Le *Carmen apologeticum* a été découvert et publié par Pitra, *Spicilegium Solesmense,* Paris, 1852-1854. t. I, p. xvi-xxv, 20-49. 537-513; t. iv, p. 222-224. H. Rnnscli en a donné une nouvelle édition dans *Zeitschrift fur die historische Théologie,* 1872. t. xui, p. 163-302. Les deux poèmes ont été édités ensemble par Ludvvig, *Commodiani opera,* Leipzig, 1877-1878; Dombart, *Commodiani opera,* dans le *Corpus script,* de Vienne, 1887, t. xv.

II. Travaux. — Outre les études de Rigault, Dodwel. Cave. Pitra, déjà signalées dans l'article, Freppel, *Commodien. Arnobe, Luctance,* Paris, 1893: Ebert, *Commodiane carmen apologeticum,* dans *Abhandl. der siiehs. Geschichte der Wissenchaft,* Leipzig, 1870. t. v. p. 387-420: Leimbach. Carmen *apologeticum,* program , Sinalcaldc, 1871 ; Kwlbcrlah. *Curaram*

in *Commodiani instructiones specimen,* Halle, 1877 ; Hanssen. *De arte metrica Commodiani,* Strasbourg, 1881 ; Aubé, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du ni' siècle,* Paris, 1885. p. 517-514 : G. Boissier, *Commodien,* dans les *Mélanges Dénier,* Paris. 18s7, p. 37-68; *La fin du paganisme,* Paris, 1801, t. n. p. 81-50; *L'Afrique romaine,* Paris, 1901,p. 302; Bardenhewer, *Commodien.* dans *Kirchentexikon,* Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 701-704; *Palrologie,* édit, franç.. Paris. 1898, t. t, p. 353-359; *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. n. p. 581-593; G. Krüger, *Geschichte der ultchrist. Lilt.,* 2· édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1895. p. 199-201; Hurler, *Λomenclatvr,* 3· édit.. Inspruck, 1903, t. i, col. 86-88: Harnack, *Die Chronologie dm' altchristl. Litteratur,* Leipzig, 1904, t. O, p. 433 sq.; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* Paris. 1905, t. lit. p. 451-489; Smith et Wace, *Dictionary of Christian biography,* Londres. 1877. t. I, p. 610; W. Meyer, *Der Versbau Commodiane,* dans *Abhandl. der bayer. Akademie,* 1885. t. xvn, p. 288-307; Vernier. La *versification populaire en Afrique : Commodien et Verecundus,* dans la *Revue de philologie,* 1891, t. XV, p. 14-33, 117-130: de Gourniont. Le *latin mystique.* Paris, 1892, p. 23-31 ; J. L. Jacobi, *lionimodianus und die allkirchliche Trinitatslehre,* dans *Deutsche Zeitschri/t fur chrisll. Wissenschaft,* 1853, t. iv ; L. Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicànischen Zeil,* Fribourg-en-Brisgau. 1896, p. 555-Γ66; J. Tixeront, *Histoire des dogmes.* I. *La théologie antimicèenne.* Paris, 1905, p. 450-452: U. Chevalier, *Répertoire. Vio-bibliographie,* 2· édit., t. i, col. 999-1000.

G. Bareille.

COMMUNICATION DES IDIOMES. Voir Idiomes (Communication des).

1. COMMUNION DANS LA FOI. —

I. Sous le Nouveau Testament. II. Sous l'Ancien Testament.

I. Sous le Nouveau Testament. — *t. nature.* — Sous le Nouveau Testament, la communion dans la foi, telle qu'elle résulte des délinitions de l'Eglise catholique, est l'accord de tous les fidèles dans l'adhésion positive, intérieure el extérieure,à toutes les vérités définies par le magistère infaillible de l'Eglise, adhésion toujours accompagnée de là volonté formellement exprimée d'avance d'accepter toutes les délinitions ultérieures. — 1° Une adhésion positive est toujours requise. L'absence d'opposition à l'enseignement de l'Eglise proposant la révélation chrétienne ne peut suffire: le simple désir implicite de se soumeltreà la véritable Eglise, des qu'elle sera manifestement connue, n'est point suffisant en dehors du cas d'ignorance invincible de la vérité catholique ou d'absolue impossibilité de s'unir à l'Eglise. En droit, la soumission actuelle au magistère de l'Eglise catholique est rigoureusement indispensable. C'est la volonté formelle de Ji'sus-Christ, Marc., xvi, 16, affirmée par l'universelle tradition catholique el conlirinée par les déclarations infaillibles de l'Eglise catholique, comme nous le démontrerons bientôt. — 2» L'adhésion au magistère de l'Eglise doit être extêrieureet vi-ible, puisque l'Eglise est elle-même, par l'institution «le Jésus-Christ, une société visible, à laquelle on doit etre rattaché par un lien visible. Ce lien doit être tout d'abord celui de la foi, car, dans l'ordre des biens surnaturels où se fait cette communion visible, la foi est le principe d'où tout procède. Aussi l'Eglise a constamment exigé de tousses lideles, même dans les situations les plus critiques, quelque communion dans la profession extérieure de la même foi catholique. *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* η. 1639 sq., Rome, 1893, p. 619 sq. — 3° Pour ne point manquer de sincérité, cetle communion extérieure et visible doit procéder d'une volonté et d'une intelligence entièrement soumises à l'autorité de la révélation chrétienne, proposée par le magistère de l'Eglise. Disposition juridiquement présumée inséparable de la communion extérieure et visible, tant que l'autorité ecclésiastique ne possédé aucune preuve légale de la rébellion. Devant Dieu, la volonté insoumise ne jouit plus de la communion effective dans la foi. Vis-à-vis ue l'autorité ecclésiastique, l'on continue, jusqu'à preuve manifeste de la rébellion, à être présumé fils soumis de l'Église, jouissant encore des avantages extérieurs assurés à la communion ecclésiastique. Ainsi se résout le problème de la communion catholique pour les hérétiques secrets : communion canoniquement présumée persévérante jusqu'à preuve juridique contraire, mais réellement absente dans le cas de révolte intérieure de la volonté·. C'est ce que signifient alternativement les documents ecclésiastiques ou les textes lliéologiques apparemment divergents. Quant à la visibilité· de l'Eglise, elle n'est nullement mise en péril par quelque doute planant sur la communion effective de plusieurs de ses membres, de même qu'elle n'est point atteinte par quelque incertitude régnant autour de la réalité d'un certain nombre de baptêmes individuels. --

L'objet sur lequel doit porter cette foi commune est l'enseignement intégral de l'Eglise infaillible de laquelle on ne peut se séparer même sur un seul point sans nier entièrement son infaillible autorité. S. Thomas, *Sunt, lheol., Il'* llæ, q. v, a. 3. Mais il n'est point requis que l'on connaisse explicitement toutes les vérités enseignées par l'Église, en dehors de ce qu'exige impérieusement l'accomplissement des obligations communes ou particulières auxquelles on est astreint. L'adhésion aux autres vérités est suffisamment contenue dans l'entière soumission à l'autorité de l'Eglise. S. Thomas, *Sum, lheol,,* II' llæ, q. n, a. 6; *Quæst. disp., De veritate,* q. xlv, a. 11. —5°En vertu du magistèreinfaillible de l'Église, cetle communion dans la foi catholique resle toujours substantiellement identique jusqu'à la consommation des siècles. Identique dans la vérité immuable à laquelle on adhère, puisque la révélation chrétienne est définitive jusqu'à la lin des temps et que l'Église, son infaillible gardienne, en conserve toujours le même sens exact. Identique dans son fondement inébranlable, la souveraine véracité de Dieu. Identique dans la règle immédiate de la foi, l'infaillible magistère de l'Église, garanti par Dieu lui-même. Concile du Vatican, sess. III, c. IV. Cependant cetle identité substantielle, tranquillement immuable à l'encontre des hérésies et des erreurs de tous les temps, est susceptible de quelque progrès accidentel dans la marche de l'Église à travers les âges. Souvent progressive dans le nombre de ses adhérents, la communion dans la foi catholique peutaussi se perfectionner en intensité par une perception plus claire et plus universelle de l'objet, de la nature et de l'extension de l'autorité ecclésiastique, particulièrement de celle du chef de l'Église. Ce qui de fait s'est réalisé dans ces derniers temps, surtout depuis le concile du Vatican. Le progrès accidentel peut encore se rencontrer dans l'adhésion formelle à des vérités nouvellement définies par l'Eglise et qui étaient jusque là implicittment crues dans telle vérité révélée qui les contenait équivalemment. C'est ce qu'indique Pie IX dans la bulle *Ineffabilis* définissant le dogme de l'immaculée Conception : *Chrisli enim Ecclesia, sedula depo silorum apud se dogmatum custos et vindex, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando si qua antiquitus informata sunt, et Patrum fides sevit ita limare, expolire studet, ut prisca illa ceeleslis doctrines dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem ac insuo tantum genere crescant ineodem. scilicet dogmale, eodem sensu, eademque sententia.* Identité progressive surtout dans les nombreuses dél · nitions doctrinales du magistère ecclésiastique, qui ont pour but immédiat d'expliquer, de défendre ou de conserver le dépôt intégral de la révélation chrétienne, sui vaut l'exigence de nouvelles attaques ou de besoins nouveaux, tandis qu'aulour de l'Église les autres corn mimions sont irrémédiablement vouées à d'incessantes variations substantielles ou à une rigide immobilité

d'où la vie est à jamais absente. — G» Quand la communion actuelle dans la foi catholique est pratiquement irréalisable, par suite de l'ignorance invincible de la vérité catholique ou de l'impossibilité d'être agrégé à l'Eglise, la communion *in volo* ou le désir même implicite d'appartenir à l'unité catholique suffit. pourvu que l'on possède la foi explicite déclarée par saint Paul indispensable au salut : *Sine fide autem impossibile est placere Deo. Oportet enim accedentem ad Deum credere q ia est et inquirentibus se remunerator sit.* llrb., xi, 6. Conclusion implicitement approuvée par le concile du Vatican, sess. Ill, c. m. Car à la première rédaction : *llæc est illa fides sine qua impossibile est placere Deo et.ad /iliorum ejus consortium pervenire,* le concile substitua la rédaction actuelle plus générale: *Qumiiam vero sine. fuie, impossibile est placere Deo et ad /iliorum ejus consortium pervenire, ideo nemini unquam sine ulla contigit justificatio nec ullus nisi in ea perseveraverit usque in finem vitam teternam assequelur,* de peur que l'on ne se crût autorisé à conclure en laveur de la nécessité absolue de la foi catholique pour le salut, A. Vacant, *Eludes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 'I895, t. n, p. iitî; *Collectio Lacensis,* t. vu, p. 178.

II. NÉCESSITÉ. — 1" *Autorité rie l'Evangile. — Euntes in mundum universum prædicate evangeliutn omni creaturae. Qui crediderit et baplizatus fuerit, salvus erit : quiverononcrediderit condemnabitur.* Marc., χvι, 15 sq. Nous n'avons point à démontrer ici que ces paroles de Jésus et celles de Matth., xxvut, 19. sq., contiennent l'institnlion du magistère infaillible de l'Eglise chargé de garder, de défendre et d'expliquer jusqu'à la lin des temps le dépôt intégral delà révélation clir tienne. De cette vérité incontestable, nous sommes autorisés à déduire les conclusions suivantes : 1. La soumission à cet infaillible magistère doit avoir pour objet toute la révélation chrétienne, prêchée par les apôtres et par leurs successeurs. Aucune exception n'est faite : *Qui crediderit et baplizatus fuerit, salvus ent ; qui vero mm crediderit condemnabitur.* Marc., χvι, 16. La foi devant avoir la même extension que la prédication ellemême s'étend â tout le dépôt de la révélation conliée par Jésus-Christ à son Eglise. Matth., xxvm,20. La soumission doit encore être absolue, parce que l'absolue v rité de renseignement est garantie par le privilège de l'infaillibilité que conferent les paroles : *Ecce ego vobiscum,* d'après tout le contexte. Intégrale et absolue, cette soumission ne doit point s'arrêter au for intime de la conscience. Elle doit être extérieurement manifeste, puisque le commandement formel de Jésus-Christ exige la profession extérieure de la foi, se continuant constamment dans chaque vie individuelle. Matth., x, 32, 33; Luc., IX. 26; xtt, 8, 9. — 2. Une telle soumission est exigée de tous les hommes dans tous les temps jusqu'à la consommation des siècles. Car les termes sont universels et ne comportent aucune exception : *Omnes g nies, ducentes eos,* Matth., xxvill, 19, 20; *Euntes in mimibmi universum, prædicate evangelium omni creaturæ.* Marc., xvt, 15 — 3. D'une telle soumission intégrale, absolue et obligatoirement extérieure, s'imposain nécessairement à Ions, doit évidemment résulter entre tous les fidèles une union ou communion intérieure et extérieure dans l'adhésion obligatoire à la meme doctrine de Jésus, communion perpétuellement identique, puis (lie la doctrine de Jésus-Christ est tou- l mrs fidèlement enseignée par l'Église infaillible. — • Λ près avoir déduit de Matth.. xxvut, 20, et de Marc., xvt, 15. 16, la nécessite de cetle communion dans la foi chrétienne, nous sommes autorisés à en constater une indication assez évidente dans Matth., xvt, 18, ou Pierre et ses successeurs sont annoncés par Jésus-Christ, comme fondement perpétuel de l'Eglise, auquel tousles fideles doivent être constamment unis. Toute autorité dans l'Église résidant premièrement et principalement dans Pierre et ses successeurs, et l'union de tous les membres de l'Eglise avec cetle autorité étant strictement requise, comme l'est l'intime cohésion entre les pierres d'un édifice et son fondement principal, il en résulte manifestement une étroite communion des membres entre eux et avec le chef de l'Église, en tout ce qui est obligatoire. — 5. Bien que la communion de tous dans la même foi chrétienne soit normalement requise d'une manière explicite, son désir même implicite peut suffire à ceux qui sont incapables de la réaliser plus parfaitement. Car ceux-là seuls sont irrémédiablement condamnés qui refusent obstinément d'adhérer à la prédication chrétienne. C'est le sens de Marc., xvt, 16, d'après l'antithèse entre l'adhésion positive : *Qui crediderit,* et le dissentiment non moins positif: *Qui veronon crediderit.*

2° *Enseignement des apôtres. —* La nécessité de l'union ou communion dans la foi chrétienne, prêchée par les apôtres avec l'autorité de Jésus-Christ, résulte de l'affirmation de saint Paul : *Gnus Dominus, una fides, ununi baptisma.* Eph., iv, 5 sq. Cetle foi, il est vrai, n'est que la foi objective ou la doctrine chrétienne. Mais dès lors que sa parfaite unité est strictement obligatoire, l'union ou la communion dans celte unité de foi en est une nécessaire conséquence. C'est ce qu'indiquent aussi les condamnations réitérées contre ceux qui rejettent sciemment et obstinément l'unique foi chrétienne prêchée par lesapôtres. l'it., m, 10 sq.; 1 Tim., 1, 19 sq.; 11 Tirn., lit, 8 sq.; 1 Joa., n, 18; 11 Joa., 7 sq. ; .1tld., 13. Puisque toute rupture avec cette unité de foi est sévèrement réprouvée, la communion ou l'union dans cette foi est,par le tait, strictement imposée.

3" *Témoignage des Pères dans les six premiers siècles. —* Dans la seconde moitié du t0·· siècle, l'auteur de la *Doctrina duodecim apostolorum,* χvι, 5, parlant particulièrement des temps où l'Antéchrist manifestera sa puissance et s'efforcera de séduire les fidèles, affirme la nécessité de la persévérance dans la loi pour échapper à la damnation. *Paires aposlolici,* édit. Funk, Tubingue,1901,1.1, p. 36. Oi, cette foi n'est autre que celle que Dieu nous a enseignée par son fils Jésus, x, 2, p. 22, ce qui, avec l'institution de l'Eglise, ne peut s'entendre que de la foi chrétienne enseignée par l'Église, continuant l'œuvre de Jésus-Christ à travers les âges. Au commencement du il· siècle, saint Ignace d'Antioche (γ 107) exhorte les Ephésiens à s'unir dans la doctrine de Dieu, c'est-à-dire dans la doctrine des évêques répandus dans l'univers ou dans la doctrine de leur évêque et à se garder dans celle unité immaculée, pour rester participants de Dieu lui-méme. *Ad Eph.,* m, tv, *Patres aposlolici,* t. 1,p.216. Celui qui par sa perverse doctrine corrompt celte loi de Dieu, ira au l'eu inextinguible, également celui qui l'écoule. *Ad Eph.,* xvt, p. 227. Celui qui suit cette doctrine ‹ trangère n'a point de participation avec la passion de Jésus-Christ. *Ad Philad.,* Il, iv, . 267. D'où la nécessité de l'universelle communion des fideles dans la doctrine de l'évêque, qui est celle de Jésus-Christ et celle de Dieu. .-l<l *Eph.,* m sq., p. 216. Dans la seconde moitié du n«siecle, saint Irénée (ÿ 202) enseigne la même doctrine en condamnant les hérétiques, qui introduisent des doctrines nouvelles et étrangères et déchirent ainsi l'unité de foi don. jouit l'Église. L'ont. *hær.,* 1. IV, c. xxvi, n. 2, *P. G.,* t. vit, col. 1051. Tous ceux qui sont en dehors de l'Eglise sontendehors de la vérité, 1. IV, c. xx.xni, n. 7, col. 1076. La seule vraie connaissance de la vérité est la doctrine des apôtres que l'Église seule conserve pleinement sans addition ni retranchement, 1. IV,c.xxxm,n. 8,col.1076. Cettedoctrineest toujours fidèlement gardée dans l'Église de Rome avec laquelle toutes les Églises doivent être en communion à cause de sa manifeste suprématie, 1. LU, . m, n. 2, col. 818.

Vers la fin du il' siècle, Tertullien enseigne que l'on doit avoir communion de foi avec les Eglises apostoliques qui ont reçu la doctrine des apôtres, qui l'avaient reçue de Jésus-Christ et Jésus-Christ de Dieu lui-méme. *De prescript.,* c. xxi, *P. L.,* t. n, col. 33, 50. Parmi ces Églises il mentionne particuliérement l'Église de Rome, *unde nobis quoque auctoritas priesto est. Ista quant felix Ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo fuderunt,* coi. 50. D'on Tertullien conclut que les hérétiques qui enseignent ou suivent une doctrine différente ne peuvent être chrétiens, qu'ils sont déshérités et désavoués par les apôtres comme étrangers et comme ennemis à cause de la doctrine différente qu'il leur plaît de proposer ou d'accepter à l'encontre des apôtres, c. xxxvm, col. 51. Au commencement du ni' siècle, Clément d'Alexandrie (-f· 215) taxe d'infidélité ceux qui se révoltent contre l'enseignement de l'Eglise, en adhérant aux opinions humaines des hérésies. *Strom.,* l. VU, c. xvi, *P. G.,* t. ix, col. 131. Origéne (f 254·), commentant Matlh., xxiv, 23 sq., et parlant de ceux qui se réclament illégitimement de Jésus-Christ et des saintes Ecritures, affirme que nous ne devons point les croire, ni nous écarter de la doctrine de l'Église, ni avoir une autre foi que celle de l'Eglise, *nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem Eeclesiæ Dei tradiderunt nobis, hi Maith, comment.series,* η. 46, *P. G.,* t. XlII, col. 16117. Vers le milieu du ni' siècle, saint Cyprien (f 258) dénomme hérétiques et adversaires de Jésus-Christ tous ceux qui ne sont pas entièrement avec lui. qui ne recueillent pas avec lui et mettent la dispersion dans son troupeau. *Epist.,* lxxvi, *ad Magnum,* c. i, *P. L.,* t. m, col. 1138. En défendant contre les novations l'unité de l'Eglise d'après Cant., vt, 9, unité basée sur la primauté de Pierre suivant Matlh., xvi, 18 sq., et Joa., xxi, 15, Cyprien affirme la nécessité d'une entière soumission à l'autorité de l'Eglise ou à l'autorité du pontife romain; soumission qui doit s'appliquer aussi à tout ce qui concerne la foi : *Hanc Ecclesia unitatem qui non tenet, tenere se /idem credit·? Qui Eeclesiæ renititur el resistit, qui cathedram Petri super quem fundata est Ecclesia deserit, in Ecclesia sc esse confidit? Quando el beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat,* Eph., iv, 4-6. *De unitate Eeclesiæ,* iv, *P. L.,* t. iv, Col. 5C0 sq. *Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii /idem, vitam non tenet et salutem,* coi. 501. *Deus unus est, et Christus unus, el una Ecclesia ejus, et fides ima, el plebs una in solidam corporis unitatem,* coi. 517.

Au IVe siècle, l'enseignement des Pères sur la nécessité de la communion se résume en ces affirmations : est hérétique quiconque rejette la foi catholique sur n'importe quel point de doctrine enseigné par l'Eglise; l hérétique séparé de Dieu, de Jésus-Christ et de son Église est en dehors du salut; la foi intégrale nécessaire pour le salut n'est possédée que dans l'Eglise catholique. S. Athanase, *Orat.,* il, *cont. arianos,* n. 43, *P. G., t.* xxvi, col. 238; S. Épiphane, *Adv. hær.,* l. Il, hær. Lix, n. 12, *P. G.,* t. xi.i, col. 1036 sq.; *Expositio fidei,* v sq., *P. G.,* t. xi.ii, col. 782 sq. ; *Anacephalæosis, ibid.,* col. 885; S. Ambroise, *Expositio sancti Euangelii secundum Lucam,* I. VII, n. 95, *P. L.,* t. xv, coi. 1723; S. liilaire, *Comment, in Mallh.,* c. xm, η. I, *P. L.,* t. ix, coi. 993; S. Pacien, *Epislolæ tres ad Sympronianuni novationum, P. L.,* t. xm, coi. 1051 sq.; Didyme d'Alexandrie, *Enarratio in I Epist. S. Joannis,* n. 19, *P. G.,* t. xxxix, coi. 1783 sq.; *In Epist. S. Judee,* 11, coi. '1816; S. Jérôme, *Epist.,* xv, *ad Damasuni papam,* n. 2, *P. L.,* t. xxii, coi. 355 sq.; S. Nicetas (j- 414), *Explanatio symboli habita ad competentes,* n. 10, *P. L.,* t. lu, coi. 871.

Parmi les Pères du ιν· siècle, saint Optat de Milève (t 385) mérite une mention particulière. Bien que son but principal soit de prouver contre les donatisles la nécessité de la communion dans la soumission à la même autorité, spécialement à celle du pontile romain successeur de Pierre, Optat affirme aussi expressément la nécessité de la communion dans la même loi, enseignée par Jésus-Christ et par son Église. *De schismate donatislarum,* l. 1, c. x; l. II, c. I, *P. L.,* t. xt, col. 899 sq., 912 sq.

D'ailleurs, cet enseignement unanime des Pères des quatre premiers siècles dirige dès celle époque la constante et universelle pratique de l'Église. Comme l'observe Léon XIII, encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896, l'Eglise, vigilante gardienne de l'intégrité de la foi. a toujours regardé comme des rebelles déclarés et chassé loin d'elle tous ceux qui ne pensaient pas comme elle sur un point quelconque de sa doctrine ainsi que le démontre l'histoire des hérésies de ces premiers siècles.

Au v' siècle, saint Augustin insiste surtout sur le crime que commettent les hérétiques en faussant l'enseignement divin, sur leur séparation absolue de l'unité de l'Eglise et l'impossibilité où ils se trouvent d'utiliser véritablement les moyens de salut, conséquemment d'obtenir le salut. *De baptismo contra donalistas,* l. IV, c. xviii, *P. L.,* t. xi.iit, col. 170; *Serm.,* lxxi, c. xvn, *P. L.,* I. xxxvm, col. 460 sq.; cxlvi, c. II, col. 796 sq. ; ccxv, n. 8 sq., col. 1076; *De fideel symbolo,* c. x, *P. L.,* t. xi., col. 193; *Enchiridion,* c. lxx, col. 262 sq.; *Enarratio in Ps.,* xcviii, 9; exxv, 1; cxxxi. 13, *P. L.,* t. xxxvi, col. 478, 929; t. xx.xvn, col. 1270.

La même doctrine se rencontre chez saint Léon le Grand. *Epist.,* ci.xi, *P. L.,* t. liv, col. 1142 sq.; saint Eulgence de'Ruspe (·{▮533), *De fide seu de regula veræ fidei,* c. m, n. 41 sq., *P. L.,* t. lxv, col. 692; c. xxxvi sq., col. 703 sq.; *De remissione peccatorum,!.* I, c. xvm .-q., col. 542 sq.; saint Grégoire le Grand, *Moral.,* I. XXXV, c. vm, n. 12 sq., *P. L.,* t. i.xxvi, col. 756 sq.; *Expositio in psalmos pœnitentiales,* Ps. ci, n. 31. *P. L.*. t. l.xxix, col. 623. D'ailleurs, à partir du v· siècle, il est facile de suivre dans l'histoire de toutes les hérésies, et particulièrement dans l'histoire des conciles, l'invariable pratique de l'Eglise considérant, au nom du droit divin, comme rebelles et comme expulsés de son sein tous ceux qui rejettent quelque point de doctrine enseigné par elle en vertu de l'autorité qu'elle a reçue de Jésus-Christ.

4“ *Définitions de l'Église.* — C'est sur ces bases scripturaires et patristiques que s'appuient les déclarations de l'Eglise réprouvant surtout depuis le XVe siècle les nombreuses erreurs opposées au dogme catholique sur la communion dans la foi. Nous ne ferons que rappeler ici les documents principaux.

1. *Condamnation formelle des erreurs opposées. — a) Insuffisance de la communion purement invisible.* — Cette insuffisance résulte de la condamnation du système de l'Église invisible composée des seuls prédestinés, a. I, 6, 31 de Jean Hus condamnés par le concde de Constance approuvé par Martin V, Denzinger, *Enchiridion,* n. 522, 527, 542; et de la condamnation de l'Eglise invisible composée des seuls justes, propositions 72», 73' de Quesnel, réprouvées par Clément XL le 8 septembre 1713, Denzinger. n. 1287 sq., et proposition 15" du conciliabule de Pistoie, condamnée par ;i bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, 28 août 1794. Denzingt r. n. 1378. D'ailleurs, la visibilité de l'Eglise, explicitemt ni enseignée par tous les documents ecclésiastiques c traitent de l'autorité visible divinement instituée dans l'Église, exige une communion visible. — *b)Conda>. lion des systèmes atténuant ou même niant l'oblig i- tiun de la foi catholique telle qu'elle est enseignée ;ι · l'Eglise.* — *a.* Condamnation des propositions 15-18 ‹l . Syllabus, affirmant le principe du libre examen et l'indifférentisme absolu ou relatif en matière de religi positive. — *b.* Insuffisance du simple cilenceobséquie

en face île l'enseignement formel du saint-siège. Const. *Vuieam Domini* de Clément XIII, 16 juillet 1705, Denzinger, n. 1317. — c. Réprobation des systèmes qui diminuent la soumission doctrinale due au saint-siège, particulièrement le gallicanisme souvent condamné dans les quatre articles de la déclaration de 1682, Denzinger, n. 1189 sq., et le fébronianisme spécialement condamné par le bref de Pie VI *Super soliditate,* du 28 novembre 1786. Denzinger, n. 1363 sq. D'ailleurs, le concile du Vatican, sess. IV, enseigne formellement en cette matière la doctrine strictement obligatoire pour les catholiques. — *d.* Réprobation des systèmes qui affirment l indépendance absolue de toute science vis-à-vis de la révélation divine. Bref de Pie IX à l'archevêque de Munich, 2I décembre 1863. Denzinger, n. 1533 sq.; propositions 10'·, 11e. 11· du Syllabus; encyclique *Ælemi Patris* de Léon XIII du 4 août 1879. — c) Condamnat un du système anglican de la *via media* ainsi que de tout projet d'intercommunion avec les anglicans qui le soutiennent. *Lettres encycliques dit Saint-Office aux éi quas d'Angleterre,* le 16 septembre 1864, *Collectanea 5. C. de Propaganda fide,* η. 1677, Rome, 1893, p. 610 sq. ; *Lettre du secrétaire du Saint-Office à quelques puséistes anglais,* 8 novembre 1865, *op. cit.,* p. 612 sq. — </) Condamnation de tout projet d'intercommunion avec l ·- dissidents, en dehors de l'unité catholique intégrale. Encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII,du29 juin 1896.

2. *Enseignement positif de l'Eglise sur Insoumission doctrinale absolument requise pour la communion dans la foi catholique.* — Cet enseignement se déduit : cément des sessions III et IV du concile du Vatican et des encycliques <le Léon XIII, particulièrement des encycliques *Immortale Dei,* du 1er novembre 1885, *Sal i. utiæ christianæ,* du 10 janvier 1890, et *Satis cognitum,* du 29 juin 1896.

lit. RÉPONSE AUX OBJECTIONS PRINCIPALES. — 1" objeelion. — La communion dans la foi, telle qu'elle existe dans l'Église catholique, est purement extérieure et disciplinaire. Elle n'atteint point nécessairement la conscience intime de chaque individu. Souvent même elle n'est qu'un silence obséquieux ou l'absence d'opposition extérieure, pendant que la conscience intime adhère à des erreurs formelles ou entretient positivement des doutes inconciliables avec la foi catholique. — *R ponse.*— 1° Il n'y a aucune obligation d'admettre l'opinion théologique considérant comme suffisante chez les hérétiques sgerets une communion purement extérieure. Même dans celte hypothèse applicable seulement à un tr· s petit nombre decas exceptionnels, il resterait toujours vrai que normalement la communion dans la foi catholique est intérieurement telle qu'elle se manifeste extérieurement. — 2» Le silence obséquieux vis-à-vis «Tune définition formelle n'est jamais en soi un accomp'.-sentent suffisant du devoir catholique. C'est ce que d lare formellement laconstitution apostolique *Vineam D mini* de Clément XI, du 16 juillet 1705, réprouvant le silence obséquieux des jansénistes relativement à un Lut dogmatique. Denzinger, n. 1317. — 3° Les doutes formels intérieurement entretenus avec advertance et ·.; ini.'ilreté sont toujours un péché d'hérésie secrète, entraînant la perte réelle de toute communion sincère dans la foi catholique; il ne reste plus qu'un lien purem-nt apparent dont on discute théologiquement la suffisence même exceptionnelle à constituer un réel droit de -, Ims l'Eglise. Quant aux doutes, dont on ne connaît point l'opposition irréductible avec la foi catholique, ils peuvent, faute d'advertance et de volonté formelle, ne porter aucune atteinte à la foi suffisante en l'autorité de l'Église. La communion dans la foi catholique n'est alors aucunement compromise. En fait, dans quelle catégorie rentrent la plupart des doutes qui se rencontrent pratiquement, surtout chez les fidèles peu instruits, nous n'avons point à l'examiner ici.

2eobjection. — L'histoire de l'Eglise catholique atteste que l'unité dans la communion de foi catholique peut se concilier avec des divergences dogmatiques considérables, même avec des erreurs positives patiemment tolérées par l'autorité ecclésiastique. — *Béponse.* — I" La communion de foi catholique, rigoureusement requise en tout ce qui est à telle époque défini par l'Eglise n'empêche point des controverses ni même des erreurs positives sur des points présentement non définis ou insuffisamment élucidés. — 2° En fait, l'Eglise n'a jamais toléré positivement une erreur dogmatique présentement connue comme telle; et elle n'a jamais permis de concilier avec la foi catholique une adhésion positive à de telles erreurs. Les faits allégués n'ont point la portée qu'on leur attribue. Ils témoignent simplement de la non-intervention positive de l'Église en l'absence d'évidence théologique suffisante, en l'absence aussi de tout péril pour la foi ou de tout dommage spirituel pour les fidèles. — 3» On ne peut reprocher à l'Eglise de n'avoir point réprimé ces controverses avant que la vérité fut parfaitement élucidée, de même qu'on ne peut lui reprocher de n'avoir fait cette élucidation que progressivement, à mesure que la connexion des déductions théologiques avec les vérités révélées se manifestait directement. Il n'en résulte d'ailleurs pour les fidèles aucun grave dommage, les vérités actuellement délinies suffisant toujours aux besoins du moment. Il n'y eut qu'une absence de perfection doctrinale momenlanément irréalisable.

S· *objection.* — L'unité dans la communion de foi catholique repose présentement sur une base qui n'a point toujours été unanimement acceptée dans l'Eglise catholique. L'infaillible magistère du pontife romain, base actuelle de l'unité catholique, loin d'avoir été toujours admis dans l'Eglise. a même été énergiquement nié pendant plusieurs siècles par une importante fraction de l'Église catholique. — *Béponse.* — 1° L'infaillible magistère du pontife romain a toujours été réellement admis dans toute l'Eglise comme règle pratique de la croyance des lidèles, particulièrement dans la condamnation des diverses erreurs au cours des siècles; et cette autorité doctrinale du pontife romain a été ainsi admise même quand elle s'exerçait toute seule et en dehors de toute ratification concomitante ou subséquente. Cette soumission de tait aux jugements dogmatiques du pontife romain s'est même rencontrée d'une manière constante chez les anciens gallicans. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi,* 2· édit., Rome, 1963, p. 169. — 2" Quant â l'affirmation doctrinale de ce magistère infaillible, elle a toujours été équivalemment exprimée dans la croyance très explicite à la plénitude de toute autorité dans la personne du successeur de Pierre. Aussi bien les négations gallicanes, d'ailleurs restreintes à un pays et à une période de quelques siècles seulement, portaient plutôt sur le mode et les conditions d'exercice du magistère pontilical que sur son existence même. Billot, *loc. cit.*

4' objection. — La communion dans la foi catholique, aux diverses époques de l'histoire ecclésiastique, manque de cette identité substantielle que nous lui avons attribuée. Ainsi, à notre époque, des catholiques autrefois réputés loyalement soumis à l'Eglise se trouveraient formellement exclus de la communion catholique par les plus récentes définitions. — *Béponse.* — 1° L'identité substantielle de la communion dans la foi catholique résulte suffisamment de l'identité formelle de foi absolue dans l'infaillible magistère de l'Eglise; de même qu'actuellement des divergences d'interprétation sur certains points non définis n'empêchent point une suffisante communion dans la foi, dès lors que l'on est fermement décidé à suivre l'autorité de l'Eglise. S. Thomas, *Sum. theol.,* II» II®, q. v, a. 3. — 2° Le progrès accidentel de l'Église dans l'explication et la proposition des vérités

révélées est une nécessaire conséquence de son incessante vitalité aussi bien que de sa parfaite adaptabilité aux besoins particuliers de tous les temps. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" H", q. i, a. 7; a. 10, ad 1ura.

5« *objection.* — Celte doctrine de la communion dans la foi catholique damne irrémissiblement la majeure partie de l'humanité qui reste exclue de l'Église et conséquemment du salut. — *Réponse.* —1° La communion dans la foi. strictement nécessaire pour être membre actuel de l'Eglise catholique, n'est point toujours indispensablement nécessaire pour le salut, puisque l'on peut, dans le cas d'ignorance invincible ou d'impossibilité physique, obtenir le salut avec le simple désir explicile ou même implicite d'appartenir à la véritable Église de Dieu. Quand et à quelles conditions le désir même implicite d'appartenir à la communion de l'Église catholique peut-il suffire pour le salut, nous n'avons pointa l'exposer ici. — 2» Combien sont, de fait, ainsi sauvés en dehors de la communion visible de l'Eglise catholique, nul jugement humain ne peut essayer de le déterminer même approximativement : *Tenendum quippe ex fide est extra aposlolieam romanam Ecclesiam salvum neminem fieri posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum ; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verre religionis ignorantia laborent, si ea sil invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget ut hu/usmodi ignoranliæ designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam mullarum rationem et varietatem* › Pie IX, *Allocution consistoriale du l) décembre ISÔ4,* Denzinger, n. 1504.

(js objection. — La doctrine catholique sur la stricte obligation de la communion dans la foi est, à toutes les époques et particuliérement à la nôtre, souverainement antisociale par les irrémédiables divisions et par les mesures d'inquisition auxquelles elle donne lieu. De fait, dans le cours des âges, elle a sous ces deux rapports déchaîné des maux considérables sur la société. —*Réponse.* — l» Dans une société catholique normalement constituée, celte doctrine sur la nécessité de la communion dans la foi, loin d'être une cause de divisions ou de luttes fratricides, est, au contraire, un principe d'union stable et féconde et un puissant préservatif contre les maux sociaux que l'effort de l'homme peut Conjurer ou diminuer. C'est ce que démontre invinciblement l'histoire des sociétés autrefois régies par cette unité de communion : *Eoque modo composita civitas fructus tulit omni opinione majores quorum viget memoria el vigebit innumerabilibus rerum gestarum consignata monumentisquæ nulla adversariorum arte corrumpi aut obscurari possunt.* Léon XIII, encyclique *Immortale Ilei* du ler novembre 1885. — 2« Dans une société privée de l'unité religieuse, la doctrine catholique sur la nécessité de la communion dans la foi ne s'oppose aucunement à ce qu'une certaine tolérance civile soit donnée, même par des gouvernants catholiques, dans la stricte mesure où elle est jugée nécessaire ou gravement utile pour préserver la société d'un mal social plus grave. C'est l'enseignement formel de Léon XIII dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888. — 3» En fait, les actes d'excessive intolérance reprochés à l'Église catholique sont-ils réellement prouvés, c'est une question historique qui doit être résolue avec la plus impartiale critique, critique équitable et prudente qui tienne également compte de l'esprit et des coutumes de l'époque et du pays. Ces faits, fussent-ils historiquement constatés, ne pourraient êlre mis à la charge du dogme catholique. Ils resteraient entièrement imputables à des fautes personnelles dont on ne se préserve point toujours,même dans les meilleures causes.

IL Sous l'Ancien Testament. — 1° Si l'on considère l'Église de l'Ancien Testament on société des fidèles juifs ou nonjuifs.au sens indiqué par saint Augustin, Se,·»;., cccxli, n. 11. *P. L.,* t. xxxix, col. 1499 sq., et par saint Thomas, *Sum. theol.,* Ill*, q. VIII, a. 4, ad 2"™, l'on doit dire qu'en cette Église la communion de foi consistait dans l'adhésion formelle a l'existence de Dieu rémunérateur surnaturel et dans la croyance au moins implicite à la future libération de l'humanité par le Christ rédempteur. Car c'est une vérité très certaine que les fidèles de tous les temps sont strictement tenus à la foi explicite en Dieu rémunérateur surnaturel d'après lleb., xi, 6, et le consentement unanime des théologiens confirmé par Innocent XI condamnant le 2 mars 1079 cette proposition 22« : *Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.* Denzinger, η. 1039. L'on doit également tenir pour certain qu'une foi, au moins implicite, au libérateur ou â la libération future fut toujours strictement nécessaire à l'humanité déchue pendant toute la période antérieure à l'avènement du Christ. S. Augustin, *Enchiridion,* c. cxvill, *P. L.,* t. XL, col. 287; *Cont. Faustum manichæum,* I. XIX, c. xtv, *P. L.,* t. xi.ii, col. 356; *Epist.,* en, n. 12, *P. L.,* t. XXXlll. col. 374; ci.vii, n. 14. col. 680; Pierre Lombard, *Sent.,* I. III, dist. XXV, η. l, *P. L.,* t. exen, col. 809; S. Thoma®, *Sum. theol.,* Il* 11", q. n, a. l ; S. Bonaventure, *In lll Sent.,* dist. XXV, a. I, q. n, Quaracchi, 1887, t. ni, p. 510; Duns Scot, *In III Sent.,* dist. XXV, q. I; Durand, *In III Sent.,* dist. XXV; Thomas de Strasbourg et Denys le chartreux, *In lll Sent.,* dist. XXV; Dominique Solo, *In IV Sent.,* dist. I. q. n, a. 3; Suarez, *De fide,* disp. XII, sect, in, n. 14; Sylvius, *InIDm Hx,q.* Ill, a. 8, concl.3; Salmanticenses, *De fid* , disp. VI, n. 74; Gonet, *De virtutibus theologicis,* disp. VI, a. 4, η. 50. — 2" Cette communion dans la foi devait se manifester par quelque signe extérieur, puisque l'obligation de professer extérieurement sa foi a toujours été indispensablement nécessaire. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11*11", q. txx.xiv, a. 2. Cette profession extérieure, n'étant point alors déterminée par une loi positive très précise, devait se résumer dans l'offrande de quelques sacrifices témoignant de la foi au Christ futur ou au moins de la foi au vrai Dieu, de la providence duquel on attendait implicitement le futur libérateur. S. Thomas, *Sum. theol.,* III·, q. Lxvm, a. l, ad !"■*; 11« 11", q. il, a. 7, ad 3"m. —3° Celte communion dans la foi, en principe substantiellement identique pour les juifs et les fidèles de la gentililé, se manifestait chez les juifs par quelques signes plus particuliers, spécialement déterminés par la loi divine, comme la pratique de la circoncision *in quantum erat qutedam professio fid. Christi,* S. Thomas, *Sum. theol.,* 111«, q. lxx, a, 2, et la pratique des antres sacrements ou des sacrifices de la loi mosaïque, également symboliques de la foi au libérateur futur. Signes plus parfaitement expressifs de la fbi au libérateur universel, mais dont la pratique n'était strictement obligatoire que pour les seuls juifs. l« II", q. xcviii, a. 5. — 4« L'on doit en même temps observer que chez les juifs particulièrement il y eut, même sur les points où la communion de foi était obligatoire, un progrès substantiel dans la révélation divine, successivement manifestée par Dieu à mesure qu'approchait la plénitude des temps. Mais l'adhésion formelle à ces révélations n'était obligatoire pour les individus que dans la mesure où elles leur étaient su!t.-samment proposées comme divines en tenant compte des divers devoirs imposés à ceux qui sont char. d'instruire les autres ou à ceux dont la condition est d'être instruits. S. Thomas, *Sum. theol.,* Il* II", q. a. 7; q. Il, a. 6, 7. — 5° Ainsi l'Ancien et le Nouveau Testament sont reliés par une intime communion de f.i au même Dieu rémunérateur surnaturel et au *méir-* rédempteur unique médiateur de toutes les grâces cou-

duisant an salut surnaturel. Mais avec cette communauté substantielle de la même foi, il y a une profonde différence dans la révélation divine à laquelle on adhere. Sous l'ancienne alliance. Dieu n'avait point manifesté à l'humanité ni sur lui-même ni sur la rédemption tout ce qu'il a voulu dans la plénitude des temps nous révéler entièrement par son divin Fils. Aussi, malgré une certaine identité de foi, nous sommes tenus par des obligations beaucoup plus étroites relativement à l'objet de celte foi et à l autorité chargée d'en garder fidèlement le dépôt intégral.

Outre les documents ecclésiastiques indiqués dans l'article, outre les nombreux ouvrages classiques sur la foi et sur l'Église et les traités apologétiques sur l'Église publiés au xix· siècle, voir l. l. col. 1560 sq., on peut particulièrement consulter : Tertultien. De *prescript., P. !...* t. n, col. 12 sq.: S. Cyprien. De *unitate Ecclesia!, P. L.,* t. tv, col. 485 sq.: S. Pacien. *Epistula tres ad Sympronianum riovatianum, P. L.,* t. xm, col. -1051 sq. ; S. Optat, *Deschismate donatisturum, P. L.,* t.xt. col.885 sq.; S. Augustin dans ses ouvrages polémiques contre les donatisles, particuliérement. *Epistola ad catholicos contra donatistas,* ou *Liber de unitate Ecclesûe, P. L.,* l. x l iit, col. 391 sq.; *Enchiridion ad Laurentium,* c. t.vt sq.; c. t.xv, *P. L.,* t. xt., col. 258 sq. ; S. Vincent do Lérins (j-450). *Commonitorium primum, P. L..* t. L. col. 637 sq. : Pierre Lombard. *Sent.,* l. HI, dist. XXV, et ses commentateurs; S. Thomas. *Sum. theol.,* II'II·, q. t, a. 7. 10: q. n, a. 5 sq. : q. v, a. 3; *Expositio super symbolum apostolorum,* édit, rom.: *Opusc.,* vi, *Opuscula selecta,* Paris, 1881, I. l, p. 422 sq. ; Jean de Tm recremata (f 1468), *Summa de Ecclesia,* Venise, 1561 ; Melchior Cano (f1560). De *locis theologicis,* l. IV, *Opera,* Venise, 1759, p. 88 sq. ; Canisius, *De corruptelis verbi Dei,* l. I. c. ix. Ingolstadt, 1583, t. I, . 83 sq. ; Hellarmin, De *controversiis.* l. Ill, *De Ecclesia militante;* Stapleton (j-1598). *Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiaria,* Anvers, 1596; Grégoire de Valence (f 1603). Auuli/sis *fldei catholicæ.* Ingolstadt. 1585; Gravina *(γ* 1643), *Catholicæ proscriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis hæreticos,* Naples. 1619; Libère de Jésus tÿ1719), *Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum.t.* vin, De *Ecclesia militante, disp.* l, cont. vu sq.. Milan. 1757, t. vin. p. 85 sq.: Gulli (-j-1742), *Vera Ecclesia Christi,* c. vin, n. 18 sq.; c. XVII, Venise. 1750, p. 72 sq., 176 sq. : cardinal Newman, Au *essay on the development of Christian doctrine,* ouvrage composé par Newman immédiatement avant son abjuration, mais revu après sa conversion, . vi, sect, n, 11' édit., Londres, 1900, p. 248 sq. ; Murray, *Tractatus de Ecclesia Christi,* disp. VI, VII, Dublin. I860, t. t, p. 369 sq.; Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi,* part. I. q. 111, 2· édit.. Borne, 1903, p. 151 sq. ; E. Dublanchy, *Extra Ecclesiam nulla salus,* Bar-le-Duc, 1895.

E. Dublanchy.

2. **COMMUNION DES SAINTS.** Ce dogme sera étudié d'abord sous son aspect dogmatique et historique, puis spécialement dans les monuments de l'art chrétien.

I. COMMUNION DES SAINTS, SON ASPECT DOGMATIQUE et HISTORIQUE. — Sur le sens et l'origine de cette formule dogmatique insérée tardivement dans le symbole des apôtres, la critique moderne a soulevé de vives discusions, qui ne sont pas encore closes. Pour procédera l'analyse exacte d'une matière aussi délicate que complexe, nous traiterons séparément : l. La question dogmatique. II. Le problème historique.

1. Question dogmatique. — L'Église catholique entend, par communion des saints, le lien transcendant qui rattache entre eux les fidèles vivants et défunts dans l'unité d'un même corps mystique dont Jésus-Christ est le chef et dans la solidarité d'une même vie.

Cette solidarité spirituelle, qui s'étend, hors de l'Eglise militante, à l'Église triomphante et à l'Eglise souffrante, implique un échange de relations spéciales entre ces trois termes. Par leur entremise auprès de Dieu, les saints du ciel procurent aux fidèles de la terre comme aux âmes du purgatoire tout un ensemble de grâces et de faveurs, de même que les fidèles, par la prière et les bonnes œuvres, s'unissent aux élus dans un culte d'honneur et d'amour qui provoque leurs bienfaits, et aux âmes du purgatoire dans une compassion effective qui apporte des soulagements à leurs peines. Ces points particuliers seront traités à part, voir Intercession Culte et Invocation des saints, Suffrages, et nous n avons à envisager ici que la question générale, l'idée foncière de la communion des saints, cette unité et solidarité de vie surnaturelle qui existe entre tous les membres du Christ, sans entrer dans le détail de ses principales manifestations.

Il faut reconnaître que celte idée grandiose n'a pas toujours rencontré, chez les théologiens du haut moyen âge, la précision qu'elle comporte aujourd'hui et il y a lieu d'etre surpris qu'elle n'ait point été traitée *ex professo,* comme les autres articles de foi, dans les Sommes et commentaires des scolastiques ultérieurs. C'est peut-être ce qui explique l'étrange conception que les théologiens protestants et les rationalistes modernes ont fini par se former d'un dogme qui répond si bien, en chacun deses éléments, aux tendances les plus légitimes et les plus douces de la nature humaine. Les uns ne voient dans cette doclrine qu'un retour aux superstitions païennes, M. Nicolas, *Le symbole des apôtres,* Paris. Î867, p. 249, une sorte de polythéisme très mal déguisé et « comme un triomphe remporté sur la religion de l'esprit par celte religion de deuxième ordre toujours présente dans l'Eglise ». A. Harnack, *Dogmyngeschiehle,* Fribourg-en-Brisgau, §j 4G, p. 216. Les autres, dans celte répercussion des mérites de tous sur chacun, ne veulent reconnaître qu'un système purement mécanique de justification, A. Viguiê, art. Communion *des saints,* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses,* de F. Lichtenberger, Paris, 1878, t. m, p. 286; la transmission par la collectivité de grâces impersonnelles el, dès lors, la suppression pour l'individu de toute responsabilité, la négation des principes mêmes de la moralité. Car « celte union mystique de tous les membres de Christ établit entre eux au point de vue moral une solidarité d'intérêts et de privilèges qui permet aux plus indignes de s'approprier par le canal de l'Eglise les mérites des saints — mélange habile de pélagianisme et de magie, d'incrédulité et de superstition » J. A. Borner, *Histoire de la théologie protestante,* trad. A. Paumier, Paris, 1870, p. '12, 28. Cf. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmalik,* Erlangen et Leipzig, 1895, t. i, p. 243; t. π, p. 207.

Non contente d'interpréter ainsi, à la seule lumière de ses préjugés, la doctrine catholique de la communion des saints, la critique protestante se croit fondée, en outre, à en déterminer les origines, à établir les responsabilités, à fixer des dates, 'fous étrangers au christianisme primitif, les éléments principaux de cette superfétation grossière ne seraient pas antérieurs au v*siècle, époque « où il se lit un revirement complet dans la notion des rapports existant entre les saints, les martyrs glorifiés et les chrétiens vivant sur terre ». A. Viguiê, *Le symbole des apôtres,* Nimes, 1884, p. 38 sq. CL *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. m, p. 286. L'élaboration doctrinale de ces divers éléments fut lente à s'accomplir. Au vi« siècle, le dogme de la communion des saints était encore une nouveauté, « une nouveauté telle que pendant longtemps il fut expliqué dans des sens très différents. » M, Nicolas, *Le symbole des apôtres.* Paris. 1867, p. 223. Harnack attribue au pape Grégoire le Grand, le mérite — si c'en est un — d'avoir codifié ces idées jusqu'alors incertaines, éparses dans le cerveau superstitieux des foules, et de les avoir placées sur les hauteurs de la théologie, consolidant ainsi par la doctrine une pratique mauvaise ». *Dogntengrschichte,* S 56. p. 266. borner recule encore plus loin les dates. Pour lui, une pareille doctrine est essentiellement scolastique. C'est à Duns Scot que revient l'audacieuse tentative de reléguer dans l'ombre Dieu et Jésus-Christ et de substituer à la communion des âmes

avec Dieu, la communion des saints dans le sens catholique romain ». *Op.* cit., p. 28.

Le simple exposé des données scripturaires et traditionnelles, en établissant la notion exacte et l'origine essentiellement chrétienne du dogme catholique de la communion des sainls. suffira pour réduire à leur juste valeur ces affirmations sans fondement.

1" *Données scripturaires.* — L'idée centrale de l'enseignement du Sauveur d'après les Synoptiques, celle du royaume ou régne de Dieu, nous olfre les premiers linéaments de celle vaste et divine conception qui réunit dans une intime communauté de vie et d'action toutes les créatures douées de la grâce sancliliante. Ce royaume spirituel, qui apparaît sur terre avec le Christ son chef et fondateur. Matth.. ni. 2; xii, 28; Marc., i, 5; Luc., xvii, 20, a pour but le groupement harmonique des efforts dans l'œuvre du salut. Matth., xn, 26. L'homme, au cours de son pèlerinage, n'est plus isolé dans son moi : non seulement il fait partie d'une société surnaturelle, divinement organisée, dont la coopération est absolument indispensable au progrès comme à la transmission même de la vie spirituelle, Matth., x, 14, 15, 40; xvm, 17; Marc., xvi, 15; Luc., x, 16; Joa., m, 5, et qui n'est, d'autre part, que la forme extérieure du régne de Dieu dans les âmes, voir Eglise; mais en dehors de cette communauté d'intérêts, il se trouve encore en communion intime d'esprit et de cœur avec tous les membres de cette société, qui est une société d'amour, Matth., xxn, 37-40; Luc., xiv, 12-14, Marc., xu, 33, une famille dont Dieu est le père. Matth., v, 45; vi. 9; Luc., xi, 2; l Joa., i, 3; m, 1, où doit briller et brûler, comme un feu que rien ne peut contenir, Ja perfection même de la charité. Matth., m, 11; v, 48; Luc., xu, 49.

Ce royaume divin ne comprend pas seulement les fidèles de la terre, il s'étend aussi à tous les élus. Matth., xix, 28; Luc., xx, 30; Apoc., xxi, 10-27. Les angeseux-mêmes sont associés à celte confraternité des âmes : la conversion d'un seul pécheur fait au ciel la joie de tous. Luc., xv, 10. Cf. .l. P. Kirsch, *Die Lehre von (ler Gemeinschafl der Heiligen im chrisll. Allerlhuni,* Mayence, 1900, Introduction, p. 1-7; P. Batiffol, *L'enseignement de .lèses,* 2e édit., Paris, s. d. (1905), p. 155-158.

L'individu n'est point absorbé au sein de celte collectivité et ne dépouille point l'effort personnel, comme les théologiens protestants en font le reproche â la doctrine catholique. Cf. J. A. Dorner, *op. cit.,* p. 12. Car le royaume de Dieu doit s'acquérir, au contraire, par la pratique de toutes les vertus. Matth., iv, 17; v, 3-12; vu. 21; xi, 12; Marc., t, 15; vin, 38; xu, 34; Luc., v, 32. Une condition résume toutes les autres, la justice, Ϊιζαιοσύνη, qui renferme en elle seule l'accomplissement de tous les devoirs envers Dieu, envers le prochain el envers soi-même. Matth., v, 6, 20. Cf. B. Bartmann, *bas Uimmelreich und sein KOnig,* Paderborn, 1904, p. 25-27.

La nature et le fondement de celte communion intime des âmes sont établis avec un saisissant relief par la doctrine de saint Paul qui applique aux membres du royaume de Dieu les lois de solidarité et de réversibilité dont relèvent les membres de l'organisme vivant. L'Eglise, prise dans sa généralité, constitue un corps mystique dont Jésus-Christ est la tête et dont les fidèles sont les membres. Bom., xn, 5; I Cor., xn, 12, 27; Eph., l, 22 sq.; Col., i, 18; n, 19; m, 15. Chacun d'eux remplit dans l'organisme sa fonction spéciale, qui conspire au bien de tous. Rom., xu, 4 sq. La souffrance ou le bien-être de l'un a sa répercussion dans le corps tout entier, dont les parlies sont enlre elles rigoureusement solidaires. I Cor., xu, 25-27. Cette unité organique provient de l'Esprit, qui relie entre eux tous les membres par la charité, I Cor., xn, 13; Eph., iv, 3, 4, 16; Col. m, 14, et qui divise les ministères et les fondions. I Cor , xu, 4-11, 28-31. Envisagé dans l'exercice de son activité propre, le principe vital, qui rattaché ainsi dans une mutuelle dépendance les âmes saintes, se manifeste, s'entretient et se développe par une participation commune aux biens spirituels, l Cor., xn, 13; Eph., n. 13-20. par la réciprocilé des bons offices et la communication îles biens individuels, surtout des mérites. Rom., xu, 4-6; l Cor., xu. 25 sq.; Eph., iv, 3, 7-13, 15-17. par un échange incessant de prières ollertes à Dieu, pour le salut et le progrès spirituel de chacun, Rom., i, 9-10; x, 1; xv, 30 32: Phil., l, 3-5; Col., i, 9; iv, 12; H Thés., l, 11 ; lit, 1; pour la prospérité croissante de la communauté. Eph., vι, 17-19; lleb., xm, 18. Cf. Jac., v, 16.

Celte union mystique s'étend au delà de cette vie, jusqu'au ciel ; elle comprend toutes les âmes rachetées de Jésus-Christ, car la charité, qui en constitue le lien, ne meurt point, l Cor., xm, 8, et Jésus, le premier-né entre ses frères, Rom., vin, 29 sq., est le roi céleste de toutes les puissances, Eph., i. 20, le dominateur souverain de tous les mondes. Phil., il, 10. Cf. L. Atzbcrger, *Die christliche Eschatologie in denStadienihrer O//enbarung,* Eribourg-en-Brisgau, 1890. p. 263-269.

2" *Théologie des Pères.* — 1. *Les origines.* — Au début de l'ére postaposlolique, l'organisation des chrétientés qui s'achève, l'institution des offices liturgiques fondée sur la prière en commun, contribuent efficacement â resserrer les liens spirituels qui unissent entre eux les disciples du Christ. D'autre part, la pensée chrétienne, vivement saisie par l'attente de la parousie prochaine, était naturellement amenée à confondre dans la même communauté d'espérances les fidèles encore vivants et les justes morts dans la paix du Seigneur: l'union, un instant brisée, allait se rétablir dans la gloire d'une vie nouvelle, qui marquerait comme l'achèvement du corps mystique de Jésus-Christ. Et n'affirmait-elle point ainsi, dès lors, qu'elle se survivait â elle-même par delà le tombeau? Cf. Kirsch, *op. cit.,* p. 9-11. Aussi quand s'effaça l'idée d'un avènement prochain de Jésus et que la distinction s'établit nettement entre le royaume de Dieu sur la terre el le royaume du ciel, la croyance au lien surnaturel qui rattache l'une à l'autre l'Église du temps et celle de l'éternité n'en demeura ni moins ferme ni moins vive, et la charité ne lit qu'étendre et accentuer ses rapports enlre vivants et défunts.

Assurément, il ne faut pas espérer que l'on arrive à dégager des documents primitifs autre chose que des indications éparses, plus ou moins expressives du fait lui-même, et nullement un système de doctrines, que ne comportait poinl d'ailleurs le caractère des écrits de ce temps, sur la nature et les propriétés de cette communion mystique enlre tous les saints. Cf. L. Atzberger, *Geschichle der chrisllichen Eschatologie innerhalb der vornieânischen Zeil,* Eribourg-en-Brisgau, 1896, p. 1-9, 45-50. Mais le fait dogmatique, s'il n'en est pas la traduction directe, ne se déduit pas moins avec une pleine certitude de ces premiers témoignages.

L'expression la plus lointaine, que l'on découvre dans les écrits des Pères apostoliques, du dogme de la communion des sainls, nous est fournie par les textes où saint Clément de Rome recommande aux fidèles de Corinthe l'union des esprits et des cœurs telle qu'elle doit s'épanouir dans l'Église de Jésus-Christ. La nature des exhortations qu'il adresse, les exemples qu'il invoque, les pratiques qu'il signale supposent enlre les fidèles des liens plus intimes que les liens ordinaires des sociétés et dont la mort ne rompt point les attaches. C'esJ ainsi que l'exemple des héroïnes de l'Ancien Testamen! sert â mettre en relief la dépendance qui existe dans l'économie providentielle enlre les mérites des uns el le salut des autres. Par son dévouement. Eslher trouva grâce de la sorte pour son peuple auprès de Dieu. "O; ἰὺών το ταπεινόν τη ψυχή αυτή ερυσατο τον λάον ὼν χάριν

ἐκινδύνευσεν. *I Cor.*, I.v, 6, Funk,*Patres apostolici,* Tubingue, 1901, p. 168. A ce rejaillissement du mérite des uns sur la masse des fidèles se joint naturellement la solidarité des âmes dans la prière. Les pécheurs eux-mêmes participent à ce commun bienfait, *ibid.*, ι.vι, I, Funk. *loc. cit.*, p. 170, et de ces ardentes supplications peut dépendre le salut de tous les justes. Ημεi δέ... αἰτησόμεΘα ἐκτενή τὴν δέησιν καὶ Ικεσίαν ποιούμενοι ὁπω τον ἀρώμ'ον τον κατηριΘμημένον τών ἐκλεκτών ἐν δλω τώ κόσμοι διαφύλαξη ἀθραυστον ὁ δηαιουργδ τών απάντων. *Ibid.*, ι.ιχ, 2, Funk. p. 174. Cest ainsi que les chrétiens ne constituent qu'un seul corps dont le salut doit s'opérer dans le Christ. *Ibid.*, xxxvni, 1; i.n, 2, Funk, p 146, 166. Des liens particuliers continuent d'ailleurs à unir les saints du ciel à ceux de la terre : les élus sont les modèles glorieux auxquels doivent s'attacher ici-bas les lidèles de toute la ferveur de leurs efforts. "ΕλΘωμεν επὶ τού ἔγγιστα γενομένου ἀΘλητά · λάδωμεν τή γενεά ημών τὰ γενναία υποδείγματα. *Ibid.*, V, 1, Funk, p. 104. Ce culte d'admiration et d'imitation, qui tend à l'union effective, puisqu'il s'applique non seulement à évoquer dans l'esprit du chrétien la pensée des défunts, apôtres ou martyrs ε actuellement dans la gloire », *ibid.*, v, 4, 5, Funk, p. 104, 106, mais encore à reproduire dans l'âme le plus intime et le meilleur de leur vie. ne limite point son objet aux élus de la nouvelle alliance, parmi lesquels figurent en première ligne les apôtres Pierre et Paul, *loc. cil. ;* il s'adresse aussi, sans distinction aucune, aux patriarches, aux âmes saintes de ('Ancien Testament, tels que Noê, Abraham. Lolh, Bahab, etc., *ibid.*, IX, 3, 4; x-xn, Funk, p. 110 sq., et ce n'est pas sans raison, pour resserrer ces liens mystiques de charité, pour accréditer ces pratiques éminemment chrétiennes de solidarité entre tous dans les œuvres el la prière, que saint Clément rappelle avec une insistance particulière ces illustres exemples, dont la vertu ni la gloire n'ont cessé de faire partie du patrimoine commun. Cf. Kirsch, *op. cit.*, p. 10.

Ces rapports de charité mutuelle et transcendante, celle mystérieuse participation de chacun à l'œuvre de tous et de tous à l'œuvre de chacun, Hermas en fournit en quelque sorte une image sensible dans la vision où Ithode. du haut du ciel, apparaît au Pasteur, souriante el consolante, et lui laisse entrevoir la part active qu'elle prend à sa conversion, ἀνελήμφβην ἳνα σου τὰ; αμαρτία ἐλέγξω προ τον κύριον, Vis., I,c. I, n. 4, Funk, p. 416, en même temps qu'elle lui enseigne l'efficacité de la prière pour la sanctification de son âme, de ses proches, de toute l'Eglise. 'Αλλὰ σύ προσεύχου προ τον *'lin* καὶ ἰάσεται τα αμαρτήματα σου καὶ ὁλου τού οἰκου σου καὶ πάντων τών ἁγιων. *Ibid.*, n. 9, Funk, p. 418. La même pensée reparait dans l'allégorie de la tour, emblème de la Jérusalem céleste, lentement édifiée par les auges, Vis., Ill, c. IV, n. I, 2. Funk, p. 440, avec la coopération de tous les justes. Fis., III, c. v, n. 1, 2; Simii., IX. c. xv, Funk, p. 440 sq., 604 sq. Aux patriarches el aux prophètes de l'ancienne Loi se joignent immédiatement les apôtres, comme fondements de l'édifice. Simi/., IX, c. xv, n. 4. Funk, p. 606. Un curieux passage ou les apôtres sont représentés prêchant après leur mort aux prophètes et leur donnant le sceau de Jésus-Christ pour les incorporer ensuite â l'Eglise, met tout au moiqs en relief cette pensée que l'établissement du royaume de Dieu est soumis encore, même après cette vie, à une action personnelle des ouvriers évangéliques. *Simil.*, IX. c. xvi. n. 5 sq.. Funk, p. 608-610.

D'une façon non moins étendue ni moins précise, l'Eglise d'Antioche nous transmet le même témoignage que l'Église romaine. Saint Ignace, à plusieurs reprises, confie les besoins de son âme et la cause de son martyre aux prières de ses fidèles. *Ad Boni.*, ni, 2; iv. 2 ; vm, 3; Ad *Phil.*, v, 1 : vm, 2; Ad *Trail.*, xn, 3, link p. 256, 262, 266, 270, 250. Celle union de prières s'étendait aussi aux diverses Églises. *Ad Eph.*, xxi, 2; *Ad Magn.*, xiv; *Ad Boni.*, ιχ. I, Funk. p. 230.240, 202, et celles-ci en percevaient les heureux effets. *Ad Smyrn.*, xi. 1, 3; *Ad Polyc.*, vn, 1, Funk, p. 284, 292. On priait aussi pour les hérétiques, afin qu'ils se convertissent, *Ad Smyrn.*, iv, 1 ; *Ad Eph.*, x. 2, Funk, p. 278, 222, et pour tous les hommes en général. *Ad Eph.*, x, I, Funk, p. 220. Le saintévéque n'omettait point d'associer à ses souffrances la pensée de ses frères, κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον εγώ καὶ τὰ δεσμά μου ἁ ἠγάπησα , *Ad Polyc.*, n, 3, Funk, p. 290, et sa lettre aux Éphésiens indique assez nettement qu'il s'offrait comme victime pour eux. Iιερίψκμα ὑμών και ἀγνίζομαι νμών'Εφεσίων εκκλησία τή διαιοήτου τοΐ αἰώσιν. *Ad Eph.*, vm. 1, avec les notes concernant ce texte, édit. Lightfoot, *Apostolic. Fathers,* Londres, I885, t. n *a*, p. 50. Ces diverses pratiques reposaient naturellement sur la doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, dont Ignace relève çà et là quelques traits assez précis. C'est ainsi qu'il loue l'étroite union qui rattachait aux apôtres l'Église d'Ephèse dans la force vivante du Christ, οἵ και τοΐ ἀποστόλοι πάντοτε συνήσεσαν ἐν δυνάμει 'Ιησού Χριστού, *Ad Eph.*, XI, 2, Funk, p. 222, et la prière des autres n'a pour lui de valeur que par l'union de tous en Dieu, dans la charité. 'Επιδέομαιγάρ τή ἡνωμένη υμων ἐν Θεώ προσευχή καὶ αγάπη . *Ad Magn.*, xiv, Funk. p. 240. Car il n'y a qu'une prière, comme il n'y a qu'un esprit, une unique espérance dans celte charité et cette joie parfaite qu'est le Christ. Μia προσευχή, μια δέησι , ει νου , μία ελπί ἐν αγάπη ἐν τή χαρα τή ἀμώμω, ὁ ἐστιν 'Ιησού Χριστὸ . *Ad Magn.*, vu, 1. Funk, p. 236. Lui-méme s'attache a l'Evangile comme si le Christ était encore le *presbyterium* de l'Eglise. Iιροσφυγών τω εὐαγγελἰω ὡ σαρκὶ Ιησού και τοΐ ἀποστόλοι ὡ πρεσδυτηρἰω ἐκκλησια . *Ad Philad.,N,* 1, Funk, p. 268. Les prophètes doivent être entourés aussi d'un meme culte d'amour et d'admiration. *Ad Philad.*, v, 2, Funk, p. 268.

Il ne faut pas demander à la théologie de saint Polycarpe, non plus qu'aux écrits des autres Pères apostoliques, l'ampleur ni la variété de ces renseignements. On y retrouve toutefois les deux éléments constitutifs du dogme de la communion des saints : la mise en commun des prières et des bonnes œuvres entre chrétiens de la terre, et l'existence de relations spirituelles entre l'Église du ciel et l'Eglise militante. Aux chrétiens de Philippes, Polycarpe demande instamment de prier pour tous les saints, c'est-à-dire pour tous les fidèles. *Ad Phil.*, xn, 3, Funk, ρ. 312. L'auteur de l'Epilre de Barnabe se recommande lui-même au pieux *memento* de ses frères, qu'il nomme les fils de la charité et auxquels il souhaite toujours plus grande l'union spirituelle avec le Christ. *Epist. Barnabæ*, xxi, 7, Funk. p. 96. Dans la *Doctrine des douze apôtres* se trouve une prière adressée â Dieu pour le salut et la perfection de la communauté chrétienne, x, 5, Funk, p. 24, el le caractère impétratoire des bonnes œuvres est affirmé par ce fait que le jeune est recommandé comme un moyen aussi efficace que la prière pour obtenir la conversion des persécuteurs. Νηστεύετε δὲ ὑπέρτών διωκόντων υμά . *Ibid.*, I, 3, Funk, p. 4. Ce passage est d'autant plus important que le mot νηστεύετε a été intercalé par l'auteur dans le texte même de saint Matthieu, v, 44. qui conseille de prier pour ses ennemis. Il est évident que les fidèles avaient part avant tous les autres aux grâces spécialement attachées à ces œuvres de charité. La même charité, dont les martyrs sont le vrai modèle, d'après saint Polycarpe, *Ad Phil.,i,* I, Funk. p. 296, unit entre eux les saints du ciel et ceux de la terre. Paul et les autres apôtres, tout particuliérement les martyrs qui ont eu avec les fidèles des rapports plus intimes d'amitié ou de vie commune, ne doivent point cesser d'etre présents a la pensée, comme des exemplaires précieux dont il faut s'efforcer de reproduire dans son âme la

beauté. *Ad Phil.,* tx. Funk. p. .306. La conception de l'Eglise comme corps mystique de .Jésus-Christ n'apparait que voilce; mais il est permis de la reconnaître, étant données surtout les allusions qui évoquent si nettement la doctrine de saint Paul, dans cette communion de joie qui rattache dans le Seigneur le saint évêque à l'Eglise de Philippes, συνεχα-.ην ὑμῖν μεγάλο ἐν κυρίω ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστῶ. *Ad Phil.,* l, l, Funk, p. 200, et dans cette conception mystique qui envisage le martyre comme une participation â la passion même du Sauveur. Εἰσι παρὰ ~ώ κυρίω, ω και συνέπαΘον. *Ibid.,* ιχ, 2, Funk, ρ. 306.

La nature même des questions débattues par les apologistes du II[e] siècle excluait tout développement nouveau, concernant le dogme de la communion des saints, et même tout recours direct à celle doctrine. En dehors des idées émises par Athénagore, *Supplicatio pro christianize.* x, édit. Otto, *Corpus apologelarum Christianorum sæculi secundi,* léna, 1857. t. vu. p. 48, et par *ÏÉpitre à Diognète,* vit, 2, édit. Funk. *Patres aposlolici,* t. t, p. 402, sur le rôle des anges dans la conduite du monde et des individus, idées connexes au présent sujet, on ne rencontre guère que dans saint Justin des indications précises sur la coopération commune des chrétiens â l'œuvre individuelle du salut par la prière et les actes méritoires. Les fideles prient spécialement pour les mourants, *Dial, cum Tryph.,c.* cv, édit. Otto, p. 376, et cette prière est faite en conformité avec celle de Jésus en croix : « Mon père, je remets mon âme entre vos mains. » *Ibid.,* p. 378. Un trait nouveau de la doctrine se dégage, celui des avantages spirituels que procure la prière en commun, dont la pratique est plusieurs fois recommandée. Κοινὰ; εὐχὰ ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτοῖν και τοῦ φωτισβέντο και ἄλλων πανταχοῦ πὰντων. *ApoI.,* I, c. ι.χν, édit. Otto, t. ια, p. 176. Cf. *Apol.,* I, c. xv, *ibid.,* p. 48. La prière individuelle est ainsi rehaussée d'une vertu particulière qui tient précisément à celte fusion mystique des aines, et il en est de même pour les œuvres satisfactoires. C'est ainsi que les chrétiens offraient eu commun non seulement des supplications, mais leurs jeûnes pour les catéchumènes au moment du baptême. Ημῶν συνευχομένων καί συννηστευόντων αὐτοῖ . *Apol.,* I, c. ι.χι, édit. Otto, p. 164.

2. *Premiers développements.* — Avec un appoint très appréciable de conclusions nouvelles, l'école alexandrine apporte à ces données premières un groupement encore instable, il est vrai, et qui n'est pas encore la synthèse, mais qui l'annonce et la prépare. Clément d'Alexandrie, en même temps qu'il signale les bienfaits de la prière pour les autres, *Strom.,* VII, c. xn, n. 80, *P. G.,* t. tx, col. 509, met en évidence le caractère satisfactoire du martyre et l'application des mérites de Jésus-Christ et des apôtres aux membres de l'Eglise. Ἐπ'ι μεν των ἄλλων δ·.ὰ τὰ οικεία ἑκαστου ἁμαρτια , ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου κα'ι των αποστόλων διὰ τὰ ημῶν. *Strom.,* IV, c. xn, n. 87, *P. G.,* t. vin, col. 1296. Surtout il s'attache à démontrer quels liens mystiques unissent les chrétiens de la terre à l'Église soutirante et à l'Église triomphante. Au parfait gnostique il recommande la compassion envers les morts, *Strom.,* VII, c. xn, n. 7, 8, *P. G.,* t. tx, col. 508, et il dépeint l'Eglise du ciel comme le modèle de l'Église militante. Εἰκὼν δὲ τὴ ουρανίου ἐκκλησία ἡ επίγειο . *Strom.,* IV, c. VIII, n. C6, *P. G.,* t. vin, col. 1277. Avec lui apparaît pour la première fois la pensée d'une communion effective des deux Eglises dans la prière, même individuelle : quand le gnostique entre en oraison avec les dispositions requises, il n'est pas seul à prier; les anges sont là, qui l'environnent et qui l'assistent. Ὁ δὲ κα'ι μετ' αγγέλων εὐχεται, ὠ αν ἤδη κα'ι ισάγγελο , ουδὲ ἐξω ποτὲ τὴ ἁγια φρουρὰ; γίνεται, καν μόνο εὐχεται, τον των αγίων χορὸν συνιστὰμενον ἐχει. *Strom.,* VI, c. xn, n. 10, *P. G.,* t. tx, col. 5C8.

Toute la théologie mystique d'Origêne relève de cco pensées. Son mérite original n'est pas seulement d'exposer avec plus d'ampleur et de précision les rapports harmonieux qui ramènent à l'unité· de vie et d'action toutes les énergies dans la société des justes, mais surtout d'indiquer le caractère el la portée deces relations et d'en formuler le principe. Origène a eu l'intuition nette de la solidarité chrétienne : il l'a décrite sous toutes ses formes essentielles, faisant valoir ainsi la dépendance étroite qui existe dans l'œuvre du salut entre l'effort de l'individu et la coopération directe de la collectivité. Les fidèles vivants sont solidaires même dans le mal : la faute de l'un rejaillit sur tous; c'est une lâche particulière, mais qui allecte le corps tout entier. *In omnem Ecclesiam videtur delinquere qui suum corpus maculaverit, quia per unum membrum macula in omne corpus diijunditur. In Hb.Jesu Nave,* horni I. v, n.6, *P. G.,* t. xn, coi. 851. Ils participent aux prières et aux jeûnes offerts pour la communauté· et qui sont comme l'encens du tabernacle, c'est-à-dire l'arôme qui parfume toute l'Egliseet monte vers Dieu jour cl nuit comme un signe de propitiation. *Alii sint altare incensi, qnicumque orationibus et jejuniis die ac node vacant in templo Dei, orantes non solum pro semelipsis, sed. el pro universo populo. In Num.,* homil. v. n. 3, *P. G.,l.* x:t, col. 605. C'est dans l'inégale répartition des richesses spirituelles, dans la diversité des mérites et des grâces, qu'il faut chercher la raison de celte assistance mutuelle. *Inlelligamus... in hoc tabernaculo esse quosdam celsiores meritis et gratia superiores. Ibid.* Il faut que chacun travaille non seulement à sa perfection, mais aussi au salut commun : des grâces de choix sont attachées à celte œuvre de zèle. *In quo certum est virtutes inessecælrsles et vires spiritalium gratiarum. In Cant.,* c. m, 7, *P. G.,* t. xm, col. 162. Le martyre est une source spécialement abondante de grâces pour tous les fideles : plus d'un devra au sang des martyrs le salut de son âme. "Ωσπερ τιμίω αἵματι τὼ τοῦ 'Ιησοῦ ηνορὰσίἰ.-,-μεν..., οὑτω τω τιμίω αἵματι των μαρτύρων ἀγορασιἰήσονταί τινε . *Exhort, ad martyr.,* c. L, *P. G.,* t. xi, col. 636. Origène va jusqu'à imputer à l'intervention de Satan la paix dont jouissait alors l'Eglise, car. â defaut des martyrs, n'esl-il pas â craindre que l'on n'arrive plus à mériter le pardon de ses fautes? *El ideo etiam diabolus sciens per passionem martyrii remissionem peccatorum non vult nobis publicas gentilium persecutiones movere. In Num.,* homil. x, n. 2, *P.G.,* t. xil,col. 63,8. Le caractère impétratoire du martyre est mentionné à diverses reprises. *Cont. Cels.,* l. VIII.n. 44, *P. G.,* t. xi, col. 1581; *In Joa.,* lom. vi, n. 36, *P. G.,* t. xiv, col.293 sq. Aussi la passion des marty rs est-elle comme le complément de la passion du Sauveur. *Exhort, ad -martyr.,* c. xxxvi, *P. G.,* t. xi. col. 609.

C'est que Jésus-Christ, dans son œuvre rédemptrice, a voulu s'adjoindre des coopéra leurs, dont la mission n'est point terminée au ciel. Avec lui les apôtres jugeront le monde, parce qu'ils ont bu avec lui son calice, *Exhort, ad martyr.,* c. xxvm, *P. G.,* t. xt, col. 597, et ses disciples demeurent auprès du Pere, par leur intercession, ses coadjuteurs dans la conduite de l'Église. Διὰ των ευχῶν σύνεργού; προ τον πατέρα βούλεται λαόειν του μαΟήτευομένου αὐτῶ, ἵν',.. ει τέλο ἀγάγη των ἐξουσιαζομένων μακὰριον. *De orat.,* c. XXVI, n. 4, *P. G.,* t. xi. col. 501. Tous les saints du ciel interviennent ainsi, avec les anges, en faveur des boni mes pécheurs, prophètes, apôtres, disciples, quiconque est avec le Christ. *In Num.,* homil. xxiv, n. I, *P. G.,* t. xn, col. 757. Cf. *In Matth. comment, series,* n. 29, 30, *P. G.,* t. xm, col. 1639 sq. Entre les deux Églises l'union est des plus intimes. Aux prières de la terre se joignent les prières du ciel. Οὐ μόνο δὲ ὁ ἀρχιερευ τοϊ γνησίω συνεύχετα·., ἀλλα κα'ι ἐν ουράνιο χαίροντε ἀγγελοι..., αἵ τε προκεκοιμημένων ἁγιων ψυκαί. *De oral., c. XI,* n. I. *P. G.,* t. XI,

col. 418. C'est une idée favorite d'Origène que les âtnes saintes des défunts viennent se mêler réellement aux assemblées liturgiques des chrétiens. Οὔκ ἀπογνωστέον οντω καὶ τοὐ ἐξελζ,λυΟότα μακαρίου φΟάνειν τὼ πνεύματι τάχα μάλλον τον οντο ἐν τω σώματι ἐπὶ τα; ἐζκλησία. *De orat.*, c. xxxt, η. 5, *P. G.*, I. xi, col. 553. La vertu du Sauveur est également présente et les chœurs des anges mêlent leur prière aux supplications des fidèles; aussi la prière en commun est-elle particulièrement agréable à Dieu. *Ibid.*, col. 553.

Si les vivants communient si étroitement dans la prière avec les esprits bienheureux, ils ne leur sont pas moins unis dans l'action, car les saints du ciel travaillent et combattent non seulement pour eux, mais avec eux. Οὐ μόνον καὶ αυτοὶ εὐμενεῖ τοι ἄξιοι; γίνονται, ἀλλα καὶ συμποάττουσιτοὶ βουλομένοι τον ἐπὶ πᾶσι θεὸν βεραπεῦειν καὶ εξευμενίζονται καὶ συν εὔχονται και συναξιοῦσιν. *Cont. Cels.*, l. VIII, c. lxiv, *P. G.*, t. xi, col. 1612. C'est un ministère de salut que remplissent les saints à notre égard, au même titre que les anges. *Jn Episl. ail lloni.*, c. n, n. 4, *P. G.*, t. xiv, col. 878. C'est toute l'Église du ciel qui s'empluie ainsi à soutenir et promouvoir l'Eglise de la terre. Origène déclare en outre qu'il a reçu cette doctrine de ses maîtres. *Ego sic arbitror quod omnes illi qui dormierunt ante nos patres, pugnent nobiscum et adjuvent nos orationibus suis. Ita namque etiam quemdam de senioribus magistris audivi dicentem. Γη lib. Jesu Nave,* homil. xvi, n. 5, *P. G.*, t. xn, coi. 909.

Toujours en conformité de vues avec la doctrine de saint Paul, Origène formule nettement le principe de cette union : c'est la charité, plus vive encore au ciel que sur la terre. "Ηνπολλώ μάλλον προσεῖναι τοὶ προκεκοιμημένοι ἄγιοι; προ του; ἐν βίω ἀγωνιζομένου αναγκαίου νοεῖν. *De orat.*, c. xi, η. 2, *P. G.*, t. xi, col. 449. Et telle est la sollicitude des saints pour leurs frères d'ici-bas, que leur joie ne sera sans mélange douloureux que lors du triomphe final et de l'éternelle réunion de tous dans la gloire. *Non enim est illis perfecta lætilia, donec pro erroribus nostris dolent et lugent peccata nostra... Exspectant etiam nos licet morantes, licet desides. In Lev.*, homil. vit, n. 2, *P. G.*, t. xn, coi. 480. Aussi devons-nous considérer l'Eglise du ciel comme notre mère à tous, *mater omnium nostrum. Jn Num.*, homil. xxvi, n. 7, *P. G.*, t. xn, col. 780. Ou plutôt il n'y a qu'une Eglise, qui comprend tous les justes dés l'origine de l'humanité et qui, de la terre, se continue au ciel. *lpsi enim erant ecclesia quam dilexit, ut eam vel numerositate augeret, vel virtutibus excoleret, vel perfectionis charilate de terris transferret ad cxlum. In Cant.*, I. II, c. i, 11,12, *P. G.*, t. xm, coi. 134.

Parmi les justes de la loi ancienne, les prophètes particulièrement, sont nos modèles et nos maîtres, avec lesquels il faut être en communion de pensée et de mérites ici-bas pour participer à leur vie dans le ciel. *In Jer.*, homil. xv, n. l, *P. G.*, t. xtn, col. 428. Anges, prophètes, apôtres, et tous les saints, ne constituent qu'un seul corps, où la même vie circule, où se manifeste et se développe le même concert de sympathies et d'intérêts. *In Num.*, homil. x, n. 2, *P. G.*, t. xn, col. 638; *Jn Cant.*, l. II, c. i, 11-13, *P. G.*, t. xm, col. 134; *In Epist. ad Horn.*, l. VII, n. 6, *P. G.*, t. xtv, col. 118. C'est le même corps qui reçoit la vie mystérieuse de la grâce, le même qui ressuscitera au grand jour à la vie de la gloire, *l'num corpus est quod justificari exspectatur, unum quod resurgere dicitur in judicio. Jn Lev.*, homil. vu, n. 2, *P. G.*, t. xn, coi. 480.

Tous les aspects notables de la doctrine, Origène les a saisis ou entrevus, et s'il n'a pas trouvé la definition dernière qui résume la pensée maîtresse de ces enseignements, il nous a laissé une formule approchante, dont on regrette de n'avoir pas les termes originaux, mais qui, transmise telle quelle par Rufin, n'en confient pas moins l'expression juste, presque adéquate, de la vérité. Nous sommes, dit-il, les compagnons des saints, *sanctorum socios,* et il taut bien qu'il en soit ainsi, puisque nous sommes en société avec la Trinité sainte. *Nec mirum. Si enim aim Paire et Filio dicitur nobis esse societas, quomodo non et cum sanetis, mm solum qui in terra sunt, sed et qui in cœlis? Quia et Christus per sanguinem suum pacificavit cæleslia et terrestria, ut coelestibus terrena sociaret. Jn Lev.*, homil. iv, η. 4, *J'. G.*, t. xn, col. 437. Ainsi dans les rapports personnels de l'homme avec Dieu interviennent pour seconder l'action individuelle et la rendre efficace, non seulement le Christ comme médiateur, mais les élus comme intercesseurs et les fidèles de la terre comme coopérateurs. C'est bien là, retracé avec les expressions mêmes d'Origène, le caractère fondamental du dogme de la communion des saints.

Ces amples développements sont d'autant plus précieux que les théologiens de cette époque sont eux-mêmes plus sobres de renseignements. Saint Hippolyte mentionne simplement, dans les fragments rares qui nous restent de lui, les rapports qui unissent les fidèles aux élus. *Jn Dan.*, il, 30, 37. édil. N. Bonwetsch et H. Achelis, dans *Die Griechischen christlichen Schriflsteller,* Leipzig, 1897, t. i, p. 98, 112. Dans le même commentaire, Hippolyte compare l'Eglise de Dieu à un immense jardin dont les arbres, d'essence diverse, sont les patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, vierges, docteurs, évêques, prêtres et lévites. Leur beauté fai! l'ornement delà maison spirituelle de Dieu, fondée suile Christ, et leur utilité nous revient tout entière, à nous qui en goûtons les fruits. *Ibid.*, 1,17, p. 28. H est juste de voir dans cette allégorie un symbole expressif de la doctrine générale de l'Église sur la solidarité mystique de ses membres.

En quelques traits précis et vigoureux, Terlullien accentue ces mêmes enseignements. H recommande la prière non seulement pour les fidèles qui ne font qu'un avec le Christ, mais aussi pour tous ceux que la grâce divine attend et recherche, *De oral.,c.* m, édit. A. Reifferscheid et G. Wissowa, dans *Corpus script, eccles. lal.*, Vienne, 1890, t. xx, p. 558. Les pécheurs doivent supplier leurs frères d'intervenir auprès db Dieu pour leur cause. *Et caris Del adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suæ injungere. De pænit.*, c. tx, *P. L.*, t. t, col. 1244. Au reste, les chrétiens sont tellement solidaires les uns des autres, que pour eux tout est commun, le mal comme le bien, et que tous doivent compatir au malheur de leurs frères et s'employer à guérir leurs plaies. *Ceterum inter/vôtres atque conservos ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, ...quid tu hos aliud quam te opinaris? Non potest coipus de unius membri vexatione latum agere ; condoleat universum elad remedium conlaboret necesse est. Ibid.*, c. x, coi. 558.

La raison, c'est que l'Église est partout la même, dans celui-ci comme dans celui-là, et l'Église, c'est Jésus-Christ. C'est pourquoi chacun doit traiter son frère, même pécheur, comme un autre lui-même, mieux encore, comme Jésus-Christ en personne, car c'est le Christ que l'on implore en implorant son frère, c'est le Christ qui souffre en nous, le Christ qui supplie son Père avec nous. L'Esprit qui nous anime est le même pour tous, c'est i'Esprit du Père de tous et du Seigneur de tous. *Communio spiritus de communi domino et patre... In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Ibid.*

Les vues d'ensemble sont rares dans la théologie de saint Cyprien et c'est presque uniquement par le caractère des pratiques religieuses signalées ou recommandées par lui, qu'il est possible de pénétrer la pensée intime de l'évéque de Carthage touchant les relations mystiques des membres de l'Église. A la prière pour les autres il attache les plus heureux fruits de salut,

surtout à la prière fécondée par la souffrance. *Epist.,* L.xxvi, n. 7, édit. Ilartel, dans *Corpus script, ecclcs. lal.,* Vienne, 1868, t. m *b,* p. 833. C'était une coutume pour les fidèles d'établir entre eux, suivant les personnes elles circonstances, une association mutuelle de prières, *mutuis volis nos invicem foveamus, custodiamus, armemus. Oremus pro lapsis ut erigantur, oremus pro stantibus..., Epist.,* xxx, n. 6, Ilartel, *ibid.,* p. 561, et saint Cyprien lui-même nous transmet equivalemmenl la formule de *i'oremus pro invicem,* dans sa lettre au pape Corneille : *Memores nostri invicem simus, concordes atque unanimes, ulrobique pro nobis semper oremus. Epist.,* i.x. n. 5, Bartel, *ibid.,* p. 694. L'application laite aux pé‹ heurs du mérite des bonnes œuvres •et spécialement du martyre est nettement établie, bien que la rétribution finale soit remise au jour même du jugement. *Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est... Credimus quidem posse apud judicemplurimum martyrum merila et opera justorum, sed cum judicii dies venerit. De lapsis,* c. XVll, Ilartel, *ibid.,* t. lita, p. 249. Entre les justes, cetle mise en commun des biens spirituels est fondée sur la charité, dont les salutaires effets ont lieu de s'exercer surtout du haut du ciel. *Epist.,* t.x, n. 5. Ilartel, *ibid.,* t. ni *b,* p. 694; *De habitu virginum, c.* xxiv, Ilartel, *ibid.,* t. ma, p. 204. Cf. !.. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie,* Eribourg-en-Brisgau, 1896, p. 534-538.

3. *Constitution de la doctrine. — a) Église d'Orient.* — Bien que l'esprit oriental se soit toujours montré plus enclin à décrire les aspects extérieurs de l'Église que sa constitution interne, il n'est pas impossible de retrouver dans la doctrine des Cappadociens et des docteurs grecs contemporains une conception très nette des relations mystiques établies entre les membres de l'Eglise. Les formules sont brèves, mais caractéristiques, et la doctrine de la communion des saints dans la prière et dans les œuvres bénéficie d'une façon manifeste de l'évolution imprimée, à la suite de la profession de foi nicéenne, au dogme de la Trinité.

La pensée de saint Basile est particulièrement explicite : elle relève étroitement d'ailleurs de la pensée d'Origêne qu'elle précise et complète. La prière des uns pour les autres n'est plus mentionnée seulement comme un bienfait de pure surérogation, mais comme une commune nécessité. Aux évêques des lies méditerranéennes qui dans des occurrences difliciles lui ménageaient leurs témoignages de sympathie, Basileoppose le grand principe de la solidarité chrétienne, li ne faut pas dire que l'on n'a pas besoin des secours qui se puisent dans la communion avec les autres ; Τι ἡμῖν χρεία τῆ προ ετέρου κοινωνία . *Episl.,* cent, n. 3, *P. G.,* t. xxxn, col. 741. La prière est l'un de ces grands moyens d'assistance mutuelle; tous les membres de. l'Eglise, puisqu'ils font partie du même corps, se doivent enlr'aider. Ἐπιζητουμεν τὴν σύμπνοιαν υμών· Οἴδαμεν γὰρ ὅτι... τῆ διὰ τῶν ευχών βοήθεια μέγα παρέζετε ἡμῖν ἐν τοΐ ἀναγκαιοτάτοι χαίροι ὀφελο . *Ibid.* Il serait superllu de relever tous les passages ou le grand évéque de Césarée implore l'aide spirituelle des autres Eglises. *Epist.,* ccxt.ni, *ad episcopos Italos et Gallos,* n. 1, *P. G-,* t. xxxn, col. 904; *Epist.,* cxxxviti, *Eusebio episcopo Samosatorum,* n. 2, col. 581. L'efficacité de cette intervention surnaturelle et sa raison d'èlre proviennent de l'unité d'action et de la sympathie qui doivent relier l'une à l'autre, dans une bienfaisante réciprocité d'influences, les parties du même tout, qui est le corps du Christ. Πάντα μὲν ὁμοῦ συμπληροι το σώμα τοὺ Χριστοὺ ἐν τῆ ἑνότητι τοῦ Πνεύματο , ἀλλήλοι δὲ ἀναγζαίαν τὴν ἐζ τῶν χαρισμάτων αντιδιδώσιν ωφέλειαν. *Liber de Spiritu Sancio,* c. xxvt, n. 61. *P. G.,* t. xxxn, coi. 181. Cf. *Epist.,* i.xx, coi. 433. Pour Origène, le principe de cette unité mystique n'était autre que les liens qui nous unissent à la sainte Trinité. Basile l'attribue à l'action spéciale de l'Esprit-Saint. Καὶ ὡ μέρη δε ἐν ὁλω, οἱ ζαΟ* ἑνα ἐσμέν ἐν τῶ Πνεύματι. *Liber de Spiritu Sancto,* c. xxvt, n. 61, col. 181. Nous vivons de la communion avec l'Esprit. Ἑνούμεθα τῆ ζατὰ το Πνεύμα κοινωνία. *Episl.,* xc, *episcopis occidentalibus,* n. 1, col. 473. C'est à ce rnéme principe que se rattachent naturellement l'efficacité de la prière en commun. *Moralia,* reg. LVi, n. 5; i.xvi, n. 2. *P. G.,* t. xxxi. col. 785, 805, et les avantages de la vie commune pour les ascètes. *Eegulæ fusius tractalæ,* interrog. vu, n. I. 2, col. 928-930. Entre l'Eglise de la terre et la céleste Jérusalem règne la plus étroite union, grâce à l'Esprit de charité, ou plutôt ces deux Églises n'en font qu'une seule, qui est la cité de Dieu. "Il πάσαν τὴν νοητὴν ζτίσιν ἀπὸ τῶν ὑπερζοσμίων δυνάμεων μέχρι τών ανθρωπίνων ψυχών πάλιν χρὴ νοείν ευφραινόμενη·? ὑπὸ τῆ ἐπιρροὴ τοῦ αγίου Πνεύματο . *Hom. in Ps. χι.ν,* n. 4, *P G.,* t. xxtx, col. 421.

Saint Grégoire de Nazianze condense en une breve formule toute cette doctrine, en l'appliquant à l'action différente des chefs qui gouvernent et des fidèles qui doivent se laisser conduire : la coopération des uns s'harmonise avec celle des autres sous la direction de l'Esprit-Saint de façon à n'avoir pour terme qu'un Christ. Γίνεται ἀμφότερα ἐν ει ἑνα Χριστόν, υπό τοὺ αὐτοῦ συναρμολογούμενα ζαι συντιθέμενα Πνεύματο . *Orat.,* xxxn, *de moderatione in disputando,* n. Il, *P. G.,* t. xxxvi, col. 185. Saint Grégoire de Nysse insiste particulièrement sur les rapports mystiques des élus et des fidèles. *Laudatio S. Slepham,* n. 2, *P. G.,* t. xi.vt, col. 732; *V'iia Ephræm Syri, P. G.,* t. xi.vi, col. 849. Les mêmes pensées se retrouvent dans saint-Cyrille de Jérusalem, *Cal.,* xvm. n. 25, *P. G.,* t. xxxvn, col. 1649, comme aussi dans saint Cyrille d'Alexandrie avec la doctrine, rigoureusement formulée, de l'incorporation au Christ par l'Esprit. Ἡνώμεθα γὰρ ἀλλήλοι σύσσωμοι' τε γεγόναμεν ἐν Χριστὼ, συνεγείροντα ἡμδ ζαι μονονουχὶ συνδέοντα διὰ τοῦ ενὸ ζαι ἐν πάσιν ἁγιου Πνεύματο . *In I ad Cor.,* c. xii, *P. G.,* t. i.x.xtv, col. 888 sq. Cf. *In Joa.,* I. XI, c. xi, *P. G.,* t. i.x.xtv, col. 560 sq.

Les témoignages de saint Épiphane, *Adv. liter.,* I. Ill, hier, i.xxv, n. 8, *P. G.,* t. xi.il, col. 513, et même de saint Jean Chrysostome, *Dont.,* n, *in Epist. ad Horn.,* n. 2, *P. G.,* t. LX, col. 402 sq.; *Horn.,* n, *in Epist. Il ad Cor.,* n. 4 sq., *P. G.,* t. l.xi, col. 396; *Horn.,* χι.ι, *in Epist. l ad Cor.,* n. 4 sq., *P. G.,* t. t.xi, col. 360 sq., n'ajouteront plus que des nuances â cette doctrine universellement reçue. On peut voir toutefois par les homélies de saint Jean Chrysostome que le peuple avait quelque peine à saisir la raison d'être et le sens profond de celte communion des mérites, surtout lorsqu'on lui conseillait de satisfaire pour les coupables devant la justice de Dieu. La faute de l'un était-elle donc imputable aux autres? Τι λέγει ; ἑτερο ἥμαρτε, ζαι ἐγώ πενθήσω. Ναι, φησί, σώματο γὰρ ζαι μελών δίκην ἀλλήλοι ἐσμέν συνδεδέμενοι. *Hom.,* I, *de pernitentia,* n. 2, *P. G.,* t. xi.ix, col. 280. Saint Chrysostome invoque la solidarité des membres : la tète se ressent de l'épine qui blesse le pied; que le virus attaque un seul point, tout le corps se trouve contaminé. *Ibid.,* col. 281. Cf. Théodore! de Cyr, *Interpret, Epist. ad Rom.,* c. xll. 5-7, *P. G.,* t. Lxxxii, col. 188; Pseudo-Denys, *De cælesti hierarchia,* c. m, § 1, 9, *P. G.,* t. m, col. 165, 436; S. Maxime le Confesseur, *Myslagogia,* c. t, *P. G.,* t. xct, col. 668; S. Jean Damascéne, *De fuie orlhod.,* c. xv. *P. G.,* t. xctv, col. 1168.

b) Eglise d'Occident. — La doctrine des Orientaux sur la communion des saints se rattache surtout à la théologie du Saint-Esprit; celle des docteurs latins â la théologie de l'Eglise. De là les différences apparentes dans la conception du dogme. Mais les conclusions sont foncièrement les mêmes, plus abstraites et plus sticcincles chez les Pères d'Orient, plus systématiques et

plus pénétrantes chez les Occidentaux. C'est chez eux que devait progressivement s'élaborer la formule définitive.

Saint Hilaire de Poitiers n'est pas loin d'entrer au cœur même de la question, quand il nous dépeint la communion sacramentelle comme un viatique qui nous dispose à jouir de la société de Dieu et à entrer en communion avec le corps sacré du Christ. *El quis hic cibus eslŸ Ille scilicet usque ad Dei consortium præparamus, per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis collocandi. Tract, in Ps. lxiv*, n. 14, *P. L.*, t. tx, coi. 421. L'Eglise du ciel est appelée le corps de la gloire de Dieu; elle est le type de l'Eglise de la terre : c'est pourquoi nous devons lui être conformes. *Confidamus in Domino ut conformes corpori gloriæ Dei simus. Habitemus nunc Ecclesiam, caelestem Jerusalem... hi hac enim habitantes, habitabimus et in illa, quia hiec illius forma est. Tract, in Ps. cxxtv*, n. 4, *P. L.*, t. ix, coi. 681, Le Christ habite en nous et nous sommes des frères; nous formons la demeure de l'Esprit, fondée sur l'esprit. *Fundandi ergo sumus in Spiritu... Tract, in Ps. Ll*, n. 3, col. 310; *Tract, in Ps. cxlvii*, n. 2, co). 875. Et comme les saints du ciel ne font qu'une âme, ainsi devons-nous être unis. Nous sommes aussi la cité sainte construite de pierres vives et que rassemblée des saints achève sur le modèle de la Jérusalem d'en haut. Les anges et les saints, les apôtres, les patriarches, les prophètes nous entourent de leur vigilance et de leur aide. *Ac ne leve præsidium in apostolis, vel patriarchis, vel prophetis,vel potius in angelis qui ecclesiam quadam custodia circumsepiant. Tract, in Ps. cxxtv*, n. 5, coi. 682. *Civitatem vero hanc... sanctorum coitus conformis gloriæ Dei ex resurrectione consummat. Tract, in Ps. cx/.vii*, n. 2, coi. 875.

Le caractère moral de la doctrine de saint Ambroise se retrouve éminemment dans les développements consacrés aux pratiques ou aux ellets surnaturels de la charité chrétienne. Il faut prier pour les pécheurs, parce que le mérite des uns contribue au pardon des autres. Le juste est un intermédiaire entre Dieu et le coupable : son intervention est efficace et sanctionnée par un droit strict. *.Magnus Dominus qui aliorum merito ignoscit aliis, cum apud Dominum servus et inter- -uiendi meritum et jus habeat impetrandi. Expos, n Luc.*, I. V, n. 11, P. *L.*, t. xv, coi. 1723. Aux soullrances et aux bonnes œuvres Dieu a attaché une valeur propitiatoire particulière, par considération pour son Eglise, ou il n'a pas voulu que le salut fût l'œuvre d'un seul. *De pænit.*, l. I, c. xv, P. *L.*, t. xvi, col. 510. Aussi la prière en commun a-t-elle une vertu toute-puissante. *Adhibe precatores, adhibe Ecclesiam quæ pro te precetur, cujus contemplatione quod tibi Dominus negare posset, ignoscat. Expos, in Luc.*, L V, c. xi, *P. L.*, t. xv, coi. 1723. Cf. *De Cain et Abel*, l. I, c. xxxix, P. *L.*, t. xiv, coi. 354. Avec saint Ambroise apparaît pour la première fois, en termes explicites, la doctrine de l'application des mérites surabondants de l'Église. *Sire quod tota Ecclesia suscipiat onus peccatoris, ut per universos ea quæ superflua sunt in aliquo pamitenliam agente virilis misericordia: aut compassionis velat collectiva quadam admixtione purgentur. De pænit.*, L I, c. xv, *P. L.*, t. xvi, coi. 511. Cf. *De virginibus*, l. I, c. vu, coi. 208 sq.; *De excessu fratris sui Satyri*, 1.1. c. I, coi. 1347. Telle est Ia solidarité des membres du Christ que les prières, les œuvres, les épreuves ne sont jamais des éléments isolés : leur vertu est comme la manifestation de la justice dont le Christ est le centre commun; elle est dès lors, pour ainsi dire, collective. *Ecclesia quædam forma juslilîæ est. Commune jus omnium in commune oral, in commune operatur, in commune tentalur. De officiis ministrorum*, I. I, c. XXIX, P. *L.*, t. xvi, col. 70. Ainsi le chrétien est-il représenté par tous ses frères : il ne fait qu'un avec eux. *Siquidem et tu in omnibus es. De Cain et Abel*, I. I, c. xxxix, P. *L.*, t. xiv, col. 354. Cette unité parfaite, qui est celle de la foi et de la charité, est constituée par le Christ, qui a rassemblé tous les peuples, et par l'Esprit-Saint qui met l'union dans les cœurs. *De Spiritu Sancto,* I. II, c. x, P. *L.*, t. xvi, col. 798. Elle n'est point, d'ailleurs, brisée par la mort. Nos aumônes font la joie des anges et des saints et nous attirent leurs faveurs. *Expos, in Luc.*, l. VII, n. 215, *P. L.*, t. xv, col. 1854. Cf. *De excessu fratris sui Satyri*, l. I, η. 18, P. L., t. xvi, col, 1352. Les saints du ciel gémissent encore avec nous et pour nous, et leur compassion vient se joindre aux souffrances de l'Eglise ici-bas. *Episl.*, xxxv, *ad Hurontianum*, n. 7, P. *L.*, t. xvi, col. 1124. Voir aussi S. Jérôme, *Episl.*, evin, *ad Eustoehium*, n. 31, P. *L.*, t. xxii, col. 905; *Episl.*, xxxix, *ad Paulam super obitu Hlæsillæ filiae*, n. 6, col. 472.

C'esl dans les écrits de saint Augustin que se trouve l'expression la plus complète, la mieux harmonisée et la plus juste de la doctrine sur la communion des saints. L'analyse de l'unité de l'Église, maintes fois reprise par lui et appliquée:! la vie intérieure de la communauté chrétienne, a fourni au grand docteur tous les éléments d'une majestueuse synthèse, à laquelle les maîtres du moyen âge ne trouveront rien à ajouter. Etant posé ce principe fondamental que l'Église est le corps du Christ, que son unité est parfaite et qu'elle est le fruit de la charité, qu'il appelle pour cette raison *unitatis charilalem, De unitate Ecclesiæ*, c. il, *P. L.*, t. xi.m, col. 392, Augustin détermine aussitôt l'extension de cette Eglise, qui est la cité de Dieu. Les hérétiques, les apostats, les schismatiques n'en font point partie, car la vie qui circule dans l'organisme ne les atteint plus : ce sont des membres amputés. Il est recommandé toutefois de prier pour eux, afin que Dieu les convertisse. *Serm.*, Cxx.xvn, η. l, P. *L.*, t. xxxvm, col. 754. Cf. *Serm.*, cci.xxm, *in natali Fructuosi episcopi,* η. 2. col. 1249; *Serm.*, cci.xvu, n. 4, col. 1231. Mais les pécheurs qui tiennent encore par quelque attache au corps de l'Eglise. ne sont que des membres malades, d'où le sang se retire. La santé, c'est-à-dire la vie de la charité, pourra leur revenir avec l'aide du Christ. *Serm.*, cxx.xvn, η. l, col. 754. Ils ont part aux prières des justes. *Enarr. in Ps. cv*, n. 21, *P. L.*, t. xxxvn, col. 1412. Toutefois l'unité véritable, l'unité parfaite, n'existe que pour les bons. *Unitas quæ nisi in bonis intelligi, intelligi non potest. De baptismo contra donatistas,* l, III, c. xvn, *P. L.*, t. xt.ui, col. 149. Elle comprend dès lors tous ceux qui ont eu le Christ pour chef dès le commencement du monde, *omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adjunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege. Enarr. in Ps. xxxvi,* serm. ni, n. 4, P. *L.*, t. xxxvi, coi. 385. Entre l'Eglise du ciel et l'Église d'ici-bas, règne une intime union, qui deviendra un jour l'unité parfaite. *Serm.*, cccxi.i, n. 9, P. *L.*, t. xxxix, col. 1499. Ou plutôt il n'y a qu'un temple de Dieu, qui est la sainte Église universelle, celle du ciel et de la terre. *Templum ergo Dei... sancta est Ecclesia, scilicet universa in cælo et in terra. Enchiridion,* c. i.vi, P. *L.*, t. xi., coi. 258. Cette unité qui repose sur le Christ, *totus Christus et caput et corpus est, Serm.*, cxxxvn, n. 1, *P. L.*, t. xxxvm, col. 754. a pour principe actif l'Esprit-Saint. *Hoc agit Spiritus Sanctus in tola Ecclesia quod agit anima in omnibus membris unius corporis. Serm.*, CCLXvn, n. 4, *P. L.*, t. xxxvm, col. 1231. L'Esprit-Saint, qui remet les péchés, constitue par là même le lien d'unité pour les membres de l'Eglise : c'est son œuvre propre, mais non point en dehors du Père et du Fils, dont il est en quelque sorte le lien. *Ideo societas unitatis Ecclesiæ Dei... tanquam proprium est opus Spiritus Sancti,*

Paire el Filio cooperantibus, quia societas est quodammodo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus. Serm., lxxi, n. 20, col. 403.

La solidarité d'action entre tous les membres estime propriété naturelle de cette union. Dans l'Église de Dieu, chacun a son rôle, mais la vie est la même pour tous. *Officia diversa sunt, vita communis. Serm.,* cci.xvii. n. 4. *P. L.,* t. xxxvm, col. 1231. La prière, les bonnes oeuvres de l'un sont profitables aux autres. *Epist.,* xx, *ad Antoninum,* n. 2, *P. L.,* t. x.xxm, col. 87; *Serm.,* ccvn. n. 3, *P. L.,* I. xx.xvm, col. 1044. l es mérites des martyrs sont notre trésor : comme le Christ, ils ont donné leur vie pour nous. Nous sommes donc le fruit de leurs labeurs. *Fructus laboris illorum etiam nos sumus. Serm.,* cclxxx. *in nat. marl. Perpetual et Felicitatis,* t, n. (i, *P. L.,* t. xxxvm, coi. 1283. Du haut du ciel, ils ne cessent, en union avec le Christ, d'interpeller pour nous. *Enarr. in Ps.* lxxxv, n. 24, *P. L.,* t. xxxvil, col. 1099. Et nous avons, nous, à unir nos soulïrances aux leurs, à nous attacher à eux de plus en plus dans le Christ. Si *eos sequi non valemus actu, sequamur affectu; si non passione, compassione; si non excellentia, connexione. Serm.,* cct.xxx, t, n. 6,· P. *L.,* t. xxxvnt, col. 1283. Cl. *Tract.,* XXXII, *in Joa.,* c. vu, n. 7, *P. L.,* t. ix.x.xv. col. 1045. Voir Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem heiligen A ugustinus,* Paderborn, 1892, p. 9-26.

L'enseignement magistral d'Augustin est devenu aussitôt, parfois même jusque dans les termes, celui de toute l'Eglise latine. L'intérêt serait minime à retrouver, dans les écrits subséquents des Pères, le prolongement de ces pensées. Cf. S. Léon le Grand, *Epist.,* cvm, *ad Theodorum Forojuliensem episcopum,* n. 3, *P. L.,* t. i.tv, col. 1012; S. Prosper d'Aquitaine, *Prœteritorum sedis aposlolicœ episcoporum auctoritates,*c. vm, *P. L·.,* t. t.i. col. 209 sq. ; S. Maxime de Turin, *Hom.,* et, *de defectione lunte, P. L.,* t. tvn, col. 488; S. Fulgence,*Contra Fabianum fragmenta,* fragm. xxxvt, *P. L.,* t. LXV, col. 826 sq.

3° *Théologie scolastique.* — I. *Période de transition.* — Toujours vivante et saisissable dans les pratiques religieuses qui constituent le culte des saintset des déhmts, l'idée de la communion mystique des âmes rachetées par le Christ ne tarda point à perdre beaucoup de sa netteté dans l'expression doctrinale des éléments qui la composent. Le formulaire catécbétique du VIIIe ou ix" siècle attribué à Alcuin montre bien toutefois que le principe fondamental subsistait toujours et qu'il faisait partie de l'exposé général et populaire de la religion. *Sanctorum communionem, quod sequitur, id est cum illis sanetis, qui in hae quam suscepimus /idc depræseuli stcculo ad Deum migraverunt, societatem el speii communionem habere credamus. Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones,* c. *xi, P. L.,* t. ci, coi. 1142. Les déclarations d'Ainalaire de Treves (·{▮816) sont moins explicites. Pressé par Charlemagne de donner un spécimen de son enseignement théologique sur le symbole, il est visible qu'Amalaire se lient sur une prudente réserve : il se borne à expliquer la communion des saints par l'unité d'esprit dans le lien de la paix. *Sanctorum communionem : in vinculo pacis unitatem spiritus servare cretio, llesponsio Amalarii episcopi, P. L.,* t. xcix, coi. 816. Pour l'évéque de Lyon, Leidrade (-j-816), le dogme de la communion des saints représente l'unité des membres de l'Eglise dans le Christ et l'espoir de participer un jour à la société des anges dans une même vie qui sera celle de Jésus. *Liber de sacramento baptismi,* c. v, *P. L.,* t. xeix, col. 859. La même doctrine est énoncée par Raban Maur, *De clericorum institutione,* l. l, c. i, *P. L.,* t. cvm, col. 297, en même temps que la croyance de tous à une société unissant dès ici-bas les fideles aux anges et aux élus. *Ibid.,* L II, c. xliii, col. 358 sq. Cf. *Horn.,* xm, *de fidei catholicœ veritate et bonorum operum custodia, P. L.,* t. ex, col. 28; *De ecclesiastica disciplina,* I. II. n. 33, *P. L.,* t. exil, col. 1226.

Bruno le chartreux (γ 1101) établit avec assez de précision la nature des liens qui unissent entre eux les fidèles dans la vie de l'Esprit. *Sicut enim ab eadem anima diversa membra in eodem corpore sensificantur : ita nos in corpore Ecclesite per eumdem Spiritum omnes vivificamur. Expositio in Epist. ad flom.,* c. xn, *P. L.,* t. clui, coi. 102. Mais des explications fournies par lui sur ce point, il ne ressort point qu'il ait tiré les conséquences que comporte ce principe. *In I ad Cor.,* c. xn, col. 191. Voir cependant c. xv, col.208. Yves de Chartres, plus simplement encore, entend l'article *communio sanctorum* de la participation aux sacrements de l'Église. *Sanctorum communionem, id est ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, cui communicaverunt sancti, qui in unitate fidei de hac vita migraverunt. Serm.,* xxm, *de symbolo apostolorum, P. L.,* t. ct.xti, coi. 606. Il est curieux de voir à q uelles expl ications est obligé de recou rir l'évêque de Soissons, Josselin, sous l'influence lointaine sans doute du p>eudo-Augustin,pour donner uses ouailles la signification de cette formule. Par communion des saints, il entend d'abord la vérité des sacrements de l'Eglise, ou bien la communauté des biens célestes dont jouissent les saints; non pas que l'un ne possède plus que l'autre, mais telle est l'ardeur de leur charité que celui qui a moins ne porte pas envie â celui qui a plus, et celui qui a plus ne méprise en rien celui qui a moins. *Credo sanctorum communionem, id est sanctos communiter habere dona cœleslia, non quod alter plus altero non habeat* (I Cor., xv, 41). *sed ita invicem ardent in charitate, ut nec inferior superiori invideat, nec superior inferiorem contemnat. Expositio iu symbolum,* c. xvt, *P. L.,* t. ci.xxxvi, coi. 1488.

2. *Premiers essais de systématisation.* — Avec saint Anselme (j- 1109) el saint Bernard (fl 153), la question est remise dans son vrai jour et nous retrouvons, en même temps que les solutions des grands docteurs, la tradition un instant obnubilée de l'Eglise sur la communication des mérites non seulement entre fidèles, mais surtout entre les élus du ciel et les chrétiens de la terre. *Credamus in Spiritum Sanctum, sanctorum communionem, ut... sanctorum communione, nostra insufficientia suppleatur. Si enim in sanctis dilexerimus Deum et ipsi pro suorum exigentia meritorum nobis communicabunt beatiludinem apud Deum.* S. Bernard, *Tract, de charilale,* c. χχχııı, *P. L.,* t. ci-xxxiv, coi. 633. Cf. *Serm. in Cani.,* serm. lui, *P. L.,* t. ci.xxxtll, coi. 1037. VoirS. Anselme, *Homilite et exhortationes,* hoinil. i, *P. L.,* t. CLVtit, coi. 587-589. Mais Abélard hésite encore entre plusieurs explications dont aucune n'estadequate ni même, en rigueur, n est la vraie. *Sanctorum communionem, hoc est illam qua sancti efficiuntur vel in sanctitate confirmantur, divini scilicet sacramenti participatione, vel communem Ecclesite fidem, sive charilalis unionem. Expositio symboli quod dicitur apostolorum, P. L.,l.* ci.xxvm, coi. 629. Le sens neutre du mot *sanctorum* serait également accepta'le. *Possumus ea sanctorum dicere neulraliter, id est sancli/icati panis et vini in sacramentum altaris. Ibid.,* col. 630.

Dans l'étude féconde du passé, les scolastiques ne tardèrent pas à recueillir ‹ t à coordonner tous les éléments d'une synthèse doctrinale complete, sans réussir toutefois à se mettre parfaitement d'accord sur le sens direct et obvie des mots *communio sanctorum.* Hugues de Saint-Victor considere l'Église comme le corps du Christ vivifié par l'Esprit et dont chaque membre contribue immédiatement à l'avantage des autres et jouit pour sa part du bien commun. *Singula sint omnium et omnia singulorum. De sacramentis,* l. II, part. Il,

c. il, *P. L.,* t. CLXXVi, col. 416. L'Eglise de la terre étant l'habitation de Dieu ne fait qu'un avec celle du ciel. *Quum igitur habitationem ejus cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum maxime in cælis. Ibid.,* I. II, part. 1, c. xm, col. 415. A l'heure de l'immolation mystique sur l'autel, les anges descendent des cieux et l'union devient parfaite entre l'Église visible et l'Eglise invisible. *In illo Jesu mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus jungi, unum quoque ex visibilibus jieri. Ibid.,* I. II, part. XVI, c. x, coi. 594.

Pierre Lombard met largement à profit la doctrine augustinienne sur le corps mystique de Jésus-Christ, dont tous les membres vivent d'une même vie commune, qui est celle de l'Esprit-Saint. L'union des membres est due à l'action de l'Esprit, car il est par nature le lien d'amour entre le Père et le Fils. *Ad ipsum ergo pertinet societas qua efficimur unum corpus unici Filii Dei. In Epist. ad Eph., c.* iv, *P.* L.,t.CXCH, coi. 197. Entre les saints du ciel et les fidèles de la terre, il y a communication non seulement de prières, mais de mérites, *merita eorum nobis sujj rogantur, Sent.,* I. IV, dist. XLV, n. 7, *P. L.,* t. cxcn, col. 950, et le lien de charité qui unit entre eux vivants et défunts comprend aussi les anges, qui sont pour nous les auteurs de tant de bienfaits. *Ibid.,* l. Ill, dist. XXVIII, n. 2, col. 815. Le Maître des Sentences ne se prononce pas sur le sens précis des mots *communio sanctorum,* mais l'ensemble de sa doctrine indique suffisamment qu'il les entend de la société qui unit entre eux et à Jésus-Christ tous les membres de l'Eglise. Cf. Bandinus, *Sent.,* l. Ill, dist. XXVIII, XXIX, *P. L.,* t. cxctl, col. 1083; l. IV, dist. XXXVIII, XL1, *ibid.,* col. 1110, 1112.

L'explication de cette formule est abordée enfin directement par Alexandre de Halés, pour qui le mot *communio* a le sens de participation. Il est naturel dès lors que le terme *sanctorum* s'applique à un ensemble de biens, qui puissent faire l'objet d'un partage. Pour le docteur irréfragable, ces biens sont les sacrements, qui confèrent la rémission des péchés, et ces deux choses doivent être rapportées l'une à l'autre dans la formule symbolique. *Est sensus, credo quod sacramenta et participatio sacramentorum, quæ sancti communicant, conferunt remissionem peccatorum. Summa theologiæ,* part. Ill, q. LXIX, a. 1, Cologne, 1622, p. 548. Toutefois une explication subsidiaire vient se joindre à cette exégèse pour l'étendre et aussi la modifier. Ces mots pourraient signifier aussi une participation à tout ce qui appartient au corps mystique du Sauveur, « une participation au Christ comme à ses disciples. » l'el *credo quod unitas Ecclesia: tanta est, quod unusquisque qui membrum est, particeps est omnium quæ sunt totius corporis... Tanta igitur virtus unitatis, quod quum sit particeps Christi, humiliter dicitur particeps famulorum Christi. Ibid.* Alexandre de Halés ne se prononce pas entre ces deux acceptions. Mais il convient de remarquer que dans l'un et l'autre cas le mot *sanctorum* est pris au masculin.

Plus décisif est l'enseignement d'Albert le Grand : il s'agit nettement pour lui d'une communication des biens de tous les saints opérée individuellement par l'Esprit sanctificateur. *Non enim potest jieri communio sanctorum in bonis nisi per Spiritum Sanctum totum corpus mysticum unientem et vivificantem, In IV Sent.,* l. Ill, di«t. XXIV, q. I, Paris, 1894, t. xv, p. 256. La doctrine fondamentale de la communion des saints est d'ailleurs parfaitement résumée dans tout ce passage : par celle communication des biens spirituels entre les fideles, l'insuffisance des uns s'enrichit de la surabondance des autres.

3. *La synthèse.* — L'esprit mystique de saint Bonaventure de»ail parliculiereinenl se plaire au développement de ces pensées, qui se retrouvent en maint endroit des *Commentaires* comme des *Opuscules théologiques.* Les fidèles sont mystiquement unis entre eux dans le corps social du Christ, et le principe de cette union ne peut être qu'un principe incréé, l'Esprit de sanctification. un et identique en tous. *In IV Sent.,* I. I, dist. XIV, a. 2, q. I, Quaracchi, 1882, t. i, p. 249. Cette union qui est celle des volontés dans la charité réciproque a pour exemplaire l'unité des personnes divines. *Ibid.,* I. l, dist. X, a. I, q. m, p. 199. Elle est signifiée par l'union sacramentelle du corps réel du Christ avec les espèces eucharistiques, l. IV, dist. VIII, p. i, a. 2, q. Il, p. 185, et la fraction du pain en trois parts symbolise les trois parlies de ce corps mystique, l'Eglise triomphante, l'Église soutirante et l'Église militante, l. IV, dist. XII, p. I, a. 3, q. ill, dub. iv, p. 287. Entre ces trois catégories d'une même Église universelle, qui comprend tous les temps et se continue jusqu'au ciel, l. IV, dist. VIH, p. l, a. 2, q. l, p. 184, régne une étroite connexion, comme entre les organes du corps naturel, l. IV, dist.XX, p. n. a. i, q. I, p. 530. Tous les fidèles dépendent les uns des ar'res : le bien de chacun est le bien de tous. *Ibid.,* p. 531. Cf. l. IV, dist. XLV, a. 2, q. i, p. 944. Non seulement par ses prières, l'Eglise vient efficacement à notre aide et nous préserve maintes fois du péché, l. IV, dist. XVII, p. n, dub. I, p. 495, mais par les satisfactions surérogatoires des saints el par l'application de leurs mérites elle acquitte encore une partie de notre dette pénitentielle envers Dieu, l. IV, (list. XV, p. n, a. l, q. n, p. 364. En ajoutant à ces données celles qui ont trait à l'intercession el au culte des saints, aux suffrages pour les morts, et qui n'ont point à entrer dans le cadre de cet article d'ordre plus général, on possède toute la théorie scolastique de la communion des saints, dont personne n'a mieux parlé au moyen âge que le docteur séraphique.

Il serait superflu de rechercher dans saint Thomas tous les éléments d'une doctrine désormais fixée, et en dehors de lui. Mais il n'est pas sans intérêt de relever l'explication exégétique qu'il donne de la formule *sanctorum communionem* attribuée par lui aux apôtres et l'application restrictive qui en résulte. C'est au sens neutre du mot *sanctorum* que s'arrête le docteur angélique, sans que l'on puisse voir à quelles influences traditionnelles il se rattache. Pour lui, la communion des saints est une communion des biens dans l'Église. *Unde el inter alia credenda quæ tradiderunt apostoli, est quod communio bonorum sil in Ecclesia ; et hoc est quod dicitur sanctorum communionem. Expositio in symbolum apost.,* a. 10. Parmi ces biens, il faut noter en première ligne ceux que le Christ nous a acquis par sa passion et qui nous sont communiqués par les sacrements. Mais en même temps il y a les mérites de la vie du Christ et tous ceux des saints, mérites dont la répartition est faite à toutes les âmes unies par la charité. *El inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo. Ibid.* Cependant cette dernière participation peut être conditionnée par l'intention de l'agent qui pose l'acte méritoire. *Sic ergo per hanc communionem consequimur duo : unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus, aliud quod bonum unius communicatur alteri. Ibid.* Cf. *In IV Sent.,* L III. dist. XXV, q. l, a. l, 2; *Sum. theol.,* ll" IIæ, q. I, a. 9. Saint Thomas ne fait donc pas rentrer dans le concept de la communion des saints l'idée de l'union des membres de .li'sus-Clirist entre eux, mais seulement les fruits de cette union, il rattache la première idée à la conception même de l'Église, dont la catholicité s'étend au delà des limites de cette terre, jusqu'aux membres de l'Église souffrante el de l'Eglise triomphante. *Expos, in symb. apost.,* a. 9. Si la méthode est différente, la synthèse est la même. Cf. Pierre de Tarenlaise, *In IV Sent.,* l. JH,

dist. XXV, q. il, a. 2, Toulouse, 1652, t. m. p. 192; Richard de Middletown, *In I\' Seni.,* I. 111. dist. XXV, a. 1, q. n, Brescia, 1591, t. in, p. 274 sq. ; Duns Scot, *In IV Sent.,* l. IV. dist. XLV, q. tv, a. 2, Anvers, 1620, t. iv, p. 471; Gilles de Rome, *In IV Seni.,* I. Ill, dist. XXIII, p. n, q. I, Rome, 1623, t. m, p. 5S6; Durand de Saint-Poureain, *In IV Sent.,* I. III. dist. XXVI. q. ill. Lyon. 1569, t. in, p. 224; Denys le chartreux. *In 11' Sent.,* l. Ill, dist. XXV, q. I, Venise, 1584, t. iv, p. 216 sq.; Gabriel Biel, *Sacri canones,* lect. xxx, Lyon, 1527. p. 207sq.; *Sanctissimi altaris sacrificii perpetua expositio,* l. 11, *ibid.,* p. 994.

4. *Conclusions.* — En résumé les données traditionnelles et scolastiques sur la communion des saints se ramènent, d'après l'enseignement des grands docteurs, aux points de doctrine suivants : Il existe entre tous les membres de l'Eglise militante, souffrante et triomphante, une société spirituelle qui les unit tous entre eux et les ratlache au Christ comme à leur chef. Le caractère mystique de cette société entraîne la participation commune aux mêmes sacrements, qui nous transmettent les mérites de Jésus-Christ, la jouissance en commun de tous les dons particuliers inhérents aux diverses fonctions ecclésiastiques, le commerce réciproque de bonnes œuvres et de mérites, fondé sur la charité, entre tous les membres du Christ. Tous les fidèles participent inégalement à cetle union des âmes et à celle communion des biens, selon la mesure de leur foi et de leur charité. Plus est considérable l'apport de chacun, plus grand aussi son prolit spirituel. Le Christ communique les biens qui lui sont propres suivant la diversité des mérites. *Catechismus romanus,* part. I, a. 9, n. 19-23, Tournai, 1890, p. 86-89.

4° *La communion des saints et les Églises dissidentes.* — Les hérésies qui, dans les premiers siècles de l'Église, s'attaquent au dogme de la communion des saints, comme celles des eustatliiens, d'Aerios. d'Eunomios ou de Vigilance, ne mettent pas directeim nt en jeu le principe dogmatique, non encore formulé, de l'union mystique de tous les membres du Christ, mais ne tendent qu'à abolir la pratique du culte des saints ou du culte des morts. L'idée même de la communion des saints n'entre en discussion qu'avec la Réforme.

I. *Église évangélique.* — Le principe individualiste, qui régit toute la théologie de la Réforme, en même temps qu'il tendait à morceler l'organisation extérieure de l'Église, fatalement devait aboutir à ruiner du même coup les liens de solidarité qui unissent entre elles surnalurellemenl les âmes en dehors même de toutes les conditions du monde visible. L'histoire des idées protestantes sur celte question vitale est encore à faire; elle offrirait, au milieu de toutes les iluctuations, plus d'un aspect intéressant, et peut-être serait-elle propre, plus que toute autre, à faire nettement saisir les tendances générales et l'esprit même de la doctrine.

Dès 1519, Luther est :«uené à prendre position. Pour défendre sa thèse, condamnée à Rome, sur le pouvoir du pape, il invoque précisément l'article de la communion des saints dans le but dedélruire l'autorité du pontife romain et par là même l'unité de l'Église. Revenant au sens primitif du mot *saint et* après avoir fait observer que la formule *sancto, um communionem* n'est pas d origine apostolique, mais une simple note marginale, sans doute de quelque glossateur, une explication admise ensuite par toute l'Église des mots *Ecclesiam sanctam,* il rapproche l'un de l'autre ces deux termes par le sens jusqu'à les confondre. L'Eglise, c'est la communion des saints. Par conséquent la papauté n'est pas un élément de sa définition. *Credo Ecclesiam sanctam, communionem sanctorum. Non, ut aliqui somniant, credo Ecclesiam sanciam esse pradatum..., sed glossa aliqua forte Ecclesiam sanctam catholicam exposuit esse communionem sanctorum, quod... nunc simul oratur. Besolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papæ,* dans IlerAe, Weimar, 1884, t. ii, p. 190. Par *communion* évidemment, il faut entendre *communauté :* lui-méme s'explique à ce sujet en 1520. *Yn (lisser gemeyne odder Christenheyt. Einc kurze Form des Glaubens, op. vit.,* t. vin, p. 217. Pour Luther, la communion des saints ne s'étend donc pas au delà de la communauté chrétienne et s'idenlilie avec elle. A cetle époque, Luther admet encore que toutes les prières et les bonnes œuvres servent à chacun. Quand il aura modifié sur ce point sa doctrine, il ne subsistera rien, ou bien peu de chose, du dogme catholique de la solidarité des âmes dans le Christ.

Aussi les confessions de foi évangéliques sont-elles unanimes à passer sous silence cet article ou à confondre. comme Luther, le dogme de l'Église et celui de la communion des saints. Les articles 3 et 8 de la confession d'Augsbourg et la confession saxonne de 1551 se bornent à de vagues déclarations sur la communauté des saints ou communauté chrétienne. *Corpus et syntagma confessionum fidei,* Genève, 1654, p. 13 sq., 93-99. Les articles de Marbourg retiennent encore la notion et la pratique des bonnes œuvres et recommandent la charité envers le prochain et la prière, mais sans faire aucune mention, d'ailleurs, de la communion des saints. *Die Marburger Arlikel,* n. 10, dans Kolde, *Die Augsburgische Konfession,* Gotha, 1896. Les articles de Scliubach et de Torgau, rédigés au milieu de dissensions toujours grandissantes, se mettent en dehors de toute union mystique des âmes et prennent décidément parti contre le culte des saints. *Die Schabacher Arlikel,* a. 12, dans Kolde, *op. cit.,* p. 126; *Die Torgauer Arlikel,* a. II, *ibid.,* p. 139. Sur les difficultés soulevées à ce sujet par la confession d'Augsbourg et la formule de concorde, voir J. G. Walch, *Introductio in libros Ecclesite lulheranæ symbolices,* léna, 1732, p. 279 sq. ; G. von Scheele, *Theologische Symbolik,* Gotha, 1881, t. Il, p. 180-186.

Les premiers théologiens de la Réforme s'en tiennent généralement à ces données ; ils entendent la *communio sanctorum* de ce qui fait pour eux l'unité constitutive de l'Église, le groupement des fidèles autour d'un même *credo.* Chemnitz, *Enchiridion de præcipuis doctrinæ eælestis capitibus,* Francfort, 1600, p. 435-447. Cependant il subsiste encore, dans la pensée de quelques-uns, un lien quelconque entre vivants et défunts : les saints du ciel n'oublient pas l'Église de la terre, et, sans se rendre compte des besoins particuliers, prient d'une manière générale pour tous les vrais chrétiens. Gessner, *De Ecclesia triumphante in ctelis,* Wittenberg, 1595, q. ill, IV, fol. DI sq. et E. D'autres, expliquant au sens neutre le mot *sanctorum,* l'appliquaient aux sacrements dont il convenait de faire mention dans le symbole ecclésiastique. Jean Gerhard combattit cette nouvelle interprétation de la *communio sanctorum* et maintint, « au point de vue exégélique, » le sens proprement luthérien de société des fidèles. *Loci theologici, c.* xm, § 16, léna, 1622, p. 102. Dans l'un et l'autre cas, c'était garder le mot en supprimant la chose.

2. *Église réformée.* — Dès l'origine, deux tendances se manifestent, opposées entre elles, l'une qui considere la formule *sanctorum communionem* comme une simple et stricte définition de l'Église, l'autre qui s'attache à y voir l'expression d une propriété de l'Eglise et se rapproche ainsi de la thèse catholique. La première se manifeste surtout dans les confessions de foi; la seconde est représentée par les meilleurs écrits de théologiens calvinistes.

La confession helvétique de 1536 développe surtout le point de vue luthérien. *Ecclesiam, id est e mundo evocatum vel collectum coetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem.., sanctos appellans fideles in terris... De quibus omnino intelligendus est*

symboli articulus, credo sanciant Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem. Helvetica confessio prior, c. xvii, dans *Syntagma,* p. 50 sq. Il y a dans l'Église communauté ou communion, parce qu'il y a participation aux mêmes biens. *Ibid.,* p. 55. La confession gallicane, présentée à Charles IX au colloque de Roissy en 1561, adopte au fond la même doctrine; mais l'idée de communion prend une forme nouvelle, tout à fait insolite, et représente l'effort des fidèles pour se fortilier mutuellement dans la crainte de Dieu. *Gallica confessio,* c. xxvn. dans *Syntagma,* p. 107. La *Tétrapolitaine* rattache celle même idée au régne de Jésus-Christ par la foi. *In his cum vere regnet Servator, proprie ejus Ecclesia et sanctorum* κοινοινία, *id est societas, ut in symbolo apostolorum vocabulum Eeclesiæ expositum est, nominantur. Confessio religionis Christianae, c.* xv. *ibid.,* p. 238. Cf. *Confession defoychrestienne,* par Théodore de Bèze, Genève, 4564, p. 471.

Mais Calvin n'admet nullement une pareille interprétation. Il reconnaît que cet article touche de prés à la constitution de « l'Eglise externe », mais aussi qu'il porte beaucoup plus loin et qu'il signilîe la solidarité des membres dans la commune participation aux biens surnaturels.» Et pourtant est adioustée, *La communion des saincts :* lequel membre, combien qu'il ait esté omis des anciens, n'est pas à mespriser, d'autant qu'il exprime très bien la qualité de l'Église, comme s'il estoit dit que les saincts sont assemblez à telle condition à la société de Christ, qu'ils doivent mutuellement communiquer entre eux tous les dons qui leur sont conférez de Dieu. » *Institution chrétienne,* Genève, 1562, l. IV, c. i, § 3, p. 635. Cf. *Le catéchisme de monsieur Calvin,* dimanche xv, dans le *Recueil des principaux catéchismes* ·*le ΓEglise réformée,* Genève, 1673, p. B·l. Le catéchisme de Heidelberg et l'ancien catéchisme de Lausanne repioduisent le même enseignement. *Petit catéchisme,* ou *tiriéve instruction de la religion chrétienne,* Lausanne, p. 11. Cf. Drelincourt, *Catéchisme ou instruction familière sur les principauxpoints de la religion chrétienne,* Genève, 1583, p. 45.

3. *Église anglicane.* — La doctrine de la communion des sainls a subi chez les anglicans les vicissitudes les plus diverses, en raison des inlluences, tantôt luthériennes, tantôt calvinistes, tantôt catholiques ou sernicatholiques, qui ont tour à tour prévalu dans l'épiscopat. La confession de foi proposée au synode de Londres, en 1562, évite de se prononcer sur cet article. *Anglicana confessio fidei,* a. 8, dans *Corpus et syntagma confessionum- fidei,* Genève, 1654, p. 127. Les *30 articles* de 1563 suppriment résolument l'union mystique des vivants avec les défunts, en condamnant la doctrine romaine sur le purgatoire, les indulgences, l'invocation des saints. Cf. Thomas Bogers, *A Treatise upon sundry matters contained in the thirty nine articles of Relig'rnn, which are professed in the Church of England,* Londres, 1639, p. 118-131. Mais 1'art. 26 de la confession de Westminster, *Of the communion of saints,* contient en substance la doctrine romaine sur les rapports qui unissent ici-bas entre eux et à Jésus-Christ les membres de l'Égl: ·. Le Christ est le chef, le Saint-Esprit le lien, et tous les fidèles, unis dans la charité, participent aux dons et aux grâces de leurs frères. *AU Saints* ι *iat are united to Jesus Christ their Head, by His Spirit and by faith, have fellowship with Him in His graves, sufferings, death, resurrection and glory; and, being united to one another in love, they have communion in each other's gifts and graces.* J. C. Waudrey. *The meaning of the doctrine of the communion of saints,* Londres, 1904, p. 23 sq. A tous ceux qui portent le nom de chrétiens sont conférés les privilèges cette société sainte; niais des âmes du purgatoire et des élus, il n'est pas question. La confession de foi de Westminster n'omet pas de mentionner que le dogme de la communion des saints ne porte aucune atteinte au droit de propriété.

Dans le discours pastoral prononcé par l'archevêque de Cautorbéry en 1898, les défunts ne sont pas absolument exclus de cette communion mystique; mais il ne parait pas que le clergé se soit rallié â cette doctrine, que la liturgie ne confirme pas davantage. Cf. *Liber precum publicarum Eeclesiæ anglicanes, édit.* G. Bright et P. Goldsmith, Londres, 1890, p. 209.

IL Problème historique. — L'expression *sanctorum communionem* s'est introduite assez tard dans le symbole apostolique et l'on est loin d'être fixé sur l'origine, le sens et le motif de cette addition.

1° *Origine.* — I. *Le texte de Nicétas de Remesiana.* — Le premier document où soient mentionnés les mots *sanctorum communionem* est une explication du symbole attribuée parCaspari, *Kirchenhistorische Anecdota,* Christiania, 1883, p. 341-360, à l'évêque Nicétas d'Aquilée (484-485), mais dont l'auteur est vraisemblablement Nicétas, évêque de Remesiana, en Dacie, dans les premières années du v« siècle. Zahn, *Neue Beitràge :ur Geschichte des apost. Symbolums,* dans *Neue kirchl. Zeitschrift,* 1896, t. vu, p. 106 sq.; Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen,* Mayence, 1900, p. 217-220; doin Morin, *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum,* dans la *Revue bénédictine,* 1894, t. xi, p. 61 sq.; Id., *Sanctorum communionem,* dans la *Revue d'histoire el de littérature religieuses,* 1904, t. ix, p. 209 sq. Voir t. I, col. 1664.

Voici les fragments essentiels de cet important document : *Post professionem beatæ Trinitatis, jam profiteris te credere sancta: Eeclesiæ 'catholicae. Ecclesia quid aliud, quam sanctorum omnium congregatio'! Ab exordio enim sxculi sive patriarcha'..., sire prophétie, sive apostoli, sive martyres, sive exteri justi..., una Ecclesia sunt, quia, una fide et conversatione sancli/icati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt; cujus corporis caput Christus esse perhibetur, ut scriptum est. Adhuc amplius dico. Etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernal in hac una confoederantur Ecclesia... Ergo in hac una Ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum. Scito unam hanc esse Ecclesiam catholico,m in onim orbe terras constitutam; cujus communionem debes firmiter relinere. Explanatio symboli,* n. 10, *P. L.,* t. Lit, col. 871 ; Caspari, *Kirchenhist. Anecdula,* t. i, p. 355; Burn, *Niceta of Remesiana,* Cambridge, 1905, *Libelli instructionis,* I. V, *De symbolo.*

Il n'est pas absolument démontré que la formule *sanctorum communionem* ait fait partie du symbole de Nicétas. On peut la prendre â la rigueur pour une simple explication du dogme de l'Eglise. Cependantl'expression elle-même, qui se retrouve dans les symboles postérieurs, et la façon dogmatique dont elle est présentée : *Ergo... crede,* rendent beaucoup plus vraisemblable la première opinion, communément reçue.

D'après ce texte, Harnack attribue â l'insertion de cet article dans le symbole des apôtres, une origine orientale. C'est sous l'in1luence des *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem que l'évêque de Remesiana aurait introduit la formule *sanctorum communionem, dans* le symbole de son Eglise. Elle aurait passé de là dans les Gaules, puis en Espagne et chez les Bretons, comme une protestation de la foi chrétienne contre l'hérésie de Vigilance. Harnack, *Apostolisches Symbolum,* dans *Real· ncyclopâdie fur protestanlische Théologie,* 3' edit., Leipzig, 1896, t. I, p. 754.

Pures hypothèses que F. Kosllin a justement combattues dans la même publication. Art. *Gemeinschaft der Heiligen,* t. VI, p. 504. Il serait étrange, en effet, qu'un article eût été introduit dans le symbole gallican, par un évêque de Dacie. et sous l'inlluence des Catéchèses de saint Cyrille, sans qu'il fût possible de saisir

quelques traces de cette addition, soit à Jérusalem et dans les Églises orientales, soit dans les diocèses intermédiaires de l'Italie et des contrées danubiennes. Les visites faites par Nicétas à saint Paulin de Noie en 398 et 402, le bon renom laissé par ses écrits dans les Gaules, au témoignage de Gennade, *De viris illustribus,* c. xxn, édit. Czapha, Munster, 1898, p. 56, indiqueraient plutôt l'influence de la Gaule sur Nicétas lui-même, qui aura très bien pu se servir d'un formulaire gallican. Cf. Kirsch, op. *cit.,* p. 217-219; J. Waudrey, *The meaning of the doctrine of the communion of saints,* Londres, 1904, p. 35-38. Il faut remarquer surtout que *VExplanalio* de Nicétas est un exposé de doctrine nettement augustinienne.

2. *La Fides Hieronymi.* — Un symbole inédit publié dans les *Analecta Maredsolana,* 1903, t. III, p. 199sq.,et attribué à saint Jérôme, porte mention authentique de la communion des saints. *Credo remissionem peccatorum in sancta Ecclesia catholica,* sanctorum *COMMUNIONEM, carnis resurrectionem ad vitam œlernam.*

En confrontant ce texte avec celui de la *Confession de foi arménienne,* publiée par Caspari, *Aile und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel,* Christiania, 1879, t. II, p. 10-12, dom Morin a émis l'idée, à la suite d'ingénieux rapprochements, que l'Arménie pourrait bien être le pays d'origine de la formule symbolique. *Jlevue d'histoire et de littérature religieuses,* 1904, t. tx, p. 229. Si suggestive qu'elle soit, l'hypothèse demanderait à être confirmée. La *Fides Hieronymi* peut-elle être dûment attribuée à saint Jérôme? Est-elle même de son époque? D'autre part, il est diflicile de faire fond sur la *Confession de foi arménienne.* Le méchitariste J. Catergias en recule la rédaction au xiv· siècle, *De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes,* Vienne, 1893, p. 40, et s'il contient « des traits d une saveur absolument antique », il faut attendre de nouvelles lumières pour en extraire autre chose, comme dom Morin le reconnaît lui-même, que des conclusions problématiques. Cf. A. Harnack, *7heologische Lileraturzeilung,* 1904, p. 141-142; Th. Zahn, *Neue kirchl. Zeitschrift,* 1905, p. 249 sq.; Burn, *op. cit.,* Excurs, p. i.xxx sq.

3. *Le texte de Fauste de liiez.* — Il est incontestable que, vers le milieu du v· siècle, le symbole des Églises gallicanes renfermait la formule *sanctorum communionem. On* la trouve mentionnée d'abord dans le traité de Fauste de Riez (f 485) sur le Saint-Esprit, après les mots *sanctam Ecclesiam* dans une citation du symbole. *Hæc enim, quæ in symbolo post Sancti Spiritus nomen sequuntur, ad clausulam symboli... respiciunt ut sanctam Ecclesiam,* sanctorum communionem, *abremissa peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam credamus. De Spiritu Sancto,* l. I, c. n, édit. Engelbrecht, dans *Corpus script, eccles. lat.,* Vienne, 1891. t. xxt. p. 104. De plus, deux homélies sur le symbole attribuées également à Fauste de Riez contiennent ce même article, Caspari, *Kirchenhist. Anecdota.* t. l. p. 315 sq., et l'une d'elles présente une brève explication qui a trait directement au culte des saints. *Credamus et sanctorum communionem : sed sanctos non tam pro Dei parte quam pro Dei honore veneremur.* Caspari, *loc. cit.,* p. 338. On peut citer encore, comme témoignages subséquents, un *Tractatus Faustini de symbolo,* qui est comme un extrait des homélies de Fauste et vraisemblablement de la fin du VI·siècle, Caspari, A *lie und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols,* Christiania, p. 250 sq. ; quatre sermons du pseudo-Augustin, qui semblent de provenance gallicane, *Serm.,*ccxl-ccxliii, *P. L.,t.* χχχιχ,βοϊ. 2189-2194: enfin un sermon publié jusqu'ici dans les oeuvres de saint Augustin, *Serm.,* CGXI.tv, *De symboli fide et bonis moribus, P. L.,* t. xxxtx, col. 2194 sq., et qu'il faut attribuer sans aucun doute à saint Césaire d'Arles. Cf. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol,* t. i. p. 165 sq. Voir t. n, col. 2170, 2176.

Tous ces documents fournissent la preuve absolue que les Églises des Gaules, au VI» et dés le milieu du v« siècle, avaient inséré déjà dans leur symbole l'article de la communion des saints. Et la manière dont Fauste de Riez traite cette formule, dans son traité *De Spiritu Sancto* et dans la seconde des homélies publiées sous son nom par Caspari, indique assez qu'il ne s'agit nullement d'une innovation. Il parait donc légitime, à défaut d'informations décisives, d'attribuer à l'Église gallicane l'origine de la formule *sanctorum communionem* et son introduction dans le symbole. Cf. Kirsch, *op.cil.,* p. 217; Th. Zahn, *Das apostolische Symbolum,* Leipzig, 1893, p. 88 sq.

2» *Sens de la formule.* — Zahn a soutenu, sans parvenir à accréditer son opinion, que le mot *sanctorum* désigne ici, non pas les saints, mais, au neutre, les choses saintes. La forme latine *communio sanctorum* serait la traduction d'une formule grecque, την κοινωνίαν τών άγιων, usitée en Gaule de très bonne heure, et signifiant la participation aux mêmes sacrements, particulièrement au mystère eucharistique. Kattenbusch, op. cit., t. i. p. 9, déclare la question indécise.

Il semble pourtant qu'elle soit parfaitement résolue. Les textes précédemment cités de Nicétas de Remesiana et de Fauste de Riez et tous les commentaires de cet article au v· et au vi8 siècle emploient ce mot au masculin. Par exemple, les sermons du pseudo-Augustin ; *Sanctorum communionem, qui dona Spiritus Sancti... erunt communia in universis, ut quod quisque sanctorum minus habuit in se, hoc in aliena virtute participet. Serm.,* ccxl, *P. L.,* t. xxxix, coi. 2189. *Sanctorum communionem, id est, eum illis sanctis qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur. Serni.,* ccxlii, coi. 2193. D'ailleurs, la tradition de l'Eglise a toujours admis et rendu populaire la croyance à une union intime de tous les saints entre eux : aucune expression n'était plus apte à traduire cette doctrine que la formule *communio sanctorum.* Et même en admettant l'hypothèse toute gratuite d'une formule grecque antérieure à l'expression latine, την κοινωνίαν τών άγιων, il faudrait encore admettre que cette locution n'entraine pas nécessairement le sens neutre du mot άγιων, puisqu'on la retrouve, avec le sens latin, dans saint Athanase, *Epist. ad Dracontium,* n. 4, *P. G.,* t. xxv, col. 528. Cf. O. Zockler, *Zum Apostolikum-Streit,* Munich, 1893, p. 51-53.

Il faut donc exclure à l'origine, la signification sacramentelle, que l'on ne retrouve que plus tard, et bien rarement, dans quelques écrits du moyen âge.Le mot *sancti* désigne les saints. Mais garde-t-il le sens primitif de chrétiens, qu'il a dans saint Paul et qu'on retrouve encore dans les écrits du I" et du II8 siècle? Ou bien faut-il entendre par là les saints, au sens spécifique du mot, les élus? Swete a pris parti pour la première signification. *The Apostles' Creed : its relations to primitive Christianity,* 2·édit., Londres, 1894, p. 82-88. La formule désignerait dès lors une simple propriété de l'Église eatliolique, sa sainteté, opposée plus explicitement au puritanisme railleur des donatisles qui s'obstinaient à ne voir dans l'Église romaine qu'un mélange indigne de justes el de pécheurs.

Il est impossible de souscrire à cette thèse. Au v8 siècle, quand la formule fut insérée au symbole des apôtres, le mot sancti avait perdu depuis longtemps son sens originel : il désignait alors presque exclusivement les élus, les saints du ciel, et c'est aussi dans cette acception qu'il est employé par les premiers catéchéles du symbole, Nicétas de Remesiana. Fauste de Riez, l'ccol · d'Augustin, dans les textes cités plus haut. Dès lors le sens de l'expression *communion des saints* est fixé : il ne s'agit pas de la simple communion ecclésiastique,

des rapports officiels et de bonne harmonie qui reliaient extérieurement entre eux la communauté chrétienne et chacun de ses membres, mais d'une société toute spirituelle, d'une communication mystique établie entre fidèles et bienheureux. Il est vrai que l'on trouve encore dans la littérature canonique du ıv· et du v· siècle l'expression *communio sanctorum* pour désigner la communion entre fidèles. Cf. *Epistola Cabarsussilani concilii, P. L.,* t. xxxvi. col. 376 sq.; *Epistola ad Flavium Marcellinum, P. L.,* t. xi.m, col. 835; S. Augustin, *Serm.,* l u, n. 6, *P. L.,* t. xxxvm, col. 357. Mais ces rares exemples ne peuvent prévaloir contre l'usage courant du mot *sanctorum et* le sens précis que lui donnent, en l'expliquant, les homélies du temps, où il s'agit évidemment d'une extension mystérieuse de l'Église, d'une union affective et effective des fidèles de la terre avec les élus du ciel. La première explication que nous ayons de cet article du symbole, la plus nette aussi et la plus abondante, celle de Nicétas de Remesiana. est dégagée de toute incertitude *Ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio f* Les saints, ce sont les justes de tous les temps, et c'est avec eux, en même temps qu'avec les anges, que le fidèle doit entrer en communion, comme membre d'un même corps mystique. Caspari, *Kirchenhislor. Anecdota,* t. i, p. 355.

3° *Motifs de l'insertion.* — L'idée de cette communion de tous les saints entre eux et dans le Christ était assurément populaire, puisque Nicétas l'expose aux néophytes et qu'on la voit si souvent revenir, sous la forme la plus simple, dans les homélies adressées au peuple, comme un sujet bien connu.

Saint Augustin suppose que personne, dans son Eglise, ne doit ignorer cette doctrine, *Serm.,* cxxxvn, n. 1, *P. L.,* t. xxxvm, col. 754, el lui-méme a contribué encore plus que tout autre à la répandre dans l'Église et à la rendre familière. Cf. *Serm.,* ccxl-ccxliv, *P. L.,* t. xxxtx, col. 2189-2195. L'introduction de cet article dans le symbole peut donc s'expliquer, sans l'intervention d'aucune autre cause déterminante, par le seul développement normal d'une longue et chère tradition qui répondait si bien aux plus profondes aspirations du cœur dans la masse des fidèles. Aussi voit-on se constituer définitivement à la même époque et s'étendre dans les mêmes proportions le culte des saints et celui des défunts.

D'ailleurs, il est impossible de signaler aucun fait spécial, aucune impulsion extérieure qui ait pu motiver cette addition. Harnack y voit une protestation de l'Église contre les doctrines de Vigilance. *Das apost. Glaubensbekenntniss,* p. 31 sq. Mais il faut reconnaître que la formule adoptée eût servi bien mal, par son caractère abstrait et l'amplitude même de son contenu, la cause de l'orthodoxie et ne consacrait que d'une manière indirecte la légitimité du culte des saints. Au surplus, il serait bien surprenant que ce caractère de protestation, si protestation il y avait, n'eût été relevé dans aucun des documents qui reproduisent cet article. Cf. dom Morin, *Sanctorum communionem,* dans la *Hevue d'histoire et de littérature religieuses,* 1904, t. tx, p. 222-252. L'hypothèse de Swete, d'après laquelle l'Eglise catholique aurait voulu s'opposeraux prétentions des donatistes et revendiquer pour elle la sainteté de son organisation, se heurte également à d'insolubles difficultés. Swete, *The Apostles' Creed,* p. 82 sq. On comprendrait plutôt que les donatistes eussent employé eux-mêmes une formule qui traduisait si bien leur pensée et devait servir utilement leurs intérêts. Dans l'Eglise catholique, cette même formule, en regard de l'hérésie donatiste, ne pouvait donner lieu qu'a des malentendus. Cf. S. Augustin, *Serm.,* ccxiv, n. 11, *P. L.,* t. xxxvm, col. 1071. En tout cas, c'est en Afrique, et non en Gaule, que devraient naturellement se rencontrer, au plus fort des débats suscités par le schisme de Donat. les premières traces d'une profession de foi distinctement articulée sur le point en litige. Or les symboles africains ne contiennent point l'article de la communion des saints. Cf. Kattenbusch, *op. cit.,* t. t, p. 134-158; dom Morin, *loc. cil.* Il semble donc que l'insertion de la formule *sanctorum communionem* dans le symbole, comme aussi des mots suivants : *remissionem peccatorum,* n'ait eu d'autre but que d'exprimer plus distinctement la doctrine commune sur l'Église, en mettant plus vivement en relief la beauté de sa nature et la grandeur de ses bienfaits. Kirsch, *op. cil.,* p. 226-228. Peut-être le besoin se faisait-il sentir aussi de resserrer entre les fidèles les liens de l'unité catholique, au milieu de la perturbation universelle causée par les ravages de l'arianisme. Cf. dom Chamard, *Les origines du symbole des apôtres,* Paris. 1901, p. 65 sq.

En Orient, l'addition fut constamment repoussée. Mais les Églises des Gaules, si ce n'est l'Eglise de Poitiers, cf. S. Venance Fortunat, *Explanatio fidei catholicæ, P. L.,* t. i.xxxviit, col. 591, et celles de la Grande-Bretagne se hâtèrent de l'adopter. Dès la seconde moitié du v» siècle, elle apparaît comme une des caractéristiques de l'Église gallicane. En Italie, en Espagne el en Afrique, l'insertion n'eut lieu définitivement que dans le cours du IX* siècle. Dom Chamard, *loc. cit-,* p. 66.

Jean de Neercassel, *Tractatus quatuor de sanctorum cultu,* Utrecht, 1675; Jean Le Marchant, *L'encyclopédie sainte de la foi dans [explication du symbole des apôtres,* Rouen, 1701 ; Noël Alexandre, *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi Tridentini,* Paris, 1714, p. 160-163; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 263-269; A. Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntniss,* Berlin, 1893, p. 31 sq. ; H. Cremer. *Zum Kampf um das Apostolikum,* Berlin, 1893, p. 13 sq. ; O. Zôckler, *Zum Apostolikum-Streit,* Munich, 1893, p. 54-58; S. Baumer, *Das apostolische Glaubensbekenntniss,* Mayence, 1893. p. 217 sq.; C. Blume, *Das apostolische Glaubensbekenntniss,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 171 sq.; Swete. *Tl Apostles' Creed : its relations toprimitive Christianity,* 2' édit., Cambridge, 1894, p. 82 sq. ; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol,* Leipzig, 1894, t. I. p. 102-130, 158-188; t. II. p. 927-950; A. Harnack, art. *Apostolisches Symbolum,* dans *Realencyclupiidie filr protest. Théologie und Kirche,* t. I, p. 753 sq. ; J. Kostlin, art. *Gcmeinschaft der Heiligen,* dans *Realencyclopadie,* t. vt, p. 503-507 ; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicdnischen Zeil,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 84, 169, 423-427, 617 sq., 621-625; J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Geimeinschaft der Heiligen im christl. Altertum,* Mayence, 1900; dom Morin, *Sanctorum communionem,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1904, t. IX, p. 209-236; J. C. Waudrey, *The meaning of the doctrine of the communion of sainc.s,* Londres, 1904.

P. Bernard.

II. COMMUNION DES SAINTS D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE. — La communion des saints a été diversement comprise. Voir l'article précédent. Nous la prendrons ici dans le sens précis du mot, comme l'union de vie spirituelle et surnaturelle qui relie les différents membres du royaume du Christ, les membres vivants sur la terre entre eux et plus particulièrement à ceux qui n'y sont plus, qu'ils soient bienheureux ou non. Saint Thomas-, *Sum. theol.,* lII", q. vtit, a. 4, associe à l'Eglise du ciel les anges, parce qu'ils ont la même fin dernière et la même vie surnaturelle.

Les monuments de l'antiquité chrétienne fournissent des indications très précieuses au sujet de la communion des saints, ainsi entendue. — I. I-Cglise militante. IL Église souffrante. 111. Eglise triomphante.

I. Église militante. — *l. CROYANCES DES PREMIERS CHRÉTIENS AU SUJET DE L'ÉGLISE MILITANTE.* — 1° Ils se regardaient comme faisant partie d'une grande *famille spirituelle,* dont les différents membres sontet s'appellent « frères » et « amis ». Sous ce double nom. on désignait non seulement les fidèles d une même localité ou d'un

même pays, mais les chrétiens en général. Une inscription, de la première moilié du iv» siècle, trouvée à Césarée, en Maurétanie, De Rossi, *Bullettino di archeologia crisliana,* 1864, p. 28, parle de l'Eclesia fratruum (sic) qui a fait renouveler le monument en question. La première partie du texte, qui remonte au m» siècle, termine par la salutation : Salvete, eratres, puro corue et simplici. St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie,* Paris, 1901, t. n, p. 398, note 3. A la lin du ne siècle, le célèbre Abercius, d'Hiéropolis en Phrygie, trouve partout dans ses voyages des frères, des amis. Voir t. i, col. 57-66. Dans la première partie de l'inscription, dite de Pectorius, à Autun, l'auteur s'adresse indistinctement aux chrétiens, ses « amis », et les exhorte à mener une vie sainte et conforme aux volontés de Dieu. Le Blanl, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* Paris, 1856, t. i, p. 9, pl. I, n. l ; Kirchhoff, *Corpus inscriptionum græcarum,* t. iv, n. 9890; dom F. Cabrol eldom II. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ lilurgica,* Paris, 1902, t. i, p. 17' sq., n. 2826. — Les relations de famille ne sont pas rompues à la mort, la dénomination de « frère » continue au delà du tombeau, comme le montrent les textes suivants. Une stèle du musée Kircher de la fin du n® siècle d'après Visconti,,4*Hi della Accadentia romanadi archeologia,* t.vi, p. 43, et L. Renier, dans Perret, *Catacombes de Home,* t. vi, p. 170 sq., provenant de la catacombe de Saint-Hermès, parle des fratres boni, qu'on conjure per unum Deem... ne quis... MOLE(siet) pos(Z) mor(/c»i)... De Rossi, *Borna sotlerranea,* Rome, 1864, t. i, p. 107; *Bullelt.,* 1894, p. 18. Un marbre de la catacombe de Sainle-Priscille, de la première moitié ou du milieu du n» siècle d'après Kirsch, *Die Acclamalionen und Gebete der allchristlichen Grabschriften,* Cologne, 1897, p. 51, et Wilpert, *Malereien der Katakomben Bonis,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 160, porte : Vos precor, O fratres, ORARE HUC QUANDO VENI(tis)...

De très anciennes inscriptions grecques emploient également les termes αδελφοί, αδελφότη , par exemple, celles publiées dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome, t. xv (1895), p. 260, n. 5 : Ειρήνη πάσι τοΐ ἀδελφοί ; ειρήνη πάση τή ἀδελ(φότη)τι ; δώσει τοΐ αδελφοί; δηνάρια φ'; ειρήνην ἐχετε αδελφοί; αδελφοί, ἡ χάρι τον (Χ)ριστ(ον με!)'υμῶν) ; χαίρετε καί ευτυχείτε παρὰ (Θ)εὡ, αδελφοί· Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ lilurgica,* Paris, 1902, t. n, n. 2795, 2796.

2» Cette famille est une famille à part, une grande *communauté religieuse* ayant la même origine, la même fin, le même nom, la même foi, les mêmes sacrements, le même culte, etc.

1. *L'origine* est divine : le chrétien vient du ciel, il est de la descendance du Poisson céleste (Jésus-Christ), comme le déclare déjà au m» siècle l'inscription d'Autun : ΙΧΘΥΟC ΟΥΡΑΝΙΟΥ ΘΕΙΟΝ ΓΕΝΟΟ... Cf. Kaufmann, *Ein allchrislliches Pompeji in der libyschen* Il'iisle, Mayence, 1902. p. 18 sq. Il se distingue donc des autres hommes; il a, comme dit Abercius, un signe caractéristique reçu au baptême, ΛΑΜΠΡΑΝ ΣφΡΑΓΕΙΔΑΝ Εχοντα, et avec ceux qui ont le même sceau particulier de la divinité, il forme le *peuple,* le *saint peuple de Dieu,i.aô;.* ἁγιο λαὸ; Θεὸν, comme il est appelé dans l'inscription d'Abercius et sur un marbre d'Hadrianum du iv« siècle, publié par Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseilsdenkmâler der Antike und des Vrchrislentums,* Mayence. 1900, p.88, d'après Perrot, Guillaume etDeblet, *Exploration archéologique de la Galatie,* etc., Paris, 1862, 1.1 (texte), p. 65, 66; la *plebs Dei, plebs sancta,* ou *plebs sancta* Dei, comme le désignent plusieurs monuments latins du iv» siècle. De Rossi, *Bullelt.,* 1894, p. 32; de Waal, *Il simbolo apostolico illustrato dalle iscrizioni dei primi secoli,* Rome, 1896, p. 38-39.

2. Tout en étant sur la terre, le chrétien fait partie de la cité de Dieu, de la cité des élus, de la Jérusalem céleste. Heb., xm, 14; xxn, 12; Gai., iv, 26. Cette cité est visée par Aberciu-, quand il dit de lui-même : ΕΚΑΕΚΤΗC ΠΟΛΕωΟ Ο ΠΟΛΕΙΤΗΟ (voir col. 468), et probablement aussi par le pieux pèlerin, qui au m» siècle visitant à Saint-Calixte la chapelle des papes, où étaient enterrés tant de saints martyrs, inscrivit à l'entrée cette exclamation : *Gerusale(m) civitas et ornamentum marlyru(m) Dei, cujus...* De Rossi, *Borna sotlerranea,* Rome, 1867, t. n, p. 18. C'est là que le chrétien devra résider un jour après avoir quitté les illusions de la terre : κόσμου πλάνην προλιπών εΐ; αιώνιον οικον ἀνελβών, dit une inscription de Catane, en Sicile. Kaibel, *Inscriptiones græcæ Siciliæ, Ilalite, additis græcis Galliæ, Ilispaniæ, Brittaniæ, Germanite inscriptionibus,* Berlin, 1890. n. 463. Voir Épicrapiiie CHRÉTIENNE.

3. Aussi porte-t-il un *nom á part,* celui de chrétien, *Christianus,* χρηστιανὸ , par opposition à *judæus* ou *paganus.* Ce nom le rattache à son fondateur. Act., xi, 26. Il se rencontre sur des monuments des différents pays de l'empire romain, par exemple, en Syrie et en Phrygie, *Mélanges...,* t. xv (1895), p. 251 ; *Bullelt.,* 1894, p. 68; en Grèce et en Dalmatie, Bayet, *De titulis Atlicæ Christianis antiquissimis,* Paris, 1878, p. 99, n. 75 (m» siècle); p. I01, n. 78;Jelië, Bulicet Rutar, *Guida di Spalato e Salona,* Zara, 1894, p. 129, n. 1707 (du musée épigraphique), p. 171 sq. ; en Italie et sur les bords du Rhin, Kaibel, *loc. cit.,* n. 78, 154, 196; Kaufmann, *llandbuch der chrisllichen Archüologie,* Paderborn, 1905, p. 252; Kraus, *Die chrisllichen Inschriften der Bheinlande,* Fribourg, 1890, t. i, p. 73, n. 143, etc. Trois de ces monuments appartiennent sûrement au m» siècle. *Corpus inscript, græc.,* t. ni, n. 3857 *g,* 9265 Z, 3857*p;* dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* Paris, 1902, t. i, p. cvn. — Le chrétien porte encore, méme'avant l'an 300 de l'ère Chrétienne, Bayet, *loc. cil-,* p. 99, n. 75, etc., le nom très frequent dans toute l'épigraphie chrétienne de *fidelis,* πιστὸ , celui qui a reçu le baptême, l'initiation chrétienne et, avec elle, la vraie foi, par opposition à ceux qui ne sont pas encore entrés dans la grande communauté chrétienne. Voir Baptême d'après les monuments de l'antiquité chrétienne, t. n, col. 242. Du reste, cetle communauté n'est autre que *l'Eglise catholique,* qui a la même hiérarchie, composée de Pierre et de ses successeurs, d'évêques, de prêtres, etc. Voir Épicrapiiie chrétienne.

4. Les chrétiens ont la *même foi* en Dieu, en Jésus Sauveur, etc., les *mêmes croyances religieuses,* γράμματα πιστά, comme les appelle Abercius. Cette foi précède Abercius dans ses voyages, πίστι; δὲ προήγε πάντη, et lui fait trouver en Orient et en Occident, à Rome et dans les plaines de la Syrie, des frères, des amis, σνvoμίλου , φίλου , qui pensent comme lui, qui partagent ses croyances. Un grand nombre des dogmes, objet de cette foi, en particulier ceux de l'eschatologie chrétienne, se rencontrent sur les monuments de tous les pays dès les temps les plus anciens et s'affirment d'une façon plus explicite à mesure qu'on avance dans le cours des temps. Voir Art chrétien primitif, t. i, col. 2004-2011, et Épigrapiiie chrétienne, Cette f?i est bien déterminée, un. foi pure et libre de tout alliage étranger, *fides pura, fides intemerata,* comme l'appellent l'épitaphe d une vierge chrétienne, morte en 362, el l'éloge du saint martyr Félix, composé par saint Damase. Ihm, *Damasi epigrammata,* Leipzig, 1895, p. 10, n. 7. C'est la foi universelle catholique que, d'après son éloge funèbre, saint Hippolyte, revenu à l'Eglise, recommande aux partisans de son schisme : *catholicam fidem sequerentur ut omnes,* Him, *loc. cil.,* p. 42, n. 37; la vraie foi défendue par Libère, I: grand pape confe»ovUr du iv» siècle, dont il est dit dans l'éloge funèbre, *Bulletin,* trad, franç., 1883, p. 9 : *catholica præcincte fide possederis omnes.* — Cetle même foi est la base de l'espérance chrétienne : *spem gerimus*

cuncti proprie nos esse beatos qui sumus hocque tuum meritum fidemque secuti. Inscription de Libère. Celle conviction religieuse nous explique comment les fidèles de cette époque troublée du IV' siècle font parfois profession d une orthodoxie de plus en plus scrupuleuse. En preuve celte inscription grecque du iv« siècle, *Mélanges, lue. cit.,* p. 265, n. 3, où il est dit : κατὰ πᾶση αἱρεσεω δπλισάμενο τὴν ἀληΟὴν τῶν πατέρων τὴ καθολικὴ; εκκλησία διεσώσατο πίστιν. En Afrique, en particulier, les controverses entre orthodoxes et donatistes nous ont valu la formule très fréquente dans ces pays : *vixil in pace* (Ecclesiæ), par laquelle on voulut accentuer la vie du chrétien en paix, en union avec l'Eglise, ou comme le dit une épitaphe romaine de la fin du m» siècle, Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* Rome, 1880, p. 296 : *in pace* c'est-à-dire dans la communion avec le Christ, en union avec son Église.

5. Les chrétiens ont aussi les *mêmes sacrements.* A la lin du il" siècle, Abercius trouve partout dans ses voyages, en Orient, en Occident, en Italie et en Mésopotamie, des confrères qui portent le sceau brillant du baptême; partout la foi de ses amis lui sert la même nourriture mystique, le grand Ichthys, ou Poisson céleste, πὰρηὸἡκε τροφὴν πἀντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγὴ παμμεγέθη, et un vin délicieux, διὰ παντό οἰνον χρηστόν ἐχουσα, mélangé d'eau qu'on donne avec le pain, κέρασμα διδοΟσα μετ' ἀρτου. Voir t. I, col. 57. En Occident, la chapelle grecque, au cimetière de Priscille, du commencement du H" siècle, la crypte de Lucine, à Saint-Calixte, de la même époque, les chapelles dites des sacrements, de la fin du n» siècle, Wilpert. *Malereien der Sakramentskapellen,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 30-32; *Malereien der Katakomben Roms,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 260, et l'inscription d'Autun, dans sa partie plus ancienne du m» siècle, fournissent les mêmes renseignements précis au sujet des mêmes sacrements. Cet accord rigoureux entre des monuments de la même époque, mais séparés par de grandes distances, est de la plus haute importance non seulement pour les deux sacrements en particulier, mais encore pour le dogme de la communion des saints en général. Quant à la ressemblance des rites et autres détails, voir Baptême et Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne.

6. Les chrétiens honorent les *mêmes martyrs* et les *mêmes saints.* Ce culte commence par les saints locaux pour s'étendre ensuite, surtout à partir de Constantin, aux saints des autres pays, particulièrement aux plus célèbres. Les saints du Christ sont pour tous les fidèles sans exception : *llle* (le Christ) *suos sanctos cunctis credentibus offert | per quos supplicibus præstel opem famulis,* dit une inscription métrique composée vers400 par l'évêque Achille de Spolète. *Bulletin,* trad, franç., 1871, p. 119.Aussi rencontrons-nous des saints de l'Orient et de l'Égypte honorés en Occident, des saints d'Italie, d'Espagne, des Gaules, vénérés en Afrique, et *vice versa.* On cherchait à se procurer de leurs reliques, on composait des inscriptions élogieusesen leur honneur. Dans la chapelle des papes, à Saint-Calixte, l'inscription damasienne mentionne, à côté des saints romains du ni« siècle, renfermés dans les *veneranda sepulcra,* les confesseurs envoyés jadis par la Grèce : *hic confessores quos Græcia midi.* Ihm, *loc. cil.,* p. 19, n. 12. Dans d'autres monuments le pape fait l'éloge des martyrs étrangers à l'égal des indigènes. Le culte de saint Etienne était populaire avant que ses reliques ne fussent répandues dans le monde entier. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne,* Paris, '1903, p. 38, 39. Pierre, Paul et Laurent sont et demeurent les saints les plus honorés en Afrique, et une tablette de marbre du iv« siècle, trouvée à Castellum Tingitanum, nous révèle une population aussi dévote à ces saints que le pouvaient être les Romains eux-inémes. Rabeau, *op. cit.,* p. 43. Les saints Hippolyte, Euphémie, Sixte, Sébastien n'y sont pas oubliés. Rabeau, *op. cit.,* p. 50; *Revue archéologique,* 1896, t. xxvi. p. 393. A la lin du iv« siècle, les Machabées ont une chapelle à Antioche; leur culte n'a pas tardé à passer à Rome et en Afrique. Rabeau, *op. cil.,* p. 31 ;cf, cardinal Rarnpolla, *Martyreel sépulture des Machabées,dans* la *Revue de l'art chrétien,* 1899, p. 290 sq. Des saints orientaux ou africains sont représentés dans les catacombes, Wilpert, *op. cit.,* p. 489. 490, 500, 501, Cyprien et Optat. Abdon et Sennen, Millix et Pollion, milieu du vi" siècle. A la consécration d'une église d'Espagne, vers 450, on dépose des reliques des saints Julien, Étienne, Laurent, Martin. Kirsch, *Die christl. Kultusgebâude ini Allertum,* Cologne, 1893, p. 72. Les reliques de saint Ménas, patron de l'Egypte, se rencontrent dans tous les pays, et la dévotion à la croix du Sauveur, très populaire partout, explique la diffusion de ses fragments dans tout l'univers aussitôt après son invention. Cet éclectisme de piété poussait les chrétiens à posséder des reliques de tous les saints et de tous les pays, saints africains, saints orientaux, saints gaulois, saints espagnols, tous pêle-mêle. Cf. Lucius, *Die Aufange des lleiligenkulls in der christlichen. Kirche,* édit. Anrich, Tubingue, 1901, p. 183-197.

7. *L'art,* le *symbolisme* et *l'épigraphie* témoignent encore en faveur de la communion des saints. Ils procèdent partout du même principe religieux, suivent à peu près les mêmes développements dans tous les pays, et pour les idées et pour les formes. Voir Art chrétien, Symbolisme, Épigrapiiie chrétienne. — Ce dogme se reflète jusque dans les *usages funèbres,* qui tout en différant essentiellement pour la plupart des points de ceux des païens, sont les mêmes malgré la différence et la distance des pays. Dès l'origine, les chrétiens confient leurs morts à *la terre,* partout ils prient pour les âmes des défunts et les recommandent à Dieu el aux saints, partout ils emploientdes formules de prières identiques ou analogues. Voir plus loin, col. 463.

n. manifestations pratiques. — L'union entre les membres vivants de la grande famille chrélienne n'est pas une union stérile et abstraite : nous en avons déjà vu des preuves. Elle se manifeste pratiquement par l'amour mutuel, par le commerce spirituel dans la communication réciproque de grâces et de biens surnaturels.

1° On s'accorde réciproquement le bienfait de la *prière* conformément aux prescriptions et à la pratique de l'apôtre. Rom., xv, 30-32; Eph., vi, 17-19. On prie pour les *vivants.* Dans un graffito, ou inscription tracée à la pointe, sur la paroi de la chapelle des papes, De Rossi, *Roma sotterranea,* t. n, p. 17, on lit cette recommandation faite aux saints par un pèlerin du ut"siècle: *Marianum | Successum | Severum spirila | sancta in mente | havele* (sic) *et ont|nes fratres nos Iros.* A côté, on en voit d'autres : *Santé Susie, in mente habeas in horationes (in orationibus) Aureliu(nt) Repenlinulm ; p(etite spiril)a sancta ut Verecundus cum suis bene naviget.* Ici il s'agit de vivants pour lesquels on demande des prières. Kirsch, *Acclamalionen,* p. 40. Dans une chapelle du cimetière de Priscille, on lit cette inscription : Viras *inDeoel filii tui omnes habeant Deum protectorem.* Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne,* Rome, 1900, t. i, p. 216. — On prie aussi pour les *défunts,* d'abord pour les parents et amis, ensuite pour les morts en général. Abercius demande même pendant sa vie des prières pour son âme à tous ceux qui lisent son inscription : ταῦβ' ἀ νοών εὔξαιτο ὑπέρ Ἀβερκίου πα ὁ συνωδὸ . — On comprend que les monuments *funéraires* ne donnent pas beaucoup de preuves de cette union de prières entre *vivants,* mais le fait que les chrétiens prient pour les morts et les mortspour eux nous autorise à conclure *a pan,* sinon *c.*

priori qu'on priait pour les membres de l'Église militante.

2° Les *pèlerinages* sont une autre manifestation de cette union ; ils se rattachent en même temps très intimement au culte des saints et des reliques. On allait d'un pays à l'autre, visitant les grands sanctuaires des différentes régions, Rabeau, *op. cil.,* p. 13, y prenant part aux saints mystères, y copiant parfois des inscriptions pour les reproduire ensuite sur les monuments de sa patrie. Rabeau, *op. cil.,* p. 8, 45; *Bulletin,* trad, franc., 1878, p. 7-20; De Rossi, *Inscriptiones Christianas urbis Romæ,* t. Il *a,* p. 48, 110; Le Blant, *Épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine,* Paris, 1890, p. 67. Au iv« siècle, un évêque africain, du nom d'Alexandre, dit du sanctuaire de Tipasa restauré par ses soins : ÜNDiQ(iie) visendi studio Christiana (sic) ÆTAS CIRCUMFUSA VENIT|LIMINAQUE SANCTA PEDIBUS CONTINGERE LATA | OMNIS SACRA CANENS SACRAMENTO MANUS PORRIGERE GAUDENS. *Bullett.,* 1894, p. 91. On allait volontiers en Orient, où naquit le Sauveur et d'où venait la foi, en Égypte, où le sanctuaire de saint Menas était en particulière vénération, à Rome, centre de la chrétienté, où se trouvaient les corps des apôtres, par exemple Abercius. Cf. encore l'inscription de l'évêque Achille de Spolète, *Bulletin,* trad, franç., 1871, p. 119 : *Qui Romani Romaque venis...* Ces pèlerinages formaient un lien étroit entre les différentes communautés chrétiennes el rattachaient les Églises locales les unes aux autres. Les pèlerins rapportaient de leurs voyages avec de précieux souvenirs les dévotions des pays parcourus ; les chrétiens des lieux visités tenaient, particuliérement depuis Constantin, à communiquer à leurs frères des reliques, pour les faire participer aux grâces et aux faveurs attachées â ces trésors. Cf. Lucius, *Die Anfânge,* p. 183sq. Cet échange de biens spirituels nous est attesté entre autres par saint Grégoire de Nysse, P. *G.,* t. xi.vi, col. 783; Théodore!, *De curatione græcarum affectionum,* disp. VIII, édit. Schulze, t. iv, p. 902; P. *G.,* t. lxxxiii, col. 1031 sq., etc., et confirmé par de nombreuses trouvailles, surtout en Afrique. *Bullett.,* 1890, p. 26; *Mélanges,* t. x (1890), p. 441 (an. 359), etc.

3° Les *lieux de sépulture communs* sont une dernière preuve de cette union de charité. Tout « frère » pourra être enterré dans les catacombes et dans les cimetières supérieurs, comme l'atteste l'inscription d'un prêtre africain:.. Victoris presbyte:ri qui iiunc locum (il s'agit d'un cimetière) cunctis fratribus feci. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 106. A Concordia (Porto Gruaro), d'après une épitaphe très ancienne, le cimetière appartient à toute la communauté chrétienne de l'endroit et un certain Flavius Atalancus y prie omnem CLERUM l et cuncta(m) fraternitatem UT NULLUSi... in hac (sua)| sepultura PONATUR. *Bulletin,* trad, franç., 1874, p. 155 sq. Mais les autres chrétiens n'en sont pas exclus, pas même des hypogées d'un caractère plus privé où, à côté d'esclaves et d'affranchis, on rencontre des étrangers. Aurelius Theolilus, citoyen de Carrhes en Mésopotamie, est enterré â Rome dans une catacombe de la voie Labicane. *Bulletin,* trad, franç., 1873, pl. xi, n. 4. A la fin du in' siècle, un chrétien de la Paphlagonie trouve aussi sa sépulture dans un cimetière romain. Marangoni, *Acta S. Victorini,* Rome, 1740, p. 72. Dans, une inscription de Pola, De Rossi, *Borna sotterranea,* t. ni, p. 508, on invite tous les *amis* du défunt â reposer auprès de lui : sibi ET suis... ET AMICIS CARIS MEIS QUI VOLENT HOC *(huc)* VENIRE SUO QUISQUE DIE VENIANT ET REQUIESCANT. *Corpus inSCripl. latin.,* t. v, n. 182. Cf. Kraus, *Die chrisll. Inschriften der Rheinlande,* t. l, p. 44, n. 80. En tout cela les chrétiens font preuve de charité vis-à-vis de leurs frères dans la loi, comme le dit, selon De Rossi, *Roma sotterranea,* t. ni, p. 508, une inscription d'Oslie. Par contre, ceux qui ne sont pas *frères* sont exclus. Une inscription de Saint-Nicomède réserve le droit de sépulture dans cette catacombe. at (sic) religione,m pertinentes meam. *Bulletin,* trad, franç., 1865, p. 54, 92; *Nuovo bullett.,* 1901, p. 171. Une autre, de Domitille, dit : M. Antoni;us ReST(IT)UTU'S FECIT YPO;GEI'(M) SIBI ET| SUIS FIDENTI;BUS in Domino, c'est-à-dire *qui in Deum credunt.* De Rossi, *Roma sotterranea,* t. i, p. 109. Ailleurs on permet d'enterrer au même endroit les défunts, mais à une condition : ἐάν τηρή(σω)σι τον Θεόν. *Mélanges, loc. cit.,* p. 264.

IL Église souffrante. — L'union de vie existant entre les « frères » n'est pas brisée par la mort; elle est continuée dans l'éternité. On y distingue deux classes de frères : ceux qu'on croyait en possession du bonheur céleste et ceux qui n'y étaient pas encore admis. Pour les derniers, on pouvait leur souhaiter le bonheur d'aller au ciel, en demander à Dieu la faveur, recourir pour cela à toutes sortes de pratiques religieuses : ce qui nous autorise à tirer des conclusions au moins indirectes au sujet des croyances des vivants par rapport à la communion des suints.

I. *DONNÉES FOUDNIES PAП LES MONUMENTS.* — DII y a des défunts ordinaires,dont l'âme, à l'égal de celles des saints, est censée être en *possession de la béatitude.* Cette croyance semble exprimée par ces innombrables représentations d'orantes, ou ligures en prière — seules ou flanquées d'arbres, de brebis, «le saints, etc. — qu'on rencontre dès les premières années du IIe siècle sur les fresques, reliefs, inscriptions, etc., des catacombes et des cimetières supérieurs, à Rome et ailleurs. Suivant l'opinion généralement admise par les archéologues, ces figures « sont les images des âmes des défunts considérées dans la béatitude céleste qui prient pour les survivants afin que ces derniers atteignent mémement leur lin ». Voir Symbolisme. Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemâlde aus der Katakombe der heil. Petrus und Marcellinus,* Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 43 sq.; *Die Malereien der Katakomben Roms, ibid.,* p. 456. Il en est de même des représentations aussi anciennes et aussi nombreuses qui montrent l'âme dans la paix du ciel sous le symbole d'une colombe avec la branche (d'olivier), d'un oiseau buvant dans un vase ou becquetant des raisins, d'une brebis paissant dans le jardin céleste ou portée à cet endroit sur les épaules du bon Pasteur. De celte dernière catégorie seule, Wilpert, *Die Malereien, p.* 431 sq., a décrit 88 représentations, dont 16 remontent au ler et au II' siècle.

Très explicites sont aussi les textes épigraphiques, dont plusieurs d'une très haute antiquité, qui, privés de tout caractère déprécatif, affirment carrément, sans hésitation aucune et dans un formulaire très varié, que le défunt est au ciel : in pace requiescit, receptus est, accepit requiem in Deo; in pace cum spirita sancta acceptum; accepta apud Deum; quem Dominus in pace suscepit; in pace XPI (= Christi) recepta; PEKETTTOC CN CIPHNH; Deum videre cupiens vidit; LEVITAM SUBITO RAPUIT SIBI REGIA CÆLI, etc.; ΨΥΧΗ (€)IC ΟΥΡ(ἀ)ΝΙΟΝ ΧΥ (Χριστοὑ) BACIACIAN ΜΕΤΑ ΤωΝ ΑΓiωΝ ΑΝΕΛΗΜΦΘΗ, etc. Marangoni, *Acta S. Victorini, p.* 97; Doldetti, *Osservazioni soprai cimiteri di Roma,* Rome, 1720, p. 276, 400; Aringhi, *Roma sotterranea,* t. i, p. 203; t. n, p. 121; Gazzera, *Iscriiioni crisliane antiche del Piemonte,* Turin, 1849, p. 35; *Nuovo bullett.,* 1901, p. 245 sq.; Him, *op. cit* . p. 28, n. 21; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urLri Remise,* t. I (1861), p. cxvi; *Bulletin,* trad, franç., 1882. p. 106; 1883, p. 65, etc.

2« Mais ce sont là des exceptions. L'usage essentiellement chrétien et à peu prés complètement inconnu chez les païens était *de prier pour le commun des fidèles défunts.* Cetle prière se rencontre dèsla plus haute

antiquité contrairement aux affirmations de l'épigraphiste protestant Spon (1647-1685), qui disait que. dans les inscriptions antérieures au vin· siècle, on ne rencontrait jamais de prières pour les morts. *Hernie égyptologique,* t. iv (1885), p. 34. Pour les usages juifs et égyptiens, voir *L'univers israélile,* 30 mai 1902.

1. *Témoignages implicites. — a) L'artiste chrétien,* dans ses représentations funéraires, visait avant tout la prière pour les morts. Rappeler aux visiteurs l'idée de la délivrance des âmes des défunts, les engager à prier dans cette intention, leur montrer la manière de le faire, leur mettre pour ainsi dire dans la bouche même les paroles renfermées dans la *commendatio animæ* et dans d'autres prières populaires plus anciennes encore et remontant jusqu'au III' siècle, voilà le but du plus grand nombre des monuments dans les trois premiers siècles et, en partie, dans le iv·. Cette explication proposée d'abord par Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens de laville d'Arles,* Paris, 1878, Introduction, § 5, p. xxi-xxxix, fut reprise, remaniée et développée par Karl .Michel. *Gebet und liild in frühchrisllicher Zeit,* Leipzig, 1902. p. 1-33, 48 sq., et appliquée depuis aux fresques des catacombes de Rome par Wilpert, *Die Malercien,* p. 160 sq. C'est ainsi que ce dernier cite une série de représentations toutes exprimant à Dieu la demande de venir en aide aux âmes des défunts, de les préserver de la mort éternelle, du l'eu de l'enfer, des embûches du démon, de la gueule du dragon infernal et de les recevoir dans la paix éternelle. Sont représentés : Daniel dans la fosse aux lions, p. 335-344 (sur 39, trois du i" et n» siècle); Noé dans l'arche, p. 350 (2 du n" siècle) ; le sacrifice d'Abraham, p. 350-356 (2 du il·, 5 du ni· siècle); les trois enfants dans la fournaise, p. 356-361 (sur 17, une du i« siècle); Suzanne et les deux vieillards, p. 362 (sur 6, une du I" siècle); le cycle de Jonas, p. 366-381 (sur 50, huit du il· siècle); Job, p. 381-385, Tl fois; Tobie avec le poisson, p. 385-387,3 fois; David avec la fronde, etc. Ailleurs, on demande à Dieu de pardonner aux défunts leurs péchés, comme Jésus a pardonné à Pierre son reniement. *Ibid.,* p. 330-331. Les dilférentes scènes de résurrection, par exemple, celles de Lazare, dont cinq du n· siècle, etc., invitent très probablement à prier pour la résurrection des défunts. Celles du jugement, *ibid.,* p. 394-411, et de la réception de l'âme au ciel ainsi que de sa participation à ses joies, et d'autres encore auraient un caractère déprécatif. Il en est à peu près de même des *sculptures* des sarcophages et de certaines scènes tracées à la pointe sur les épitaphes, par exemple, le passage de la mer Rouge, David avec la fronde, Daniel dans la fosse aux lions, Job, etc. Voir les tables des ouvrages sur les sarcophages : Garrucci, Le Blant, Ficker, etc. Voir t. i, col. 2003. En d'autres termes, ces représentations disent la même chose que les anciennes prières mentionnées plus haut et constituaient elles-mêmes des prières, par exemple, la représentation de Daniel traduite en paroles veut dire *: Libera Domine, animam servi lui defuncti, sicut liberasti Danielem de lacu leonum;* et ainsi des autres.

b) L'épigraphie funéraire a le même but : engager le lecteur à prier pour celui dont elle indique le nom et orne le tombeau. Telles les épitaphes d'Abercius el d'Agape, citées plus haut; telle une inscription priscillienne, du ni· siècle au plus tard : Posu(it Zyie)RECinus| COIUG1 Al.BINUI.(a)E | BENE MERENTI SIC | t)T SPIRITUM TUUM Deus bene REFRIGERET, *BulleIt.,* 1894, p. 60; tel enfin ce marbre anté-constantinien, aujourd'hui au Lalran (p. ix. n. 10) : D. P. |Lucifere coiugi... | meruit titulim INSCRIBIIS (sic) UT QUISQ(uts) DE FRATRIBUS LEGERIT, roget Deu(m) ut sancto et innocent|(isp)irito *(sancta et innocens anima)* ad Deum suscipiatur, *bulletin,* trad, franç.. 1877, p. 34; Lupi, *Epitaphium Severæ martyris illustratum,* Païenne, 1734, p. 167. Toutes ces inscriptions demandent des prières. Assez souvent elles renferment la formule qui doit être employée, comme ce marbre de la voie Salaria sur lequel on lit : Leonine te in pace, puis comme remerciement pour la faveur accordée, ce souhait vraiment chrétien adressé au lecteur : qui legerit, vivat in christo. Un marbre égyptien, *Échos d'Orient,* 1900, t. iv, p. 93, porte : O θ(εο) MNHC|eiH THC KOI|MHCCCÛC KC(zai) A ΝΑΠΑΥ-ceœc | MAKAPAC THC | fAYKYTATHC. O A|NAΓΙ-ΓΝωOKωN ΠP (o) | CYXCCTCÛ (ὑπέρ αυτή). Voir d'autres exemptes dans *Bulletin,* trad, franç., 1880, p. 63sq.; Armellini, *Cimileri,* p. 640; Gazzera, *op. cil., p.* 107, et plus loin.

2. *Témoignages explicites.* — A. Les plus anciens témoignages explicites de la prière pour tes morts sont les *acclamations* et tes *taux* que faisaient tes chrétiens pour leurs frères défunts. Le formulaire — latin ou grec — en est aussi simple que varié. On leur souhaite la paix de l'âme, la paix au ciel : pax, in pace, ἐν ειρήνη, PAX TECUM, ειρήνη σοι, PAX TIBI, PAX VOBIS, PAX SPIRITUI tuo, pax in /ETernum, au n· siècle surtout; TE in PACE, tecum pace, m· siècle à Rome; in pacem pax tibi cum angelis, cum Sanctis, iv· siècle; le salut éternel, bonum, le bien par excellence : spiritus TUUS IN bono (S1T, vivat, quiescat), lu· siècle; te rafraîchissement, l'endroit où elle est soulagée, où elle reçoit toutes sortes de consolations : refrigerium, in refrigerio, IN REFRIGERIO esto, spiritus tuus, anima tua in refrigerio, SPIRITUM IN REFRIGERIUM SUSCIPIAT DOMINUS, in pacem et REFRIGERIUM, comme substantif; ou bien les dilférentes formes du verbe *refrigerare :* Deus tibi REFRIGERET, SPIRITUM TUUM REFRIGERET, ὑ Θεὸ ἀναπαύση τὴν ψυχήν σου μετὰ τὼν δικαίων, N. ET N. REFRIGERETIS. IN BONO REFRIGERES, REFRIGERA CUM SPIrita sancta *(spiritibus sanctis),* etc., ni· siècle surtout; la lumière, ÆTERNA tibi lux, etc., l'union avec Dieu et avec le Christ qui renferme tous les biens : in Domino, in Domino et Jesu Christo, in Domino et pace, III· siècle; ὑ κύριο μετὰ σου, ὁ Χρίστο μετὰ του πνεύματὸ σου; la réception dans le séjour des saints et des justes : cum sanctis, inter sanctos, in pace cum SANCTIS, ει εὼνα (αιὼνα) μετὰ των ἀγιων αὐτοϋ το ψυχὶν (ἡ ψυχή) ἐν ὀνόματι 'Ιησοὺ Χριστοὺ... μετὰ των δικαίων; ou bien encore la réception dans le sein d'Abraham, v· siècle; l'entrée dans le repos éternel : SPIRITUS IN BONO, IN PACE, IN DEO QUIESCAT, IN PACE ET IN REQUIE, το πνεύμα σου ει ἀνάπαυσιν, etc., Ill· et IV' siècles; la vie en Dieu, avec les saints, n· et m· siècles : vivas, vivatis in Deo, in 4;, in spirito (sic) sancto, in pace, IN ÆTERNO, INTER SANCTOS, CUM MARTYRIBUS, IN ÆTERNO. SEMPER IN DEO, ζή ζήση ἐν Οεώ, ἐν βεὼ κυρίω Χρειστὼ, μετὰ των ἀγιων, etc.; le salut, le couronnement, la résurrection dans le Christ : Χώση ὁ θεὸ τὴν ψυχήν υμὼν, εὐχομένην σε θεὸ στερ(αν)ώσει, RESORGE *(resurge)* IN Christo; la participation au festin céleste servi par l'amour et la paix, où on se nourrit du poisson symbolique : ει αγάπην, Wilpert, *Die Malereien,* p. 415. 472, 476, 478; πιε ζήση , pie zeses. De Rossi, *Inscript, christ.,* 1.1, p. 30; *Roma sotterranea,* t. n, p. 272; Le Blant. *Surcophages de la Gaule,* p. 27-28. Pour les références de détails, voir Kirsch, *Die Acclamationen,* p. 9-29; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecrlesiæ liturgica,* Paris, 1902, t. i, p. ct-cvi, cxxxix, cxi.lx, cl, etc. Toutes ces formules, observait déjà De Rossi, *Romasotterranea,* t. n, p. 276, équivalent à une véritable supplication pour lesmorls; comme elles remontent aux premiers siècles, elles sont tes exemples les plus anciens et tes plus simples de la prière pour tes défunts.

B. Des souhaits on passe aux *prières proprement dites.* Ici, même variété que dans tes acclamations. Avant te IVe siècle, ce sont généralement des formules courtes, précises, rappelant parfois le style antique ou

renfermant une réminiscence de quelque texte liturgique; plus longues à partir de cette date, elles se rattachent plus directement à d'anciennes liturgies ou contiennent des passages de ['Écriture, etc.; aux v· et vi· siècles, les prières disparaissant presque entièrement des monuments.

a) Les *survivants* prient pour les morts. On s'adresse à Dieu, Père et Créateur de toutes choses, au Christ, ux anges, aux saints ou martyrs en général, aux saints locaux ou enterrés dans le voisinage, à un saint en particulier, etc.

A Dieu on demande un souvenir efficace, l'aide et la protection, l'entrée dans la demeure du Christ, la réception au ciel, l'admission au nombre des élus, dans le sein d'Abrabam, la préservation des ombres de la mort, la lumière du paradis,la paix éternelle, le pardon des péchés... Μνησβή αὐτοῦ ὁ θεὸ (ε)ἰ τοὺ αιώνα, du ni· siècle, Marangoni, *Acta S. Victorini,* p. 72; *Corpus inscript, grave.,* n. 9644; X6(Χριστέ) MNHCSH-TI|THC AOY|AHC £OY|ZANNAC, Kaufmann, *Handbuch,* p. 216; set (sic) pater omnipotens, oro. miserere LAB(ORUM) I) TANTORUM, MISEBE(re) ANIMÆ NON DIG(«a)| ferentis, m· siècle, De Rossi, *Inscript, christ.,* t. n *a,* p. ix; Domine... suscipe animam Bonifati per sanctum nomen tuum, iv· siècle, De Rossi, *Il museo epigraphico Pio-Lateranense,* Rome, 1877, p. 122; Domine, ne quando|adumbretur spiritus|veneres, au Latran, p. xvn, n. 14; Perret, *Catacombes,* t. v, pl. xxv, n. 48; Omnipotens j Deus, te deprecor ut paradisum lucis PosjsiT videre; Patrem et filium timuit, qui eam suscipi (jubent, *Corpus inscr. lat.,* t. v, n. 6218; CY €YΔOI MHTHP, CC ΛITAZOME φωΘ TO ΘANONTωN, Le Blant, *Inscript, chrét.,* t. l, p. 10; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* Paris, 1902, t. i, n. 2S26; *(det illis au)TEM* Deus et dominus *(Jesus ī pace)M ÆTEP.NAi.EM, iu« siècle, BuUett.,1892, p.lôO;*

υτ inter Ei.ECTu(electos), suscipiatur, Le Blant, *op. cit.,* t. I, p. 102, n. 80; μνήσΟητι ὁ Ο(εὸ) τζ δούλη σου Χρύσιοο και δο αύτη χώραν (χώραν) φωτ(ε)ινήν, τόπον ἀναψΰξεω ει κόλπου; 'Αβραάμ., 'Ισαάκ κ(α'ι) 'Ιακώβ. Kaibel, *Inscript. græcæ Sicilies,* n. 189. Voir surtout la belle prière de l'épitaphe égyptienne de l'année 354. Kaufmann, *Handbuch,* p. 216; Id., *Jenseitsdcnltmâier,* p. 68, etc.

Aux saints on recommande les âmes; on leur demande de se souvenir d'elles, de prier pour elles, de les assister, de les accueillir dans leurs rangs, de leur procurer le rafraîchissement du paradis, etc. Cette dernière prière est surtout fréquente au m· siècle. Plus lard, on demandera encore d'associer le défunt aux chœurs des anges, etc. : Domina Basii.la, com (mandamus TIBI, CRES|CENTINUS ET MICINA|FILIA(m) NOSTRA(m) CRESCEN(ttnani), ni'-iv· siècle, muséedu Lalràu, p. vm, n. 17, *Bulletin,* trad, franç., 1875, p. 32 ; martyres sancti, in mente HAViTE *(habete)* Maria (di), *Corpus inscript, lat.,* t. v, n. 1636; Paulo filio merenti in pa||cem te SUSCIPIAN(t) OMNIUM ISPIRI /ΓΛ SANCTORUM, III" Siècle, *Bulletin,* trad. Irani:., 1S75, p. 22; Sancte Laurenti, SUSCEPTa (ui) (A)abeto ANIM(ani...), Mommsen, *Inscript, regni Neapolitani,* n. 6736; *(hunc (Placidum) accep)Tt'si* HABEAS, AGABITE (sic) SANCTE, ROGAMUS, *NuOVO bullell.,* 1899, p. 233; refrigeri *(refrigeret)* tibi do|mnus Ippolitus, SiD(oni), *Bulletin,* trad, l'ranç., 1882, p. 46; *At tu, Laurenti,* martyr levita, *Sabinum Lerilam, angelicis* nunc QUOQue*junge choris (Ve* siècle). *Bullell.,* 1834, p. 33 sq.

b) Les *vivants,* ne se contentant pas de leurs propres prières, demandent aux *visiteurs* de prier pour les morts. Obtenir une prière, c'est là, nous l'avons vu, le but implicite de l'art et de l'épigraphie. *Explicitement,* on en fait fréquemment la demande. C'est le cas pour ce fragment d'inscription, au plus tard du commencement du m· siècle, publié par De Rossi, *Bullett.,* 1886, p. 52-53; de même, dans l'inscription grecque du u" siècle, *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* t. xv (1895), p. 264, n. 217 : Χαίρετε δ' οἱ παρίον-ε κα'ι εὐχὰ 6εσ6' ὑπερ αυτού, et dans les épitaphes latines du *Corpus inscript.,* t. x, n. 3312 : qui legis, ora pro eo; t. ix, n. 6108: TU ROGO, Q(lli) lege(s) ore(s) pro espibitum *(= spiritu)* eius. Le Blant, *Nouveau recueil d'inscriptions,* Paris, 1892, p. 365, n. 317; Iliibner, *Inseri/t. Hispaniæ christ.,* Berlin, 1871, n. 218.

c) Les *défunts eux-mêmes* demandent qu'on se souvienne d'eux et qu'on prie pour eux. Comme exemples nous citerons l'inscription grecque d'Abercius, v. 19, voir t. i, col. 57, et surtout deux épitaphes romaines à texte presque identique, qui remontent au milieu du il' siècle, *Bullett.,* 1884-1885, p. 51 sq., 73 sq. ; *Inscript. christ.,* t. n *a,* p. xxx; Kirsch, *Acelamationen,* p. 51: EUCHARIS EST MATER, Plus ET PATER EST M(t/li)| VOS PRECOR, O FRATRES, ORARE HUC QUANDO VENI(K's)I ET PRECIBUS TOTIS PATREM NATUMQUE ROGATIS SIT VESTRAE mentis Agapes carae meminisse | ut deus omnipotens Agapen in SÆCULA servet. Dans plusieurs monuments moins anciens, les défunts indiquent la raison de leurs demandes : ils se sentent pécheurs et coupables: Omnes...| oratione orate pr(o) me| peccatore; rogo vos hom|nes qui legitis iiobate pro |me peccatore. Jaculius, *De Bonuses et Mennæ titulo,* p. 14. Parfois les défunts remercient ceux qui se souviennent d'eux : ΕΙΡΗΝΗ ΠΑΡΑΓΟΥΟΙΝ ΚΑ(i)ΜΝΗC ΚΟΜéΝΟΙC Π€Γ-I HMC0N, dit l'inscription d'Alexandre, de l'année 216. Voir t. i, col. 58. Cf. *Mélanges,* t. xv, pl. i. A Saint-Hermès, Armellini, *Cimiteri,* p.188, on lit : Agatiosubd *(iacono)* | peccatori | misereds *(Deus).* Une demiere, de Priscille, du temps de Tertullien, termine par la prière : petatis... (œtern)uM ut vivat in ævum. *Bullett.,* 1886, p. 52 sq.

C. Les monuments attestent encore *d'autres pratiques religieuses,* destinées à venir en aide aux défunts.

) Nous savons par les *Acta S. Cypriani,* Ruinarl. Ralisbonne, 1859, p. 263, qu'on enterrait les morts *cum cereis et scolacibus* (cierges et torches)... *cum volo et triumpho magno*(prières et grand cortege). Uue inscription du Vatican, Perret, *op. cit.,* t. v, pl. xxxiv, n. 83, atteste qu'une vierge chrétienne a été enterrée ainsi : .IEN VARIE BIRGINI I BENEMERENT1 IN | PACE FOTIS DEPOSITA *(CU»l votis)* ; de même une autre de Palestrina,dalautdel'époque de Constantin, .Marucchi, *Guida archeologica dell' antica Prenesle,* Home, 1885, p. 150; *Nuovo bullelt.,* 1899. p. 233: me... | luctu venimus interiori defessi parentes I *(et cle>us)* I sanctusEPiscopusQ(ue) Jucundus I *(et cuncta pl)EUS* OBEUNTIA FUNEBRI PERACTA I *(rogat ut luce)* at insonti lux almaquæ (sic)celsa...

) L'usage de *visiter* régulièrement, fréquemment, les lieux de sépulture et d'y *prier* pour les morls, nous est attesté, entre autres, par les deux inscriptions priscilliennes mentionnées plus haut : Vos precor, o fratres, orare huc quando VENi(lis), etc. De même, cn priait pour les moris en visitant les tombeaux des saints, par exemple, ce pieux pèlerin du m· ou iv» siècle, qui visitant l'un après l'autre les tombeaux des martyrs à Sainl-Callixte, y inscrivit par quatre fois ces belles acclamations : *Sofronia ribas cun t(uis) ; Sofronia in Domino ; Sofronia dulcis, semper vives Deo ; Sofronia vibes.* De Rossi, *Borna solterranea,* t. Il, p. 15.

c) La *célébration de l'anniversaire* de la mort et *l'oblation du saint sacrifice* à cette intention nous sont affirmées par Tertullien, *De monogamia,* c. ill, *P. L.,* t. il, col. 942 ; *De exhortatione castitatis,* c. xi, col. 920; *De corona,* c. m, col. 79; saint Cyprien, *Epist.,* xxxvn, *P. L.,* t. iv, col. 328; par d'autres Pères, et plus anciennement encore par les *Acta Joannis,* composés entre 160-170, *Acta apostolorum apocrypha,* édit. Lipsios et Bonnet, Leipzig, 1898, t. i, p. 186 ; par les *Canones Hip-*

polÿti, édit. Achelis, Berlin, 1891, p. 106. Aujourd'hui on ne peut plus citer comme preuve monumentale de cette pratique le célébré graffito de l'année 373, â Sainte-Priscille, ainsi conçu : tous febr .Icons. Gratiani III et Equiti | Florentinus Fortunatus et | (F'e)nx ad CAUCE(m) benimcs. *Bullelt.,* 1888-1889, pl. vi, vn; 1890, p. 72-80, parce qu'il fait allusion à un usage tout différent. *Nuovo bullelt.,* 1901, p. 100 sq. Karl Michel, *Gebet und Bild,* p. 77, voudrait voir sur la fresque de la chapelle A2 dite des sacrements « un prêtre qui pour le bien des Ames et leur soulagement offre, selon la coutume, en sacrilice, les éléments de l'eucharistie ». Cette interprétation est fort douteuse. On mentionnera avec plus de raison la chapelle grecque du il· siècle, à Sainte-Priscille, et quelques autres chapelles au cimetière Ostrien, d'une date plus récente, qui ont dù servir pour la liturgie des morts. Cf. *Bealencyclopâdie (in· proteslantische Théologie und Kirche,* 3° édit., t. x (1901), p. 836 sq., 877. L'ne femme gauloise fait un long voyage pour faire la *commemoratio* de son mari mort dans le nord de l'Italie, *Corpus inscript, lat.,* t. v, n. 2108: ...ma|rtina cara coniux QU(æ) | venit be Gallia PER MANÎS1ONES L UT COMMEMO | RARET MEMORIAM DU (fcis)|(si)Mi mariti | (ène) Qüescas (sic) buLC(issime) l (»ii ηιαι·i)TE. Un autre marbre, Le Blant, *Nouveau recueil,* n. 317, p. 365, porte : ...vixit annos xx... | obiit X CUIUS I COMMEMORAftiO...) VENIT V KAI.(<Wl«s) | SEPTEMBRE^)... TU Q(ut) I LEGES ora pro (co). Cf. Le Blant, *Inscrip. chrét.,* t. I, n. 41, p. 81 sq.

d) Les *aumônes* faites aux pauvres en faveur des défunts étaient pratiquées surtout aux agapes funéraires: elles avaient pour but d'obtenir la protection de Dieu et le pardon des fautes. Kirsch, *Die Léhre von der Gemeinschaft derileiligen ini chrisll. Alterlum,* Mayence, 1900, p. 171 ; Armellini, *Anhehi cimileri,* p. 20. Pour les monuments qui rappellent cette pratique et dont plusieurs remontent au il· et au m· siècle, par exemple, la salle d'agapes à Domitille, *Bullelt.,* 1865, p. 96; la *cella* d'agape à Césarée de Maurétanie, *ibid.,* p. 37, 54; les tables d'agapes de Malifou, près d'Alger, de Tipasa, de Tixter. etc., voir Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie,* t. I. col. 808-830. La *Bevue êgyplologique,* t. iv (1885), p. 3, n. 2, cite une inscription ancienne (non datée), dans laquelle une jeune fille, nommée Marie, s'exprime ainsi : « Jeûnez tous pour moi, alin que Dieu (fasse miséricorde) à mon âme. »

e) Enfin, la *déposition des morts* dans le voisinage des saints est également un signe non équivoque de la foi en la communion des saints en même temps qu'une demande implicite de leur secours et un acte de confiance en leur puissance. Voir plus loin. col. 477-478.

Ainsi les monuments les plus anciens et des pays très éloignés prouvent qu'on priait pour les morts. Des trois premiers siècles on peut donc dire ce que disait saint Paulin de Noie (-j- 431) de son temps : *Universa pro defunctis Ecclesia supplicare consuevit.* S. Augustin, *De cura pro mortuis,* c. I, n. 1, *P. L.,* t. XL, coi. 592.

3° *Prières adressées aux défunts pour les survivants.* — Les fidèles de la terre aimaient à se représenter leurs frères défunts en possession de la gloire du ciel; ils les assimilaient presque aux autres saints et imploraient leurs suffrages. Les témoignages abondent; il y en a qui remontent au n· siècle.

I. Tantôt ce sont des parents qui s'adressent à leurs niants, ou vice versa, des frères, des sœurs, des époux qui se recommandent les uns aux autres; tantôt ce sont d autres personnes qui invoquent l'intercession du défini. Voici quelques exemples: Mi. fil l mater, rogat, ut.me. l ad. t. e. recipias, Cabrol, *Dictionnaire d'archéo-Iî'Iïβ chrétienne,* t. I, col. 597; ANATOΛAIO HMGûN πρώτο I TOKON TÇKNON OCTIC H MéIN «ΔO-ΘHO TTPOCOAirON | XPONON | Y (?) €YXOY YΠ€P HMCON. *Nuovo bullelt.,* 1901, p. 270; Perret, *op. cit..* t. v, pl. ι.χvι, η. 1l sq. ; Attice spirites tü(u)s | in bono; ora pro paren |tibus TUIS, Muralori, *Nov. lhes.,* p. 1833, η. 10; Pete pro parentes tuos | matronala matrona| que..., Perret, *op. cil.,* t. v, pl. xx.xni, n. 188; musée du Lalran, p. vm, n. 18; Ἀσχἀνδιε (πὰ)τερ σὑν μ(·.-,τρὶ γλυκερή... μνήσεο IIεζτορίου, dit l'inscription d'Aulun; Pete pro filiis tuis, Oderico, *Sylloge veterum inscriptionum,* Home, 1765, p. 262; pro HUNC unum ora subolem quem superistem (sic) re(Iî)quisti, De Rossi, *Inscript, christ.,* 1.1, p. 133, n.288; Anatolius...|...ispiritustits bene requies|cat in Deo; pete pro sorore tea. in· siècle, musée de Latran, p. vm, n. 19; Perret, *op. cit.,* t. v, pl. Lxx, n. 5; Sabbati, dulcis |anima, pete et ro|ca pro fratres et l sodales tcos, Muratori, *op. cit.,* p. 1934. n. 9; Buonarruoti, *Osservazioni sopra alcuni franienti di rasi anliehi di vitro,* Florence, 1716, p. 167 ; Pete pro cei.sinianu (sic) cojugem, Oderico, *op. cit.,* p. 263; Perret, *op. cit.,* t. v, pl. xxvii, n. 60: musée de Latran, p. vm, n. 21; Vincentia in $|petas pro PiioeIheetvir; GiNio e|jcs *(marito), De* Rossi, *Borna solterranea,* I. ii, p. 277; AIONYCIOC NHITIOC | AKAKOC|iNΘAΔE K€I I TE (κεiνα·.) M€TA TUN A | ΓIOὑN. MNHCKECQé Δε KAI HMUN €N TAI|C AfIAIC YMUN ΠPioσ)€YXA (:)C I KAI TOY ΓΛYΨA (v) TOC KAI ΓPAΨAN|TOO. ni· siècle, du cimetière Oslrien. *Corpus inscript, græc.,* n. 9574 ; Perret, *op. cit.,* t. v, pl. xliv, n. 13.

2. On spécifie *l'objet* des prières; ce sont des biens temporels et spirituels: le salut, le pardon des fautes, etc. Mi. fil l mater, rogat, ut. me | au. t. e. recipias, voir col. 463; Iren.e uxori suæ. Asclepiodotus *(petit in)* mente habere, De Rossi, *Borna solterranea,* t. n, p. 19; Uxori carissima·: et me deo *(commenda). Bulletl.,* 1890, p. 115. Saint Damase demande â sa sœur. Ihm, *op. cil.,* p. 15, n. 10: *Nunc, veniente Deo, nostri reminiscere virgo, ut tua per Dominum præslel mihi facula lumen; ... (hoc pro tuo mihi* anio)HE præstes in orationi(5w)s tuis, ut (Deus) possit amartias (ἁμα·.-*τ!χ,* péché) meas iN(du)LGERE; te in pace. De Rossi. *Borna solterranea,* t. ni, p. 215. Dans une inscription ombrienne, de 373, l'époux dit à son épouse défunte : ...SANCTIQUE TUI MANES NOBIS PETENTIBUS ADSINT, UT SEMPER LIBENTERQUE (p)SALMOS T1BIQUE DICAMUS, De Rossi, *op. cit.,* t. m, p. 499 ; Sun, pete pro NO'bijs. ut salvi simus, ni· siècle. Marangoni, *op. cil.,* p. 90.

3. Les monuments nous renseignent aussi sur les *motifs* qui inspirent ces demandes et sur la *manière* dont le défunt doit prier pour les survivants : Attice DORMI IN PACE | DE TUA INCOLUMITATE | SECURUS ET PRO nostris I peccatis pete sollicitus, commencement du iv·siècle, *Bullelt.,* 1891, p. 58; Gentianes fidelis in pace |...| ...ET IN ORAT1ONI(iu)S TUIS | ROGES PRO NOBIS QUIA SCIMUSTEIN ni'siècle, musée de Latran. p. vm, n. 15; Perret, *op. cil.,* t. v, pl. xx, n. 29; *oro scio namque beatam,* Marini, *Atti e monumenti de' frutelli Arvali raccolti e commentati,* Rome, 1795, t. n, p. 266; ...ευ-•/ου υπέρ ή|(μών μετά τ)ώ·ι άγιων, 111" siècle, *Bullelt.,* 1890, p. 143; μεχρί (τή; ζωή μου εὔχου) περί ήμ'.ν. De Rossi, *Borna solterranea,* t. il, p. 276,304 ; un époux demande à sa femme défunte qu'elle se souvienne de sa parole donnée et qu'elle ne se lasse de prier jusqu'à sa résurrection :... servans *(fidem)* laboret pro me in resurrectionem meam. *Bullelt.,* 1892, p. 79-81, 155.

Sur un certain nombre d'inscriptions nous trouions des souhaits et des demandes de prières adressées au même défunt : Marti, spiritus tuus in bono refrigeret, pet(c *pro nobis), Bullett.,* 1894, p. 145; Bene refrigera ETHOGA pro NOS, m·siècle, De Rossi, *Borna solterranea,* t. ni, p. 53; Soz.ON benedictus |...| in pace et pet(<·) pro nobis, m· siècle. *Bulletin,* trad, franç., 1873, pl. vι, n. 1, p. 78; 1881, p. 65,123.

It. conclusions. — 1" S'il y a des âmes qui vont directement au ciel, il y en a d'autres au sujet desquelles

les monuments sont moins clairs : dans le même texte on leur souhaite le paradis comme si elles n'y étaient pas encore, et on leur demande des prières. Faut-il conclure qu'elles pouvaient venir en aideaux survivants avant d'être au ciel? Nous ne le croyons pas.

2° Pour la plupart des défunts on suppose l'existence d'un séjour éventuel intermédiaire entre la mort et la réception définitive au ciel. Mais nulle part, sur aucun monument, il n'est fait mention *explicite* de ce lieu ; le mot « purgatoire » ne s'y trouve pas non plus. Quant à l'expression *refrigerium* (et le verbe *refrigerare),* qu'on a voulu interpréter comme soulagement *dans* le purgatoire, elle signifie: lieu de bien-être, rafraîchissement au festin céleste. *Bulletin,* trad, franç., 1870, p. 42; 1880, p. 64; Kirsch, *Acclamalionen,* p. 13 sq. C'est à tort qu'on a voulu voir un témoignage direct du purgatoire dans la vision de sainte Perpétue, c. vu, vm, édit. Pio Franchi de' Cavalieri, Rome, 1896, p. 118 sq. Voir de Waal, *Ber leidende Dinokrates in der Vision der heil. Perpetua,* dans *Rômische Quartalschrifl,* t. xvn (1903), p. 339-347.

3° Ce qui empêche les âmes d'aller directement au ciel, ce sont, ce semble, leurs péchés: les innocents et les justes y sont admis aussitôt. Voir col. 464, 409.

4° Dans ce séjour intermédiaire, on ne jouit ni d'un bonheur parfait, ni de la compagnie des saints, ni des agréments des jardins célestes; on n'est pas encore admis au palais du roi divin rempli de clarté et de magnificence. au lieu de la lumière, du repos et du rafraîchissement, au banquet du maître où l'on mange le Poisson céleste, source de vie et de jeunesse éternelle. Les souffrances et les peines ne sont directement attestées que par des monuments moins anciens. Cf. iVuovo *bullelt.,* 1899, p. 184 sq.

5" Les survivants, parents ou non des défunts, ont la conviction qu'ils peuvent efficacement, du moins d'une certaine manière, leur procurer le bonheur du ciel ; la mort n'y met pas d'obstacle. On attribue la même conviction aux défunts. L'Église elle-même la partage.

6" Comme moyens pratiques on employait de pieux souhaits et des vœux, des prières proprement dites adressées à Dieu, aux anges, aux martyrs, l'enterrement auprès de ces derniers, la célébration des anniversaires, l'oblation du saint sacrifice, la visite des tombeaux accompagnée de prières, de bonnes œuvres faites à l'intention des défunts.

7» Les bienheureux du ciel, nonobstant leur bonheur personnel, sont censés s'intéresser très vivement et très efficacement au sort des défunts: ils les accueillent au moment de la mort, les assistent au jugement, etc. Voir plus loin, col. 472.

8" A leur tour les défunts s'intéressent aux survivants et leur obtiennent toutes sortes de biens ; ils sont invoqués pour la fin de la vie, etc.

111. Église triomphante. — *i. croyances des fidEi.es au sujet* DES BIENHEUREUX. — 1°Dès les premiers siècles, on croyait qu'il *existait* au delà du tombeau une autre communauté de frères, distincte de celle de la terre, mais intimement unie à elle par toutes sortes de liens spirituels et surnaturels. La théologie la nomme Église triomphante, les monuments la désignent par différents autres noms: c'est l'endroit où sont réunis les saints, TOTIOC ΑΓΙΟΝ, Muratori, *Novus thesaurus vet. inscript.,* I. IV, p. 1915, η. 6; locus sanctorum, *Bulletin,* trad, franç., 1875, p. 30 ; TOnOC AFIOC, *Bulletin, ibid.,* p. 30, particulièrement les martyrs, Le Riant, *Inscript, chrétiennes,* l. l, p. 134, n. 58 ; le séjour des anges ou esprits célestes, Angelicas domus, Le Blant. *op. cit.,* t. n, p. 253 ; le royaume du Christ et des justes, une vraie cour céleste, regia cæli, Ihm, *op. cit.,* p. 15, n. 10; p. 18, n. 12; p. 52, n. 49; ætherios sinis ou ÆTIieriam domum rf.gnaque piorum. *ibid.,* p. 31, n. 26; p. 29, n. 23; p. 47, u. 43; p. 50, n. 47; ΟΥΡΑΝΙΟΝ ΧΡΙCΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΑ, commencement du m· siècle. De Rossi, *Inscript, christ.,* 1.1, proleg., p. cxvi ; les Champs-Elysées, ou bois élyséen, *nemus aelysium,* image empruntée à la mythologie païenne, Le Riant, *op. cil.,* t. n, p. 90, n. 421 ; pl. n. 299; la cité sainte et indestructible du Christ, Χριστοῦ μΰρον ἀρΟιτον αγνοὐ, ill· siècle, Kaufmann, *Jenseitsdenkmüler,* p. 80; les jardins du paradis, De Rossi, *Inscript, christ.,* t. II, p. xxv; Le Blant, *op. cil.,* p. 407, n. 5; *Bulletin,* trad, franç., 1882, p.97; le troupeau du grand Pasteur, Wilpert, *Die Malereien,* p. 231, 232 ; une autre « *Église* » ne faisant qu'une avec celle de la terre et se réjouissant de recevoir ses membres dans ses rangs : Qüamte (le petit Magus) letum excip(i')et MATER ECLESIA (sic) DE (A)OC | MUNDO REVERTENTEM ; COMPREMATUR PECTORUM | GEMITUS; (oft)STRUATUR FLETUS OCULORUM, dit une inscription africaine dont le formulaire remonte au ni" siècle. De Rossi, *De christ, titulis Carthaginiensibus,* dans Pitra, *Spicilegium Solesmense,* t. iv(1868), p. 535, 536; Le Blant, *Inscript. chrétiennes,* t. I, p. 93.

2· Les *membres* de cette Église sont les saints en général, sancti, ΑΓΙΟΙ, les justes et les saints, sancti i:t justi, *Bulletin,* trad, franç., 1881. p. 70; les justes et les élus, per gens ad IUSTOS et electos, Marchi, *Illuslrazione d'una lapide cristiana Aquileiense,* Udine, 18Î6; *Butlett.,* 1893, p. 24, 64; les patriarches, les prophètes, les apôtres, surtout les martyrs, les confesseurs : *Insuper exilio decedis martyr ad astra | atque interpatriarchas præsagosque prophetas | inter apostolicam turbam marlyrumque polentuni | cum hac turba dignus rnediusque locatus (honnestel) | mittejris in) Domini conspeclu(m) juste sacerdos,* dit l'inscription du pape Libère, *Bulletin,* trad, franç., 1883, p. 9; 1890, p. 131 sq. ; les enfants morts sans péché, *(Eusejuius* infans per AETATEM SENE (sic) PECCA , *(tO* «CC)EDENS AD SANCTORUM locum IN pa l(ce qwi)ESCiT, *Bulletin,* trad, franç., 1875, p. 30; les personnes mortes après une vie sainte et juste devant le Seigneur, etc. ; les anges qu'on représente parfois accompagnant le Christ ou lui rendant leurs adorations. Kraus, *Geschichte der christl. Kunst,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. i, p. 108. Sont regardés aussi connue membres de l'Église triomphante, mais dans un sens plus large, les chrétiens vivant encore sur la terre. Prédestinés par Dieu, ces élus de sa miséricorde ont droit de cité au ciel. Cette pensée est exprimée, d'après Kaufmann, *llandbuch der christl. Archâologie,* Paderborn, 1905, p. 239-235; *Katholik,* 1897, t. i, p. 230 sq., par Abercius qui, suivant le langage désignant les chrétiens sous le nom *li'elecli,* se nomme lui-méme ἐχλεχτή; πόλεω; ὃ πολεἰτη , c'est-à-dire citoyen de cette cité choisie du ciel. Ce lien avec l'Eglise du ciel est encore insinué patie premier vers de l'inscription d'Autun, voir col. 455, et par d'autres monuments épigraphiques. A la tête de cette Église, les monuments montrent parlout Dieu, le Christ Sauveur, ACCflOTA CCOTCP (inscription d'Autun), celui qui est assis à la droite du Père, Ο ©EOC Ο ΚΑΘΗΜΕΝΟC CIC ΔΕΞΙΑ ΤΟΥ flΑΤΡΟC, Muratori, *op. cit-,* t. iv, p. 1915, n. 6; le Roi des rois, ΠΑΜΒΑΣΙΛiΥΟ, *Zeitschrift des deutschen Palâstinavereins,* 1895, p. 116; l'APXCON par excellence, *Corpus inscrip. græc.,* n. 8633; le saint Pasteur, ποιμην ἀγνο , recevant les fidèles au nombre de ses brebis et les conduisant aux bons pà.tirages, ο βόσκει προβάτων ἀγε'ζ.α; ὀρεσιν πεοιοι; τε. Voir t. I, col. 57.

3° Les monuments nous disent aussi *comment on arrive* â ce séjour. Pour tel bienheureux,c'est la foi qui a été sa sauvegarde : *in Christum credens priemia lucis habet,* ιν· siècle, De Rossi, *Inscript. christ.,* t. I, p.180. n. 412; pour tel autre, dont l'épitaphe remonte au moins au ni· siècle, il possédera pour toujours la lumière céleste en compagnie de l'IXÔYC, parce que sa piété envers Dieu l'a guidé partout : εὐσέβεια γὰο *σπ,* πἀντοτε σε προάγει. *Ibid.,* t. il *a,* p. xxvi sq. Une in-

scription de 363 dit : (7'u)us spiritus λ carne recedens (est *sociality* sanctis pro meritis et opera tanta *(operibus tantis)* Jg et parce que deum timuisti, semper quiescis secura. *Ibid.,* t. i, p. 88, n. 159. Un autre texte de 382 porte : semper cælestia quærens optima SERVATRIX LEGIS FIDEIQUE MAGISTRA ET DEDIT EGREGIAM SANCTIS PER SÆCU1.A MENTEM INDE PER EXIMIOS PARADISI | REGNAT ODORES TEMPORE CONTINUO... *Ibid.,* t. I, p. 141, n. 317. L'absence de tout péché personnel fait que les enfants qui meurent, montent aussitôt au ciel, ainsi que l'attestent l'inscription d'Eusebius, voir col. 468, et la suivante : Artemia ...iNF(ans).. | innocens sub|ito ad CÆi.EST(ia|re<7)NA TRANSiv(iZ). Kraus, *Christi. Inschriften,* t. i, p. 140, n. 287. Saint Damase est convaincu que sa sœur Irène est reçue sans retard au ciel à cause de la vie sainte et juste qu'elle a menée sur la terre : *quam sibi cum raperet melior tunc regia cœli, non timui mortem, cœlos quod libera adiret.* Him, *op. cit.,* p. 15, n. 10. Quant aux martyrs, on était persuadé dés la plus haute antiquité que la qualité de martyr suffisait pour participer tout de suite à la bienheureuse éternité. Ce que disent à ce sujet saint Clément de Rome, saint Polycarpe, saint Irénêe, Clément d'Alexandrie et saint Cyprien, voir Wilpert, *Die Malereien,* p. 4SI, est répété très clairement sur les monuments, par exemple, dans l inscription de la martyre Zosima (j- 275) dont on assure : ...exaudita cito fruituQ· *modo lumine cœli),* zosiME sancta soror..., *Bulled.,* 1866, p. 47,48; Marucclii, *Éléments,* t. n, p. 424; dans différentes inscriptions composées par saint Damase en l'honneur des martyrs Félix et Adaucus, Ihm, *op. cit.,* p. 11, n. 7, Felicissime et Agapit, *ibid.,* p. 29, n. 23, du diacre ReJemptus, *ibid.,* p. 28, n. 21 ; plus tard encore dans l'éloge funèbre de saint Hilaire d'Arles : ...rapu(')t c *œlesti)K* regna ...carnis spolium liquit A(d) astra volANSj ...NECM1RUM SI POST HÆC MERUIT TUA LIMINA CURE *[Christe)* |angei.icasqüe domos intravit et aurea regna. Le Blant, *Inscript, chrétiennes,* t. n, p. 253, n. 516. La mort pour la foi obtenait en récompense « aux martyrs vainqueurs la couronne du Christ, parce qu'ils ont triomphé des armes du malin ». *Corpus inscript, lut.,* t. vin, n. 8631. Aussi ceux qui leur dédient des monuments « prennent-ils soin de mentionner le martyre et airnent-ils â parler de la gloire et du bonheur dont jouit auprès de Dieu leur intercesseur, cher au Christ, honoré par le Maître de la lumière et de la justice ». *C i-pus inscript. lat.,t.* vin, n. 12130; Rabeau, *op. cit., p.* 17.

4' Nous apprenons aussi *comment les saints sont refit» en ce séjour.* Après avoir triomphé sur la terre, *ıuntempto, superato principe mundi,* Ihm, *op. cit.,* p. 47, 50, ils montent au ciel. Une peinture très curieuse du iv« siècle, récemment découverte par Wilpert, *Die Malereien,* p. 484 sq., et pl. 153, nous fait voir les deux martyrs Marc el Marcellien montant J · chelle qui aboutit au Christ et au ciel. En quittant la terre, ils écrasent la tête du serpent : image de la victoire remportée dans leur martyre sur l'ennemi du g.-nre humain. Cf. *Passio sanclæ Perpétuai,* édit. Franchi de' Cavalieri, p. 110 sq. A leur arrivée ils sont reçus avec joie par les autres bienheureux et admis dans l'Église du ciel. L'inscription déjà citée de la martyre Zosima décrit en· paroles affectueuses l'accueil qu'ils reçoivent : Iam|que videt et socios SANCfti *certaminis omnes)* LAETATURQUE videns MIBA(n(es *sistere circum)!* Mir.ANTURQUE patres TAN((α *virtute puellam)*IQUAM SUO LE NUMERO CUPiEfnleS *esse* l>ieissim)|CERTATIMQUE TENENT AiQU(e *amplectuntur ovantes). Bullett.,* 1866, p. 47. Les martyrs, en particulier, ces saints par excellence de la primitive Eglise, sont acclamés par le Sauveur, couronnés par lui et comblés d'honneur. Près de la fresque mentionnée des saints Mare et Marcellien, on en voit une autre représentant trois femmes reçues au ciel par le Sauveur assis sur une chaire et les saluant d'un geste. Wilpert, *op. cit.,* p. 487-488, pl. 124. Le martyre est leur grand mérite, comme le dit l'inscription du consul martyr Liberalis, De Rossi, *Inscript, christ.,* t. il *a,* p. 104, n. 38; *Bullett.,* 1888-1889, p. 26, n. 54 : *Quamvis patricio clarus de germine consul* | *inlustres trabeas nobilitate tuas* | *plus tamen ad meritum crescit quod morte beata* | *martyris effuso sanguine nomen habes.* En donnant leur sang, ils gagnent la couronne : *sanguine quod proprio Christi meruere coronas, sanguine proprio mercanles præmia vilæ.* Him, *op. cit.,* p. 50, n. 47; p. 59, n. 58. Sur un marbre au tombeau de saint Janvier, à Naples, on lisait, Garrucci, *Storia dell' arte,* t. II, p. 10'3 : *(Fauste feliciter* «‹Zv)enis Januari martyr | (a *Domino coronalu)s* æterno flore. Une inscription mutilée, de Milan, commencement du iv· siècle; *Bullett.,* 1864, p. 30, porte : et a domino coronati sunt beati | confessores COMITES MARTYRORUM (sic) j AURELIUS DIOGENES, CtC. Sur d'autres monuments, la plupart du iv" siècle, le Christ — ou Dieu symbolisé par une main sortant du ciel — remet aux martyrs la couronne de la gloire, I Pet., v, 2 sq., en récompense de leurs mérites, par exemple, sur des verres à fond d'or du (me-) iv« siècle, Kraus, *Geschichte der chrisll. Kunst,* t. i, p. 201 ; sur une peinture à Syracuse, Führer, *Forschungen zur Sicilia solleranea,* dans *Abhandlungen der... Kônigl. Bayerischen Akademie der Wissenschaflen,* Munich, 1897, p. 764, pl. ix; sur plusieurs fresques romaines, Wilpert, *op. cil.,* pl. 258 (Abdon et Sennen), pl. 125 (six martyrs inconnus); *Bullett.,* 1884-1885, pl. ix-x (sainte Félicité et ses fils); *Nuovo bullett.,* 1904, p. 57 (Félix et Adauctus); *Bulletin,* trad, franç., 1869, pl. m, n. 8 (saint Laurent sur une médaille); 1887, pl. vm (saint inconnu sur la célèbre *capsella argentea* du cardinal Lavigerie), etc. D'autres représentations nous font voir les saints portant la couronne dans la main. Wilpert, *op. cit.,* p. 400, pl. 96, du ni» siècle; p. 491 sq , du IV» siècle.

La récompense est en rapport avec les mérites. Sur un verre à fond d'or, Garrucci, *op. cit.,* pl. 301, n. 10, on a représenté sainte Agnès placée enlre deux oiseaux qui lui offrent la double couronne dont parle Prudence, *Perisleph.,* xiv, 7-9, *P. L.,* t. i.x, col. 581 :

> *Duplex corona est præstita martyri* (Agnès) :
> *Intactum ab omni macula virginal,*
> *Mortis deinde gloriæ liberæ,*

à moins qu'on ne veuille voir dans cette particularité une affaire de symétrie. La couronne flanquée des lettres apocalyptiques A et C0, par exemple. *Bulletin,* trad, franç., 1869, pl. Ill, n. 8, indique que c'est le Christ lui-même qui constitue la récompense ou qu'elle durera toute l'éternité. Enfin sur d'autres monuments les saints paraissent dans la compagnie du Christ, par exemple, Wilpert, op. *cil.,* p. 496 sq.

5° *Relations des bienheureux avec les survivants.* — 1. *Leur puissance.* — Les saints sont les amis particuliers du Christ; ils ont beaucoup de crédit auprès de lui, surtout les martyrs, *martyres potentes,* comme les appelle l'inscription du pape Libère citée plus haut. Leur puissance est très grande : sancta MARTYR, multum præstas, lisait-on sous l'image de sainte Félicité dans son oratoire prés des thermes de Tile. *Bullett.,* 1884-1885, pl. xi-xil. Elle est pour ainsi dire universelle et s'étend aux personnes et aux choses, *omnia prrestal,* affirme saint Damase du martyr Eutychius, Ihm, *op. cil.,* p. 32, n. 27, et il ajoute au sujet de saint Félix, Ihm, p. 62, n. 61 : *qui ad le sollicite venientibus omnia præslas* , *nec quemquam pateris tristem repedare viantem.* Ce même pape se reconnaît redevable aux martyrs du rétablissement de l'unité du siège de Pierre

troublée à son avènement. Ihm, p. 46, n. 42; cf. p. 63, n. 61. Un autre pontife, Boniface (418-422), dans l'inscription votive placée à la basilique de sainte Félicité sur la voie Salaria, indique discrètement que c'est à l'intercession de la sainte qu'il atlribue la tin du schisme d'Eulalius : *Si titulum quæris meritum de nomine signat | ne opprimerer malis dux fuit ista mihi.* De Rossi, *Inscript, christ.,* t. π *a,* p. 136. 1.e pouvoir d'opérer des miracles est formellement reconnu à saint Libère dans les vers 47-50 de son éloge : *Sic inde tibi merito tanta est concessa potestas | ut manum imponas patientibus incola Christi | dtemonia expellas purges mundesque repletos | ac salvos homines reddas animoque vigentes \ per patris* ac/ilii «omen. Les membres de l'Eglise militante connaissent cette gloire et cette puissance des saints et leur propre impuissance et infériorité. C'est à cela qu'on peut rattacher le fait que, dans des inscriptions votives, le donateur, ou l'auteur, se désigne volontiers sous le nom de peccator, pauvre pécheur, en comparaison avec la sainteté et la puissance de celui qu'il invoque, par exemple, dans ce proscynème antique trouvé à la catacombe de Saint-llippolyte, *Bulletin,* Irad. franç., 1883, p. 108 : *Ippolite in mente | (habe) Petru(m) peccatore(m),* ou bien sur le disque d'argent du iv· siècle qui ornait le cercueil de saint Paulin, évêque de Trêves (-{-358), *Bulletin,* 1883, p. 32: Ei.eü t iier a peccatrix poscit. Le titre de *domnus, domna,* qu'on rencontre déjà dans la *Passio sanctæ Perpetuæ* et qui, aux m· et iv» siècles, revient assez souvent sur les inscriptions, *Bullett.,* 1863, p. 6 : *Bulletin,* trad, franç., 1875, p. 136; 1878, p. 43; 1888-1889, édit, ital., p. 115 sq., etc., s'explique de la même manière. Une idée analogue est exprimée par la *différence notable de taille* entre les saints du ciel et les fidèles de la terre qui invoquent leurs secours, par exemple sur une fresque du IVe siècle dans la crypte des saints Marc et Marcellien, Wilpert, *op. cit.,* p. 483, pl. 214-216, et sur d'autres images votives. L'artiste voulait évidemment faire remarquer la grandeur des saints et la distance qui les sépare îles vivants, de même qu'il voulait indiquer leur dignité, leur majesté, leur puissance plus qu'ordinaire, quand vers 400 il leur donne le *nimbe* (disque de forme ronde entourant la tête) que l'antiquité profane réservait aux dieux, aux héros, aux empereurs, à tout ce qui était regardé comme DIVINUM ou DIVUM. Un peu plus tôt que les martyrs, les anges sont ornés du nimbe. L'idée qu'on avait de leur puissance était fondée sur l'Écriture, Tobie, xn, 12; Zach., I, 12; Luc., xv, 7; Apoc., vin, 14, les livres apocalyptiques, par exemple, le livre d'Hénoch, et les auteurs ecclésiastiques, par exemple, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, qui leur allribuent une grande part dans la direction des hommes el du monde en général.

2. *Vsage fait parles bienheureux de leur puissance.* — Les saints usent de leur puissance en faveur de ceux qui ne partagent pas encore leur bonheur. Du haut du ciel, où lout reçoit son perfectionnement, et suivant Origène, *De oratione,* c. xi, n. 2, *P. G.,* t. xt, col. 449, 450. par application delà parole de l'Apôtre, I Cor., xn, 26, ils s'intéressent au sort de ceux qui ont la même lin surnaturelle qu'eux. D'après l'inscription de Spolète, *Bulletin,* trad, franç., 1871, p. 119, il semble que le Christ lui-même veut que les saints soient pour tous les hommes les intermédiaires des grâces qu'il leur accorde.

Les saints manifestent de différentes façons l'intérêt qu'ils portent à leurs frères.

a) D'abord ils *protègent* les individus et les communautés *sur la terre* « Ils les assistent, comme dit Origêne, *In Cant.,* I. III. P. *G.,* t. Xlll.col. 160, de leurs prières et de leur intercession auprès de Dieu; » cf. *Exhort, ad martyr.,c.* xxxvm, *P. G.,* t. xi, col. 613sq.; ils prient directement pour les hommes en associant leurs prières aux leurs pour les rendre plus efficaces. Telle est la signification de ces nombreuses figures de saints représentés — dans le paradis — sous la forme d'oranles (voir col. 460), par exemple, sur beaucoup de verres à fond d'or,Garrucci, *Vetri ornati di figure inoro,* Rome, 1858; sur des fresques, par exemple, à Saint-Jean et Saint-Paul, de la lin du iv« siècle, Kaufmann, *Jenseitsdenkmâler,* p. 166468, à la crypte de Sainte-Cécile, du v» siècle, Wilpert, Die *Malereien,* p. 492, sur un relief de Sainle-Agnès, du iv· siècle. Wilpert, *Jungfrauen,* pl. n, n. 2.

De nombreuses inscriptions attestent cette croyance, par exemple celles où on demande aux défunts de prier pour les survivants « avec les saints ». *Bullett.,* 1890, p. 1-43-144. Sur un monument africain, *Alti dei Jl congresso internationale di archcologia cristiana,* Rome, 1902, p. 216, le donateur demande à Dieu d'exaucer sa prière et celle des saints : *Exaudi, Deus, orationem meam... oris mei sanctorumque Januari et comitum...* Un texte grec (de date incertaine) de l'Asie-Mineiire parle du saint « patron » quo l'on invoque pour s'assurer sa protection : ει την τοῦ οικείου προστάτου κ»τχφυγών ἀντίληψιν. *Mélanges,* 1895, ρ. 265, η. 2.

Les anges exercent également leur influence en faveur des hommes. Ils prient avec eux, présentent leurs supplications à Dieu, leur viennent en aide dans les tentations, dans la lutte contre les mauvais anges, dans l'accomplissement du bien, se réjouissent de leurs succès, etc. Au tv· siècle, la croyance â l'ange gardien devient générale. L'art chrétien exprime ce rôle de protecteur entre autres dans certaines scènes de l'adoration des mages, ou ces derniers sont conduits par un esprit céleste, par exemple, sur un bas-relief africain du iv· siècle, *Bullett.,* 1884-1885, pl. il; sur une agrafe de provenance romaine. Forcer, *Die frühchrisll. Altertiimer aus dent Grüberfelde von Achmim-Panopolis,* Strasbourg. 1893, p. 7, pl. xm, n. 4; sur le couvercle d'un sarcopl.·milanais. Garrucci, pl. 329; *Bullett.,* 1866, p. 24. Sur une miniature du célèbre manuscrit de la Genèse, à Vienne, du v' siècle au plus tard, Kaufmann, *Handbuch,* p. 475, on voit l'ange gardien escortant Joseph au moment ou il se rend d'Hébron à Dothaïn. L'ange protégeant les enfants dans la fournaise ardente, Daniel, ni, 49, se voit sur trois lampes publiées par Garrucci, pl. 457; Kraus, *Geschichte der chrisll. Kunst,* I. i, p. 142; Führer, *Sicilia setter.,* p. 854, et sur le sarcophage de Junius Bassus, Grisar, *Geschichte der Stadt Boni und der Pâpslc ini Mittelaller,* t. i (1901), p. 433; sur un ivoire, Garrucci, pl. 421, il éteint le feu. Dom Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie,* t. I, col. 2143 sq., parle d'une inscription anterieure à Constantin trouvée à Mélos qui prouve la croyance à un ange gardien des tombeaux. Dans une autre un peu plus récente, on recommande de placer son espérance dans la puissance de la croix et des saints anges. *Ibid.,* col. 2086.

b) Mais c'est surtout pour le *moment de la mort et du jugement* que les premiers chrétiens attribuaient une grande inlluence aux habitants du ciel. A en juger d'après les monuments très explicites à ce sujet en raison de leur caractère funéraire, les saints du paradis accueillent l'âme au sortir de la vie — de là des prières nombreuses dans ce sens, voir col. 478 — la présentent au divin juge, la lui recommandent, répondent d'elle devant Dieu, plaident sa cause, font valoir leurs propres mérites en sa faveur. Ce rôle des saints ressort, dans les monuments artistiques, du geste des mains, de l'attitude du corps, de l'ensemble de la composition, etc. Tantôt les sainls qui interviennent sont indéterminés au nombre de 2, 4, etc., par exemple, à la chapelle A2 à Saint-Callixte, tin du n· siècle, à Domitille et à Saints-Pierre et Marcellin, de la lin du lit·; tantôt ce sont des saints célèbres enterrés dans le voisinage, par exemple, saints Prote et Hyacinthe, â

Saint-Hermès, on d'antres saints désignés nommément. Parfois on rencontre le collège apostolique, comme à Domitille, ou seulement les deux chefs Pierre et Paul, à Syracuse et ailleurs. Pour le détail, voir Wilpert, *op. cil.,* p. 394-409. Sur un sarcophage de Pise, *Bemie archéologique,* 1877, l. n, p. 358, pl. XXiv, on a vu avec raison le chœur des vierges du ciel allant à la rencontre de la défunte que deux d'entre elles recommandentau bon Pasteur, pour qu'il la reçoive dans son troupeau mystique. Wilpert, *Jungfrauen,* p. 81, 82. Des scènes indiquant plutôt le moment de la recommandation se voient encore â Commodille et sur un sarcophage de Cahors. *Nuovo bulled.,* 1904, p. 143; Le Blant, *Sarcophages de la Gaule,* p. 71 sq.

A leur tour les textes épigraphiques nous font voir le chrétien, rempli de confiance en ce rôle des saints, attendre en sécurité le jour du jugement : Hic DALMATA CB'ISTI MORTE REDEM | TUS QUIISCET (sic) IN Pa JCEET DIEM FUTURI IÜUICH INTERCEDE . NTIBUS SANCTIS I. EILS SPECTIT. Le Blant, *Jnscript. chrétiennes,* t. it, p. 498. Il se sent protégé par les saints, ses patrons, il compte sur leurs mérites. Les saints plaident sa cause devant Dieu et le Christ comme les avocats devant les juges, voir t. i, col. 2018, et font valoir leurs propres mérites: ...SED MARTER *(—martyr)* Ba UDELIUS PER PASSIONIS DIE (ni) Domino dulcem suum commendat alumnum, dit un marbre du vi" siècle. Le Blant. *op.cit.,t.* n, p. 596, n. 708. Dans ces conditions, le jugement doit être favorable. De fait, dans plusieurs scènes de jugement, Wilpert, *op. cit.,* p. 405, etc., l'âme parait déjà entrée dans le paradis. Par contre, sur d'autres représentations, le rôle des saints est plutôt celui *d'assesseurs,* par exemple, Wilpert, *op. cit.,* p. 399, n. 5, 6. Pour les apôtres, ce rôle est fondé sur l'Écriture, Matlh., xix, 28; pour les martyrs, il est attesté, dès le ni" siècle,par exemple, par Origène, *Exhort, ad martyrium, c.* xxvill, *P. G.,* t. xi, col. 613 sq., et saint Cyprien, *Epist.,* vi, édit., llartel, t. n, p. 481, qui le prouve en leur appliquant les paroles de la Sagesse, m, 4-8.

Les anges interviennent aussi à la mort de l'homme: ils recueillent les âmes séparées descorps, les escortent, les transportent au lieu de leur destination finale. Ce rôle des anges psychagogues, signalé par l'Écriture, Luc., xvi, 22, et affirmé également par saint Justin, *Apol.,* I, 6; la *Passio S. Perpetuæ,* saint Éphrem, *Considération sur la mort,* c. I; Conimodicn, *Carmen apolug.,* vs. 967 sq., trouve son écho dans les monuments anciens. Sur un petit bronze relevé en bosse, un ange ailé descend du ciel et passe la main au martyr saint Vital, enterré dans une fosse. *Bulletin,* trad, franç., 4872, pl. n, η. I. Sur un ivoire du British Museum, Cabrol, *Diet, d'archéologie,* t. i, col. 426, lig. 72, un ange intervient dans le martyre de saint.Ménas et reçoit, les mains voilées, l'âme du soldat décapité. Une inscription de l'année 409, Le Blant, *Sarcophages de la cille d'Arles,* Introd.,p. xxm, porte la prière: O 0€OC... MNHC0HTI... THC ΔΟΥΛΗΟ COY... ΚΑΙ TAYTHN ΚΑΤΑΞiωOON KATACKHNQCe ΔΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ και ΦωτΑΓωτογ | αρχανγ«λου μιχαηλ | «ic KOAJTOYC TωN ΑΓiωN ΠΑΤiPωN ABPAAM κ-λ. Sur deux autres, dont l'une est de 310, on lit : ... ACCERsitls ab angelis, Cabrol, *Diet, d'archéologie,* t. i, col. 2125; Ile Jlossi, *Inscr. christ.,* t. 1, p. 31, n. 31; sur une troisième, de Sainte-Cyriaque, également du TV* siècle: γ)λρτλ ab ange(/îs). Marucchi, *Éléments,* L n, p. 233. Une mosaïque absidale à Ravenne montre deux anges ailés et nimbés présentant le donateur Ecclesius et le martyr Vital au Christ, pour être couronnés par lui. Garrucci, *op.cit.,* pl. 258-264.

‹ L'inlluence des saints s'étend encore plus loin. Ils *introduisent l'âme au paradis,* lui en ouvrent les portes, pr-nnent part à son couronnement, la reçoivent dans Lurcompagnie,pouryjouiràjamais du bonheurcéleste.

Dans les représentations artistiques, il n'est pas toujours facile de distinguer les scènes d'introduction et de réception d'avec certaines scènes du jugement. Kaufmann, *Handbuch,* p. 421 sq. Toutefois le sens du plus grand nombre parait aussi clair que celui des monuments épigraphiques, dont nous parlerons plus loin. Tantôt un seul saint remplit les fonctions indiquées. A la catacombe de Saint-Gaudiosus, à Naples, Petrus introduit Pascentius, Garrucci, pl. 100, n. 2; cf. *Bullett.,* 1887, p. 122; â Saint-Janvier, Paulus conduit l'âme de LAURE(ntius) au paradis symbolisé par un pilier ou un montant de porte. Garrucci, pl. 100, η. 1. A Domitille, Petronella martyr introduit Veneranda. Wilpert, *op. cit.,* p. 466; cf. p. 468, n. 7,8. Tantôt plusieurs saints prennent part à la réception. A Sainte-Cyriaque, sur la tombe d'une vierge consacrée, deux saints retirent un voile pour laisser entrer la défunte *in thalamum sponsi cxlestis.* Wilpert, *op. cit.,* p. 467. Un sujet semblable se voit à Syracuse. Führer, *op. cit.,* p. 768. Ailleurs les princes des apôtres interviennent soit seuls, soit réunis â d'autres saints. Garrucci, pl. 381, n. 4 ; pl. 105, n. 1. Führer, *op. cil.,* p. 764-765, cite une fresque ou la défunte va recevoir la couronne des mains du Christ assisté de Pierre et de Paul. Pareilles scènes sont très fréquentes sur les sarcophages. Voir Le Blant, etc., tables. On les trouve même gravées à la pointe sur des épitaphes, par exemple, sur un marbre de la fin du ni" siècle au cimetière Ostrien. *Bulletin,* trad, franc., 1880, pl. m.

Les monuments font aussi *connaître la joie* qui régne au ciel â l'arrivée des nouveaux élus, par exemple, l'inscription du petit Magus, voir col. 468, ou bien celle d'un chrétien gaulois, dont il est dit :... quem nemus ÆLYSIUM MARINUM CONCLAMAT OMNE. Le Blant, *Op. cil.,* t. n, p. 90, n. 421. Sur des tuiles qui ferment un loculus, à Priscille, *Bullett.,* 1892. p. 108, pl. m, n. 1, on voit le dessin d'une mère de famille reçue aifectueusement et acclamée joyeusement par ses enfants qui l'ont précédée dans l'éternité. Sur un sarcophage gaulois, Le Blant, *Sarcophages de la Gaule,* p. 32, pl. x, deux saints apôtres, qui accostent le cartouche central avec l'inscription du défunt Concordius, montrent par leurs gestes caractéristiques qu'ils acclament le défunt â son entrée dans le ciel, ou dans la SIDEREA omnipotentis alla, comme l'appelle l'épitaphe.

Enfin, monuments el textes en grand nombre montrent l'âme en possession assurée du ciel, prenant part à toutes ses joies, en compagnie des saints et des élus. Voir Art chrétien, t. i, col. 2019-2021, et Épigraphie chrétienne. Sur une fresque du ill" siècle, nous la voyons même aidée par les saints dans ses prières pour ceux qu'elle a laissés sur terre. Wilpert, *op.cit.,p.* 465.

d) Les martyrs et les saints sont censés *résider aussi,* du moins d'une certaine manière, *dans leurs tombeaux, dan-s les sanctuaires* qui renferment de leurs reliques ou rappellent leur souvenir. Ihm, *op. cit.,* p. 31, n. 26; p. 36, n. 37 ; S. Jérôme, *Contra Vigilantium,* n. 5. 6, *P. L.,* t. xxiil, col. 343, 344. Lâ aussi ils exercent une influence salutaire en faveur des vivants et des tnorls. Voir Culte des saints et des reliques.

Signalons à ce sujet une double croyance. La première se rapporte au *patronage des villes.* Chez les païens, les villes et bourgades avaient leurs divinités tutélaires. Au IV" siècle, les chrétiens y substituèrent des saints et des martyrs, surtout ceux dont on possédait le tombeau ou les reliques : ils en attendaient une protection aussi efficace que variée. S. Maxime, *Homil. in natal. SS. Taurin., Bibliotheca maxima Patrum,* t. vi, p. 41 ; S. Ambroise, *Epist.,* xxn, 11 de l'année 386), *P. L.,* t. xvi, col. 10J2, 1023; S. Paulin de Noie, *Carm., xm,* 26, *P. L.,* t. LXl, col. 464. Théodoret, *De cur. affection, græc.,* disp. Vlli, édit. Schulze, t. iv, p. 902; *P. G.,* t.LXXXin, col. 1021,1031 sq.; et d'autres ont donné à cette croyance l'autoritéde leur parole. Prudence,

Peristeph. hym.,nw, 1-4, *P. L.,* t. Ix, col. 580, célèbre le tombeau de sainte Agnès comme la citadelle, la forteresse de Rome. D'après une inscription de son oratoire, *Bulled.,* 1884-1885, p. 157 sq., pl. χι-xn, sainte Félicité est la patronne de Rome : Felicitas cultrix Romanorum. En Afrique, les bienheureux martyrs prennent soin des forteresses, comme le démontre une inscription du *Corpus inscripl. lal.,* t. vm, n. 5352; Le Blant, *op. cit.,* t. n, p. 221,(5) : Pathici Solomon(îs) INSTI(tu)TIOS(eni) NEMO EXPUGNARE VALEVIT (sic) | DEFENSIO MARTIR(um) tuet(m)r Posticius ipse | Clemens et Vincentius marriR(es) cusTOD(iunt) in(Z)roitum ipsu(ni). Du haut du ciel, le saint évêque Pantagathe protège la ville de Vienne :qui sit præsidium celsa Vienna tibi. Le Blant, *op. cit.,* t. n, p. 102, n. 429. En construisant une église pour y déposer des reliques de martyrs, le prêtre Silvius d'Ivrée place sous leur sauvegarde son âme, ses restes et sa patrie Hoc proprio sumptu divino munere dignus I ÆDIFICAVIT OPUS SANCTORUM PIGNORA CONDENS I PRÆSIDIO MAGNO PATRIAM POPULUMQUE FIDELEM | munivit tantis firmans custodibus urbem. Gazzera, *Iscrizioni cristiane antiche del Piemonte,* Turin, 1849, p. 80.

La seconde croyance a, dans la seconde moitié du ni' siècle, donné naissance à l'usage très répandu ensuite de *placer la sépulture des /idèles à proximité des corps saints,* soit dans les cacacombes, soit dans les cimetières supérieurs, soit dans les oratoires ou églises proprement dites. Les endroits proches d'un tombeau de martyr étaient sanctifiés par ce voisinage, talé sepulCHRUM SANCTA BEATORUM MERITO VICINIA PRÆSTAT, dit une inscription d'Aquilée, *Corpus inscripl. lat.,* t. v, n. 1678, et, d'après saint Ambroise et saint Chrysostome, regardés comme une source de grâces et île bénédictions. Par ce rapprochement on croyait participer en quelque sorte aux mérites du saint, ressusciter avec lui, RESURRECTURUS cum | Sanctis, Le Blant, *op. cil.,* I. I, n. 419; Hûbner, *op. cit·,* n. 258; se présenter avec plus de confiance au tribunal du juge divin en sa compagnie et un peu comme son client : *(sic protectfrus* ERIT IUVENIS — il s'agit d'un certain Cinegius, de Noie — sub iudice Christo | *(cum tuba terri)Bii.ts* sonitu concusserit orbem | *(humanæque* ani)»t£ rursum in sua vasa redibunt | *(felici merito)* mc sociabitur ante *m(bunal)* interea in gremio Abraham cumpace quiescit. *Corpus inscript. lat.,* t. x, n. 1370; *Bulletin,* trad, franç., 1875, p. 34. Une inscription de Verceil, Bruzza, *Iscrizioni antiche Vercellesi,* Rome, 1872, p. 319, n.135; *Bulletin,* trad, franç., 1875, p. 35, porte : In XI'O VIVENS AUXILIANTE LOCO | Na(î)ARIUS NAMQUE PARITER Victorque beati Lateribus tutum reddunt meritisque CORONANT. I O FELIX GEMINO MERUIT QUI MARTYRE duci I ad Deum Mi:i.ion(e) via requiemque mereri, — La présence du martyr.croyait-on,mettait le défunt â l'abri des attaques du démon et le protégeait contre l'enfer el ses tourments : Funere perfunctum sanctis COMMENDO TUENDUM | UT CUM FLAMMA VORAX VENIET COMBURERE TERRAS | CŒTIBUS SANCTORUM MERITO SOCIATUS resurgam. Hiibner, *op. cit.,* n. 158. Sur un marbre publié par Le Blant, *op. cit.,* t. I, p. 396, n. 293, il est dit du sous-diacre Ursinius de Trêves : qui MERUIT SANCTORUM SOCIARI SEPULCRI(s) | QUEM NEC TARTARUS FURIENS NEC PtENA SÆVA NOCEBI(i). Leur sang enlin devait laver les souillures de ceux qui reposaient auprès d'eux. C'est ce que nous apprenons par saint Paulin de Noie, *Be obitu Celsi pueri,* v. 607-611, *P. L.,* t. xi, coi. 689. Celse a été enterré près des martyrs : *ut de vicino sanctorum sanguine ducat quo nostras illo purget in igne animas. Porte etenim nobis quoque peccatoribus olim sanguinis hæc nostri guttula lumen erit.* Satyrus fut enterré également dans le voisinage d'un martyr, et son frère saint Ambroise lui consacra l'épitaphe suivante, Grutcr, *Inscript, antiqua:.* Heidelberg, 1601,p. 1167, n.2 : *Uranio Satyro supremum frater honorem | martyris ad lævam detulit Ambrasius* I *hæc meriti merces, ut sacri sanguinis humor | finitimas penetrans abluit exuvias.*

Les chrétiens moins éclairés voyaient dans ce contact matériel un moyen infaillible d'assurer leur salut. De là des abus assez fréquents, même des superstitions, contre lesquelles la vraie doctrine a été précisée non seulement par les Pères, tels que saint Augustin, mais encore par les monuments, par exemple, cette inscription du diacre romain Sabinus, De Rossi, *Bullett.,* 1864, p. 33.34; trad, franç., 1875, p. 28: (n)IL Iüvat, immo GRAVAT TUMULIS IIÆRERF. PIORUM | SANCTORUM MERITIS OPTIMA-VITA PROPE EST | (cO)RPOBE NON OPUS EST ANIMA TENDAMUS AD ILLAS | (</)UÆ BENE SALVA POTEST CORPORIS ESSE SALUS.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les tombes des saints étaient plus que les autres des centres de prière et de réunion ou l'on célébrait les saints mystères. En groupant les sépultures autour de ces centres, on espérait avoir une plus grande part aux prières que les vivants adressaient *à* Dieu par l'intermédiaire du saint. En outre, on croyait aussi, par le voisinage des martyrs, protéger les sépultures contre les profanations, ainsi que l'attestent trois inscriptions citées par Gazzera, *Iscriz. cristiane del Piemonte,* Turin, 1849, p. 80, 97, 403 : MARTYRIBUS ANIMAM CORPUSQUE COMMENDO; COMMENDANS SANCTIS ANIMAM CORPUSQUE FOVENDUM; SANCTORUM GREMIIS COMMENDAT MARIA CORPUS. Pour ces raisons une pareille sépulture était une faveur spéciale, désirée ardemment par tous, mais obtenue seulement par un nombre assez restreint : *quod mulli cupiunt, dit un* texte de 382, *et rari accipiunt.* De Rossi, *Jnscript. christ.,* t. I, n. 319, p. 142. On pouvait la mériter, par exemple par une vie passée dans la pratique des vertus et des bonnes œuvres : corporis hanc requiem meruit pro munere vitæ, Gazzera, *op. cit.,* p.103; par l'érection d'un oratoire ou sanctuaire en l'honneur d'un saintauprès duquel on voulait être enterré, comme le prêtre Silvius, sur la tombe duquel on lisait,Gazzera, *op. cil.,* p. 80 : hoc proprio sumptu divino munere DIGNUS |zEDIFICAVIT OPUS SANCTORUM PIGNORA CONDENS...! assez souvent enfin, *per abusum,* par une somme d'argent remise aux fossoyeurs du cimetière, ainsi que l'attestent les inscriptions. De Rossi, *Borna sotterranea,* t. m, p. 547 sq., etc.; *Bullett.,* 1884-1885, p. '151 ; 1900, p. 127 sq. ; 1901, p. 240. Le pape Damase était plus délicat; il avait restauré la chapelle de sépulture de ses saints prédécesseurs. Il aurait voulu être enterré au milieu d'eux, un saint respect le retient : *Hic ego Damasus fateor volui mea condere membra | sed cineres timui sanctos vexare piorum.* Ihm, *op. cit.,* p. 19, n. 12.

it. manifestations PhATIQUES. — Les crojances des fidèles au sujet de l'Église triomphante n'étaient pas non plus des croyances stériles el mortes; elles se manifestaient pratiquement de différentes manières.

l» L'estime des premiers chrétiens pour les saints, la haute idée qu'ils avaient de leur grandeur et par suite de l'honneur qui leur était dû, engendra les manifestations les plus variées de *vénération et de culte, les unes* publiques et officielles, lesautresprivées et personnelles. En l'honneur des saints, ils portaient des médailles de dévotion, reproduisaient leurs images sur les fresques, reliefs, etc., s'engageaient par vœu à leur égard, leur dédiaient des inscriptions, des mosaïques, des autels, des oratoires, des églises ornées avec magnificence, établissaient des fêtes, célébraient solennellement leur anniversaire,offraient la sainte liturgie dans leurs sanctuaires. Dans beaucoup d'inscriptions, la plupart métriques, particulièrement dans celles de saint Damase, on fait l'éloge de leurs vertus et mérites, on célèbre leur gloire et leur puissance. Les anges avaient leur part à ce culte, par exemple, par l'érection d'un grand nombre

d'oratoires en leur honneur, dont plusieurs remontent a:; iv» siècle. Sozoméne, *H. E.,* l. II, c. ni, P. *G.,* t. lxvii, col. 939, 940. Un objet particulier de vénération étaient les reliques. Les lidèles recueillaient soigneusement les restesdes martyrs, plusieurs portaientau cou des parcelles de leurs reliques. Leurs tombeaux et leurs sanctuaires, ou brûlaient des lumières sans nombre, étaient visités de bien loin. On en emportait des souvenirset des reliques, pour les traiter ensuite avec la plus grande religion, Pour le détail, voir Saints (Culte des) et Reliques (Culte des) d'après les monuments de l'antiquité chrétienne.

2“ La (bien la puissance des saints, la conviction ferme qu'ils feraient valoir leur crédit en faveur des hommes, l'idée constante que les saints et surtout les martyrs avaient en quelque sorte envers leurs clients des devoirs de protection et d'assistance analogues à ceux des familles nobles vis-à-vis des *humiliores,* demandant leur patronage, tout cela engageait les fidèles à demander leur secours et à les intéresser au sort des vivants et des morts.

1. Les premiers chrétiens *se mettaient sous la protection des saints* et se recommandaient à leur bienveillance. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter toutes sortes de pratiques dans le culte des saints, par exemple, le port des médailles de dévotion et du nom d'un saint déterminé, l'usage de consacrer les enfants devant leurs autels, etc. Le christianisme ayant tranformé et ennobli le sens du mot *alumnus,* il arriva souvent que les lidèles prirent ce nom à l'égard des saints pour lesquels ils professaient une dévotion particulière : *sancti Pelre, Marcelline, suscipite vestrum alumnum.* Wilpert. *op. cit.,* p. 464; *Bulletin,* trad, franç., 1875, p. 33; Le Blant, *op. cit.,* t. H, p.596, n. 708; Cabrol, *Dici.d'archéologie,* t. I, col. 1299-1301, etc. Ce titre fut gardé jusque dans la mort. La même constatation est à faire pour le terme *ancilla* que prend par exemple, sur un donarium en argent du iv» siècle, une dame pieuse en se mettant sous la protection de saint Silvestre : sancto Sylvestrio *(sic)* ancilla sua votum solvit. Bullen.,1890, pl. VHI-IX. Le même terme ancilla, δοὐλη, se rencontre sur des monuments qui parlent des anges, en particulier de saint Michel. A une époque postérieure, la ville de Calama, en Afrique, s'est mise sous la protection des saints Clément, Vincent, etc., en inscrivant leurs noms sur les portes du mur d'enceinte. Rabeau, *op. cit.,* p. 51, 56. Sur un verre à fond d'or, du iv» siècle, on lit à côté du buste de saint Pierre : Petkus PROTEG(al). Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro,* Rome, 1858, pl. x, n. 1. Pour la mort on leur confie la garde du corps et de lame. Explicitement on leur recommande les défunts, par exemple, sur deux inscriptions du inr siècle, musée du Latran, p. vm, 16, 17; *Bulletin,* trad, franç., 1875, p. 32; Kirsch, *Acclamationen,* p. 41 ; Perret, *op. cit.,* t. v, pl. xxix, n. 71 : Commando Bassila (sic) iNNOCENTiA(m) GEMELLt. Implicitement on se mettait sous leur protection en plaçant sa sépulture ou celle des siens dans leur voisinage immédiat. Cet usage est attesté par l'épigraphie chaque fois qu'elle mentionne une *tumulatio ai sancta martyra, ad sanctos, ad sanctum N., retro sanctos, ad Λ'., ad domnum Λ'.,εἴ;τὸ ἀγε.ον μαρτύριαν, in sancto marlyrio,* etc. Cf. Cabrol, *op. cit.,* t, l, col. 491 sq. ; Kraus, *Bealencyclopiidie der christl. Allerlilmer,* Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I. p. 19, 20; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2» édit., p. 21 sq.; Le Blant, *op. cit.,* t. I, p. 398, notes.

L'architecture des catacombes atteste aussi celle piété parfois mal entendue : on ne se contentait pas de creuser des galeries à part directement à côté ou derrière le tombeau vénéré et dont beaucoup sont encore visibles ujourd'hui. par exemple, à Sainte-Félicité, Marucchi. *Elements,* t. h, p. 298, 299; à Commodille, A'uouo *bullell.,* 1904, p. 60, 78, 82 sq., 211, etc. On multipliait encore les tombeaux dans le voisinage immédiat des saints corps — c'était à qui serait placé le plus près — en démolissant même d'anciennes fresquesqui servaient d'ornement et en endommageant d'autres tombes. Wilpert, *op. cit.,* pl. 10, 54, 63, etc.; P. Gavault, *Élude sur les ruines romaines de Tigzirt,* Paris, 1897, p. 17, 42, 69 sq., etc. On cherchait aussi une sépulture au chœur d'une basilique ou d'une église, dans le voisinage de l'autel qui renfermait des reliques, sous le pavé des nefs, ou à défaut de place, à l'entrée du sanctuaire, dans le parvis. Témoin les inscriptions très nombreuses et les fouilles anciennes et récentes pratiquées en Afrique, en Italie, en Üalmatie, etc. *Corpus inscript. lat.,* t.vm, n. 9271, 9715; *Mélanges,* 1895, p, 51; Aringhi, *Borna sotterranea,* t. i, p. 214; *Bulletin,* trad, franç., 1874, pl. iii-iv; 1875, p. 5 sq.; 1878, p. 125 sq.; *iXuovo bullett.,* 1904, p. 63, 64, 80.168; St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie,* Paris, 1901, t. n, p. 323 sq., 333sq.; .leliё, Bulic et Rutar, *Guida di Spalato e Salona,* Zara, 1894, p. 240 sq., etc. Enfin, faute de sépulture dans le voisinage d'un martyr, on y suppléait par des reliques qu'on mettait dans les tombeaux pour servir de protection au défunt. On a trouvé dans des tombeaux des ampoules renfermant des reliques en Asie-Milieure, en Égypte, etc. *Revue archéologique,* 1878, t. I, p. 299; Forcer, *Die frühchrisllichen Allerlilmer aus déni Grâberfelde von Achmim-Panopolis,* Strasbourg, 1893, p. 11, pl. I, etc.; cf. p. 15, pl. xi, n. 5.

2. Très nombreuses et très touchantes sont les *invocations et les prières proprement dites,* dans lesquelles on s'adressait directement aux saints. Cf. Origène, *De oratione,* c. xiv, *P. G.,* t. xt, col. 463 sq. On leur demande des *biens matériels,* comme ce pieux pèlerin, probablement du ni' siècle, qui inscrivit à l'entrée de la chapelle des papes la prière : *(petile spirit)a sancta, ut Vericundus cum suis benenaviget,* lie Rossi, *Roma sotterranea,* t. n, p. 17; *des biens spirituels :* du secours en général, *aiutes qui* 6ot|um *(votum) compleverun t, Mélanges, 1890,* p. 527 sq. ; *Corpus inscrip. lat.,* t. vm, n. 16743; un souvenir devant Dieu : *Santé Suite, in mente habeas in horationes Aureliu(m) Repenlinu(m),* De Rossi, *Roma sotterranea,* t. Il, p. 17; des prières : *Marcelline | Petre petite) (p)ro Gall(ie)n o) (c)hristiano,* dit un graffito du m«-iv» siècle à Saints-Pierre et Marcellin, Kaufmann, *Ilandbuch,* p. 252; l'exaucement de ses propres prières : *ut Damasi precib(us) faveas, precor, inclyta martyr,* Dim, *op. cit.,* p. 44, n. 40; cf. p. 36, n. 30; p. 54, n. 52; l'assistance au moment du jugement : *Succuril(e)ut\vmca(m) in die jud(icii),* porte un graffito à Prétextât, Armellini, *Cimiteri,* p. 404; l'admission au ciel pour soi-même et pour les autres: in pa|cem te suscipiant omnium ispiri ta sanctorum..., *Bulletin,* trad, franç., 1875, p. 22, m* siècle; ACCIPITE SANCTI VOBIS | (/»·)ATBEM DIGNUMQ(ue), MINESTRUM (sic)|TULLIUM | ANATOLIUM ARTEMIUM..., du iv» siècle. *Bulletin,* trad. Iranç., I878, p. 167. Sur une épitaphe de Spolète, du IV» siècle. *Bulletin,* trad, franç , 1878, p. 97 sq.. on lit cetle prière de l'évêque Spes au martyr saint Vital : *Hunc(\e* martyr) *precor, 'I lucis promisses gaudia carpam et quai virgo precans poscit, Calventia* (fille de l'évêque), *præslet , corporis intacto puri decorata pudore | ...utque probante Deo maneat per(sx) cla /ideh(s) præmialæta sibi concesso munere sume(ns)* Notons encore que saint Damas aime à se servir du mot *supplex.* dans ses prières aux saints. Ihm, *op. cil.,* p. 37, n. 32; p. 47, n. 44; p. ,9. n. 46; p. 50, n. 47; p. 63, n. 61.

De bonne heure on invoquait également les *esprits célestes,* spécialement saint Michel. Nous ne parlerons pas des nombreux monuments gnostiques très anciens qui fournissent une preuve indirecte de celte pratique, ni des amulettes d'un caractère plus ou moins douteux,

où on adjure Dieu par ses anges, par exemple, sur un monumentdu il"siècle. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Ecclesiæ lilurgica,* Paris. ΙΓ02. I. i, n. 2803; Perret, *op. cit.,l.* iv, pl. xvi, n. 76, b. Cabrol, *Diet, d'archéologie,* t. i, col. 1765 sq. Citons les preuves suivantes. Une inscription de Théra, peut-être du IIe ou du ni' siècle, D. Cabrol, *op.cil.,* t. i, col. 2085, 2086. porte: "Αγιε και ςο&pè Μιχαὴλ ἀρχάνγελε, βοήΘι τώ δούλω σο(ο) Χαριλάω καὶ Μνημοσύνη κι (και) τοΐ τ:'(σ:ν). Les *Mélanges de ΓÉcole française de Home,* t. xv (1895), p. 272, m> n-tionnent un proscynème à saint Michel (de date incertaine). *Corpus inscript, grise.,* n. 8911. Fr. Cumont, *ibid.,* p. 273, a publié pour Milet un texte de date non fixée, *Corpus inscript, græc.,* n. 2895, qui renferme une invocation aux archanges. On adresse une prière aux anges sur un marbre opistographe du musée de Bucarest qui ne serait pas postérieur au li'siècle. D. Cabrol, *op.cit.,* t. i, col. 1816. D'autres inscriptions dans Bayet, *De titulis Atlicæ,* p. 51. Un anneau d'argent trouvé à Achmiin en Égypte, Forcer, *Die frühchrisllichen Alterhimer, p.* 7, pl. xm, n. 6, du v'-vi' siècle, porte l'image de saint Michel avec la légende : ΑΡΧΑΓΓΕΛΕ ΒΟΗΘΙ ΔΟΥΛΑΕ (sic). Un ivoire magnifique souvent reproduit, du commencement du iv« siècle, Kaufmann, *Handbuch,* p. 417, aujourd'hui au British Museum, représente une belle image de saint Michel et au-dessus une inscription portant celte prière : ΔΕΧΟΥ ΠΑΡΟΝΤΑ | ΚΑΙ ΜΑΘΟΝ ΤΗΝ ΑΙΤΙΑΝ.

Nous pourrions encore relever d'autres preuves qui, analogues aux précédentes et d'accord avec elles, donnent à ces mots du symbole : *Credo ...sanctorum communionem,* le même sens que l'Eglise, en attestant celte union de vie spirituelle et surnaturelle qui existe entre les membres des trois Eglises et comporte un échange de mérites el de suffrages, etc., qui fait qu'on donne el qu'on reçoit, qu'on reçoit et qu'on rend, qu'on demande et qu'on accepte. Au IV· siècle, d'après les preuves monumentales, la doctrine de la communion des saints est à peu près aussi complète qu'aujourd'hui. Dans ce qui précède, nous avons surtout utilisé les monuments de Home, de cette Eglise mère, qui a si souvent inspiré les autres, parce qu'ils sont en plus grand nombre el d'une plus haute antiquité. Vu leur origine et leur caractère, iis reproduisent non seulement les croyances officielles, mais surtout celles du peuple et par là même out une plus grande importance.

Wolter, *Die rômischen Katakomben uni! Hire Bedeutung fi'tr die kalholische Lehre von der Kirche,* Francfort-sur-Main, I860; Tourret, *Étude épigraphique sur un traité de saint Augustin,* dons la *Revue archéologique,* 1878, t. i, p. 140-155, 28)-298; E. Revillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne,* dans la *Revue égyptologique,* 1885, p. 1-54; De Wuat, *H simbolo apostolico illustrato dalle iscrizioni dei primi secoli,* Rome. 1896, p. 48-59; Arthur Loth, *La prière pour les morts dans l'antiquité chrétienne,* dans la *Revue anglo-romaine,* t. 1(1896), p. 241-254; Kirsch. *Die Acclamation™ und Gebete der ollchristlichen Grabschri/len,* Cologne, 1897; Id., *Les acclamations des épitaphes chrétiennes de l'antiquité et les prières liturgiques pour les défunts,* dans le *Compte rendu du IV· congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse),* Fribourg (Suisse), 1898, x· section, p. 113-122; Id., *Die Lettre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterlum,* dans *Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte,* Mayence, I960,1.1, fasc. 1, p. 33-35.55-58,96-98,110-115,173-178; Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmàler der Anlike und des Urchristentums,* Mayence, 1900, p. 41-177; Id., *Die altchristl. Vorstellung nom himmlischen Paradiese nach den Denkmiilern,* dans *Der Katholik,* 1897, t. Il, p. 1-20; Wilpert, *Fin Cyklus christologischer Gemiitde aus der Kntakombe der heil. Petrus und Marc-llinus.* Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 30-50; Id., *Die Malereien der Katakomben Roms,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 324-505; II. Maruccbl, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Paris-Reine, 1900, t.), p. 185-196; M. Morawski, *Sur la communion des saints,* Cracovie, 1899, mentionné dans le *Commentarius authenticus convent, ait. de archeologia Christiana,* Rome, 1900, p. 158; *Der Katholik,* 1899, t. n, p. 385-400; J. Bilczeroskiego. *Archeologia chrzeSciaiiska wobec historyi koSciola i dogmata* (en polonais). Cracovie,'1890: Karl Michel, *Gebet and Bild in frühchristlicher Zeit,* dans *Studien über christl. Denkmàler,* de J. Ficker, nouvelle série, fasc. 1. Leipzig, 1902; dom Cabrol el dom Leclercq. *Monumenta Kcclesiæ lilurgica,* Paris, 1902, t. l, p. XCU-Ct-Xlt, Γ-103', 154'-190': G. Rabeau. *Le culte des suints dans ΓAfrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés,* Paris, 1903; E. Lucius, *Die Anfdnge des Heiligcnkults in der chrisllichen Kirche,* édit. G. Anrich, Tubingue, 1904.

R.-S. Bot'R.

3. COMMUNION EUCHARISTIQUE. Après avoir exposé : 1° la doctrine générale concernant la communion, on traitera spécialement : 2° de la communion fréquente; 3' de la communion sous les deux espèces; 4° de la communion spirituelle.

I. COMMUNION EUCHARISTIQUE. DOCTRINE GÉNÉRALE. — 1. Définition. IL Nécessité. HL Ministre. IV. Administration. V. Sujet. VI. Dispositions. VIL Effets.

I. Définition. — 4» D'une façon générale, communier, c'est recevoir le sacrement de l'eucharistie. D'après les Pères, dit le concile de Trente, sess. XIll, c. vm, ce sacrement peut être reçu de différentes manières : 1. D'une façon purement sacramentelle, par un sujet d'ailleurs apte à percevoir les fruits du sacrement, mais dépourvu de quelque disposition nécessaire à cet effet; si le manque de disposition est imputable au sujet, la communion sera indigne; s'il n'est pas imputable, elle sera simplement non fructueuse; 2. d'une façon purement spirituelle; c'est le cas de ceux qui ont le désir de manger de ce pain céleste, si ce désir est accompagné d'une foi vive et animée par la charité; 3. d'une façon à la fois sacramentelle et spirituelle, comme font ceux qui s'approchent de la sainte table en état de grâce sanctifiante. Nous n'avons pas à traiter ici de la communion de désir ou communion spirituelle, voir ce mot; reste la communion sacramentelle ou communion eucharistique proprement dite qui, fructueuse ou non, consiste à recevoir réellement l'eucharistie, autrement dit à manger ou à boire les espèces consacrées, conformément aux paroles de Jésus-Christ. Matlh.. xxvi, 26 sq. De cette manducation, résulte une certaine union entre Jésus-Christ et le fidèle qui le reçoit; de là, le nom de communion.

2" Mais quand cetle manducation a-t-elle lieu? Est-ce dans la bouche du communiant, ou au moment de la déglutition des espèces, ou seulement à l'instant ou les espèces perdent leur consécration? En matière d'institution des sacrements, il est de règle de prendre les mots dans leur acception courante; or, communément, on ne considère les aliments comme mangés que lorsqu'ils ont été avalés. Sans doute, on dit que l'on mange les aliments alors qu'ils, sont encore dans la bouche, mais si, à ce moment, on les rejetait, on ne dirait pas qu'ils ont été mangés et celui qui n'aurait pas pris d'autre nourriture serait regardé comme étant à jeun. Cf. de Lugo, *De venerabili eucharistiæ sacramento,* disp. XII, n. 28. On ne peut donc admettre, ce semble, l'opinion rapportée par Génicot, *Theologiæ moralis institutiones, 4e* édit., t. Il, d'après laquelle il y aurait manducation du corps du Christ, si les saintes espèces demeuraient dans la bouche du communiant jusqu'à leur dénaturation totale, car alors l'effet du sacrement se produirait avant ce qui, dans le langage courant, constitue la manducation proprement dite. Or, Jésus-Christ affirme expressément, Joa., VI, 58 : *Qui manducat me el ipse vivet propter me.* En tout cas. il faut s'en tenir à la pratique des fidèles et, comme l'enseigne saint Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, n. 226, 2", ne pas retenir les saintes espèces dans la bouche jusqu'à leur consommation totale. C'est pourquoi l'Église permet d'aider ceux qui ne peuvent pas av; 1er le pain sacré en

leur donnant un peu d'eau ou de vin. S. Alphonse, I. VI, n. 288, 5". On a discuté également le cas de ceux qui ne peuvent prendre de nourriture que par un orifice stomacal artificiel, cf. Génicot, *loc. cil.,* et l'on admet généralement qu'ils pourraient être communies ainsi utilement el licitement en cas de nécessité (pour le viatique). Le mode normal de manducation par la bouche est en réalité accidentel ; l'essentiel est que les aliments parviennent dans l'estomac.

3° Il est naturel de considérer la manducation de l'eucharistie comme se continuant dans l'estomac jusqu'à ce que les espèces aient perdu leur consécration. Les médecins de notre époque pensent que, chez les personnes bien portantes, la durée de ce délai n'est pas inférieure à une demi-heure et qu'elle peut être de deux à trois heures chez ceux qui sont atteints de quelque affection gastrique; mais il est vraisemblable qu'un temps moindre suffit si les espèces viennent à se mélanger avec d'autres aliments. Voir A. Vacant, dans *L'universilé catholique,* décembre 1893; P. Gasparri, *7'racialist canonicus de sanctissima eucharistia,* η. 1191, Paris, 1897, t. II, p. 407-108. Lie là une triple conclusion : 1. Il arrive souvent que les saintes espèces n'ont pas encore disparu lorsqu'on prend de la nourriture après avoir communié; néanmoins il y aurait irrévérence envers le sacrement si l'on n'attendait pas un certain temps, par exemple, un quart d'heure, à moins de raison sérieuse. 2. A plus forte raison, après avoir communié, on doit s'abstenir de cracher tant que l'hostie n'a pas été complètement avalée. 3. Les personnes qui pratiquent le lavage de l'estomac doivent attendre de deux à trois heures après la communion, de peur que des parties non décomposées de l'hostie ne soient entraînées avec le lavage altéré.

11. NÉCESSITÉ. — 1» *La communion n'est pas nécessaire de nécessité de moyen pour le salut.* — Ce point de doctrine est établi par les définitions du concile de Trente, par l'enseignement des Péixs et par le raisonnement théologique.

1. Dans sa session XIV, can. 2, le concile de Trente définit que le sacrement de pénitence est une seconde planche de salut après le baptême. On est donc également sauvé si l'on meurt avec la grâce baptismale ou si, après avoir péché gravement, on a reçu l'absolution sacramentelle. Il n'est nullement question ici de l'eucharistie; elle n'est donc pas un moyen nécessaire de std.it. Aussi, le même concile, traitant de la communion des enfants, déclare, sess. XXI, can. 4, qu'elle n'est nullement nécessaire avant l'àge de discrétion, et il en donne, c. IV, cette raison qu avant cet âge ils ne peuvent pas perdre la grâce baptismale qui a fait d eux des enfants de Dieu et des membres vivants du corps du Christ. En d'autres termes, l'eucharistie est nécessaire aux adultes pour conserver la grâce, mais sans l'eucharistie on peut recevoir Ta"~gT5ciTet par suite être sauvé.

2. Autrefois, l'on communiait les enfants aussitôt après leur baptême (voir col. 495), mais, ajoute le concile de Trente, sess. XXI, c. tv, cette pratique, fondée sur des raisons plausibles au temps où elle était en vigueur, n'avait nullement été dictée aux saints évêques des premiers siècles par la croyance que l'eucharistie soit nécessaire pour le salut. De fait, les témoignages abondent en preuve de la suffisance du baptême. Ainsi, saint Augustin, *De peccatorum meritis el remissione,* I. 1, c. xxviii, η. 46, *J'. L.,* t. xi.iv, col. 179, affirme catégoriquement que, si un néophyte meurt aussitôt après son baptême, il n'a plus rien à payer à la justice de Dieu, ni de retard à subir avant d'entrer dans le royaume des cieux. Voir t. n, col. 201. .Mais alors comment se fait-il que le même saint Augustin, *Contra Julian.,* I. J, c. iv, n. 13. *P. L.,* t. xi.vi, col. 648, où il s'appuie sur l'enseignement du pape Innocent l'r; *Contra duos epist. pelagian.,* L H,c. iv, *P. L.,* t. xliv, col. 516, etc., et d'autres Pères avec lui, Innocent I", *Epist.,* xxx, *ad Milevitanuni,* n. 5, *P. L.,t.* xx, col. 592; S. Gélase l··, *Epist.,* vu. *ad episc. in Piceno, P. L.,* t. lix, col. 37, s'appuyant sur les paroles de Jésus-Christ, Joa., vi, 54, affirment que les entants ne sauraient avoir la vie en eux s'ils ne mangeaient pas la chair du Eils de l'homme? C'est que ces Pères avaient à réfuter les pélagiens qui distinguaient entre le royaume des cieux auquel l'entant avait droit même avant d'être baptisé et la vie éternelle où il ne pouvait être admis qu'après avoir reçu l'eucharistie. Le raisonnement opposé à ces hérétiques était le suivant : D'après les paroles de Jésus Christ, on ne peut avoir la vie qu'en mangeant sa chair, c'est-à-dire en s'unissant à lui, comme les membres sont unis au corps. Or, en vertu du baptême, les enfants deviennent les véritables membres du corps du Christ. Donc ils ont droit à la vie éternelle. Il ne faut pas douter, dit saint Eulgence, *P. L.,* t. lxv, col. 124, que tout fidèle participe au corps et au sang du Seigneur en devenant membre de son corps par le baptême, et que, s'il meurt avant d'avoir mangé ce pain el bu ce calice, il sera, en quittant ce monde, membre du corps du Christ. Cf. S. Augustin, *In Joa.,* tr. XXVI, n. 15 sq., *P. L.,* t. xxxv, col. 1614; *De peccatorum meritis et remissione,* 1. Ill, c. tv, η. 8, *P. L.,* I. XLtv, col. I9U; Innocent ler, *loc. cil.;* S. Eulgence, *Epist.,* xn. *cul /errandum,* n. 24 sq., *P. L.,* t. lxv, col. 390 sq. Il n'était donc pas besoin d'imaginer, comme l'a lait Rosmini, que les enfants qui meurent avant d'avoir communié reçoivent miraculeusement au moment de leur mort le corps et le sang du Christ. Cette proposition a été condamnée par la S. C. de l'inquisition, le 14 décembre 1887. Denzinger, n. 1767. Du reste, la parole de Notre-Seigneur n'affirme pas cette nécessité de moyen. Notre-Seigneur proclame seulement la nécessité de l'eucharistie, biais il ne le Tait pas ëü termes" universels. ÏTaTTleurs',· râccôinpïissemenï du précepte supposeTlès conditions subjectives qui ne sont pas exprimées ici; il faut avoir la vie, et il faut recevoir dignement l'eucharistie. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean,* Paris, 1904, p. 257. Cl. A. Loisy. *Le quatrième Évangile,* Paris, 1903, p. 460-461. Enfin, Notre-Seigneur n'avait-il pas dit que celui qui croit au Eils a la vie éternelle? Joa., vi, 40,47. Selon son enseignement, il nëst donc pas nécessaire de communier pour avoir la vie éternelle, s'il suffit de croire en lui pour s'assurer la vie. P. Batiffol, *Éludes d'histoire et de théologie positive,* 2e série, Paris, 1905, p. 93.

3. Enfin, la raison théologique dit que. pour être sauvé, il suffit d'être en état de grâce. Or. l'eucharistie, en sa qualité d'aliment de la vie surnaturelle, ne donne point cette vie. mais au contraire elle la suppose chez le communiant. Donc, on peut être sauvé sans avoir reçu l'eucharistie. Mais du moins ce sacrement n'est-il pas nécessaire pour persévérer dans la grâce? Non. si l'on veut dire par là que l'eucharistie confère la grâce de la persévérance finale, car cette grâce est un secours divin spécial auquel aucun sacrement ne donne droit. Non encore, absolument parlant, s'il est question des grâces nécessaires pour persévérer, car on peut les obtenir par d'autres moyens, par exemple par la prière. Autrement, celui qui serait dans l'impossibilité de communier serait irrémédiablement perdu, ce que personne ne peut soutenir. Cf. de Lugo, disp. Ill, sect. i.

2" *La communion est en quelque sorte nécessaire aux adultes pour persévérer dans la grâce.* — Toutefois, si avec saint Bonaventure. *In IV Sent.,* dist. XVIII, p. t, a. 2, q. iv, on appelle nécessaire au salut non seulement les moyens indispensables pour obtenir la grâce première, mais aussi les moyens requis pour conserver celle grâce, l'eucharistie rentre dans celte dernière catégorie et elle y lient la première place. En effet, Jésus-Christ le déclare, Joa., vi, 54 : Si *vous ne man-*

get la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous, c'est-à-dire vous ne persévérerez pas longtemps dans l'état de vie surnaturelle. L'eucharistie est une nourriture qui ne donne pas la vie, mais qui l'entretient et la développe. De même, le signe sacramentel de l'eucharistie montre qu'elle est essentiellement un aliment spirituel, un viatique destiné à restaurer les âmes et à les empêcher de défaillir durant leur pèlerinage vers le ciel. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIl', q. cxxix, a. 2. Ainsi l'eucharistie est la voie normale par laquelle l'homme reçoit de Dieu les secours dont il a d'autant plus besoin, pour persévérer dans la grâce, que cette persévérance est plus difficile à obtenir; dès lors, celui qui s'abstient volontairement et pendant longtemps de communier peut diflicilement s'attendre à recevoir par une autre voie ces indispensables secours. En ce sens, l'eucharistie est moralement nécessaire à tous ceux qui sont exposés à perdre la grâce, c'est-à-dire à tous les adultes, mais le degré de cette nécessité varie d'une personne à l'autre selon la force des passions ou des occasions qui les sollicitent au péché. Cf. Gihr, *Die heiligen Sakramente,* t. 11, § 24.

3' *Il existe un précepte divin obligeant les adultes á communier en certaines circonstances.* — Ce précepte est exprimé dans les paroles de Jésus-Christ, Joa., vi, 54, qui établissent la nécessité morale, pour les adultes, de recevoir l'eucharistie; dans les paroles de l'institution : *Faites ceci en mémoire de moi.* Luc., xxn, 19. « Noire Sauveur, dit le concile de Trente, sess. XIII, c. xxt, en instituant ce sacrement, a prescrit de le recevoir en mémoire de lui et pour représenter sa mort, jusqu'à ce qu'il vienne juger le monde, lia voulu que ce sacrement filt reçu comme une nourriture spirituelle ou les âmes puiseraient la force de vivre de sa vie, par le fait qu'il a dit : *Celui qui me mange, vivra par* mot. Joa., vt, 58. »

Mais quand ce précepte divin doit-il être accompli? Les théologiens répondent : 1. On doit communier de temps en temps pendant la vie, mais Jésus-Christ n'a pas déterminé autrement son précepte, il a laissé à son Église, dispensatrice de ses mystères, le pouvoir et le soin de faire cette détermination en l'adaptant aux personnes et aux temps. Les limites du précepte divin sont donc pratiquement fixées par les lois de l'Église. — 2. Il y a certainement obligation, de droit divin, pour les adultes de communier quand ils sont à l'article de la mort ou en danger de mort, car s'il est un moment où l'obligation de puiser des forces spirituelles à la source eucharistique soit urgente, c'est évidemment celui de la lutte suprême d'où dépend le salut éternel. Cf. de Lugo, disp. XVI, n. 35. Aussi l'Eglise impose-t-elle au prêtre comme un grave devoir de veiller à l'administration du viatique aux fidèles dont il a la charge, et celle sollicitude date de loin, car le Ier concile de Nicée, can. 13, Labbe, *Collect, concil.,* t. Il, p. 742, donne déjà comme une loi ancienne et canonique de ne priver personne, pas même ceux qui étaient en cours de pénitence publique, du dernier viatique qui leur est si nécessaire. Voir Viatique. — 3. Enfin, il peut arriver qu'une personne ne croie pas pouvoir surmonter ses passions ou résister à de graves tentations autrement qu'en communiant plus souvent que l'Eglise le prescrit; en ce cas, le précepte divin l'oblige à cette communion plus fréquente. Mais ce cas est rare, car les autres moyens, prière, mortification, etc., peuvent ordinairement suffire; d'ailleurs, quand même, en lait, ils ne suffiraient pas, l'omission de la communion ne constituerait pas un péché distinct de ceux que celte omission ferait commettre. Cf. S. Alphonse, L VI, n. 295.

4° *L'Église fait aux fidèles une obligation de communier au moins à Pâques.* — Le précepte ecclésiastique de la communion est formulé par le concile de Latran dans les termes suivants : *Tout fidèle de l'un ou l'autre sexe, parvenu à l'âge de discrétion, devra faire, au moins une fois par an, la confession de ses péchés... et recevoir avec respect, au moins à Pâques, le sacrement de l'eucharislie, à moins qu'il ne préfère s'abstenir temporairement pour quelque motif raisonnable, du consentement de son propre pasteur : faute de quoi, quil lui soit interdit d'entrer de son virant à l'église, et qu'à sa mort Usait privé de la sépulture ecclésiastique.* Denzinger, n. 363. Ce décret a été confirmé par le concile de Trente, sess. XXII, can. 9.

I. *Historique.* — Il n'était pas besoin, dans les premiers siècles de l'Eglise, de prescrire aux fidèles de recevoir l'eucharistie; la coutume, générale alors, de communier très fréquemment, tenait lieu de loi. Voir Communion fréquente. SainlThornas,*Sum. theol.,* IIl', q. i.xxx,a. 10, ad5llm, attribue cependant au pape Anaclet un decret prescrivant la communion quotidienne, mais de Lugo, disp. XVI, n. 30, fait remarquer que celte ordonnance concernait uniquement les ministres qui assistaient le prêtre à l'autel. D'ailleurs, cette décrétale n'est pas authentique. Le synode d'Antioche *inencœniis* (341), can. 2, ordonnait à tous ceux qui assistaient à la messe d'y communier, sous peine d'être exclus de l'Eglise. Mansi, t. n, col. 1309. Au temps de saint Jérôme, *Epist.,* xi.viii, *ad Pammachium,* n. 15. *P. L.,* t. xxn. col.506; lxxi, *ad Lucin.,* n. 6, col. 672, l'usage de la communion quotidienne persistait encore à Rome et en Espagne; mais en Orient, saint Basile, *Epist.,* xcill. *ad Cats, patrit., P. G.,* L xxxtl.col. 485, témoigne que la plupart communiaient quatre fois par semaine et aux fêtes, et saint Augustin, *Epist.,* i.tv, *ad Januarium, P. L.,* t. xxxill, col. 200, dit que les uns communiaient tous les jours, d'autres plusieurs fois chaque semaine, d'autres enfin seulement le dimanche. Au VI· siècle, la ferveur était à ce point ralentie dans certaines parties des Gaules que le concile d'Agde (506) déclarait dans son canon 18, Mansi, t. vm, col. 327, que l'on ne devrait pas regarder comme catholiques, ceux qui ne communiaient pas à Noël, à Pâques el à la Pentecôte. Ce décret attribué par Gralien (I050), can. 16, dist. II, *De consecr.,* au pape Fabien (258), a été cité comme tel par saint Thomas, *loc. cil.* A la même époque, en d'autres régions des Gaules, le relâchement élait moindre, puisque le concile d'Auxerre, tenu en 585, prescrivait encore la communion hebdomadaire. Ainsi la discipline sur ce point différait suivant les Églises. Les Capitulaires d'Anségise (ix» siècle), I. 11. n. 43, *P. L.,* t. xcvm, col. 549-550, ordonnent au moins trois communions par année. Voir Communion fréquente. Saint Udalric, évêque d'Augsbourg au x» siècle, rappelait à ses prêtres leur devoir de recommander aux fidèles de communier quatre fois par an : *Quater in anno, id est, natale Domini el ctena Domini, Pascha et Pentecoste, omnes fideles ad communionem corporis et sanguinis Domini accedere admonete. Sermo synodalis, P. L.,* t. c.xxxv, coi. 1072-1073. Un synode, tenu en Écosse vers 1076 par ordre de la reine Marguerite, ordonne lu communion pascale qui était négligée. Sess. XV, Mansi, t. xx, col. -480. Le concile de Gran, tenu en 1114, impose à tous les fidèles de communier à Pâques, à la Pentecôte et â Noël et aux clercs à toutes les grandes fêles de l'année. Mansi, t. xxi, col. ICO. On en voit un autre exemple dans ce concile de Toulouse tenu quinze ans (1229) après le concile de Latran. Son canon 13», Mansi, t. x.xni, col. 197, maintenait encore l'obligation des trois communions prescrites par le décret d'Agde. Ceux qui ne communiaient pas étaient soupçonnés d'élre des albigeois. Le synode d'AIbi (1254) faisait la même obligation. Can. 29, Mansi, *ibid.,* p. 840. Saint Edmond de Cantorbéry, dans son Statut de 1236, se bornait â faire recommander par les curés ces trois communions annuelles; seule, celle de Pâques était d'obligation. Can. 18, Mansi, *ibid.,* col. 421. Beaucoup de synodes diocésains promulguèrent les décisions du concile de Latran, par exemple, celui

de Trêves (1227), can. 3, Mansi, *ibid.*, col. 27, de Pont-Auderner (1279), can. 5, Mansi, t. xxiv, col. 222 (ceux qui ne communient'pas sont suspects d'hérésie), et de Bourges (1286), can. 13. Mansi, *ibid.*, col. 631-632.

2. *Interprétation du décret du concile de Latran.* — *a)* On doit communier une fois chaque année au temps de Pâques, c'est-à-dire, d'après le droit commun, Eugène IV. const, *h ide digna,* du 8 juillet 1440, dans la quinzaine qui court du dimanche des Rameaux à celui de *Quasimodo.* Les évêques ont pouvoir d'étendre ce temps suivant les besoins de leursdiocésainset le décret de Latran accorde la même faculté au propre prêtre, *proprio sacerdoti,* c'est-à-dire, en l'espèce, au curé et au confesseur, mais, à l'un et à l'autre, seulement dans les cas particuliers concernant la paroisse ou quelques pénitents. — *b)* On est obligé de communier au moins à Pâques. Plus explicitement le concile de Trente, sess. XIII. can. 9, déclare que ce commandement prescrit aux fidèles de communier chaque année, au moins, à Pâques. Ainsi, le précepte est double; communier chaque année, c'est le point principal; c'est là, si l'on veut, la détermination du commandement formulé par le Christ de manger sa chair; quant à la prescription de communier â Pâques, plutôt qu'en un autre temps, quoique gravement obligatoire, elle n'est que secondaire. De là découlent d'importantes conséquences : *a.* Celui qui a communié avant l'époque pascale reste tenu *sub gravi* de communier à celte époque. — *b.* Celui qui, légitimement ou non. n'a pas satisfait au devoir pascal. reste obligé de communier avant l'époque pascale de l'année suivante. Plusieurs disent, cf. S. Alphonse, *loc. cit.,* n. 297, qu'il doit faire cette communion au plus tôt et qu'il commettrait une nouvelle laute chaque fois qu'il manquerait de profiler de l'occasion d'accomplir ce devoir; mais de Lugo, *op. cit.,* disp. XVI, n. 69, fait remarquer que le précepte divin dont l'observation reste seule en cause dans le cas présent n'oblige pas à communier pendant l'année à un moment plutôt qu'à un autre. Le même théologien pense que l'obligation de suppléer la communion omise s'éteint avec l'année civile au 31 décembre, mais Eugène IV, voulant expliquer que les fidèles ne sont pas obligés de communier le jour de Pâques, dit expressément que le législateur de Latran a entendu que l'année où l'on devait communier courait de Pâques à Pâques. — c. Celui qui, selon ses prévisions, ne pourra pas accomplir le devoir pascal est tenu de se libérer, s'il le peut, de l'empêchement prévu, mais s'il ne le peut pas, il n'est pas obligé d'anticiper l'accomplissement du devoir pascal, excepté dans le cas ou l'empêchement en question devrait durer jusqu'à l'époque pascale de Tannée suivante. S. Alphonse, n. 298. — c) D'après plusieurs réponses de la S. C. des Rites, 27 septembre 1608, 23 décembre 1770, Gardellini. n. 4363, les ecclésiastiques, attachés à une église •(cathédrale ou collégiale) ou l'on célèbre le jeudi-saint la messe solennelle ou conventuelle, sont obligés de communier à cette messe. La même obligation a existé autrefois pour les fidèles, can. 17, dist. II, *Deconsecrat.,* et Ton ne peut que louer l'usage des fidèles en certains endroits d'accomplir ce jour-là le devoir pascal. ▪CL Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra eucharistia,* n. H59sq. — *d)* Innocent XI a condamné cette proposition ; *On satisfait au précepte de la communion annuelle par une manducation sacrilège du corps du S 'igneur.* Denzinger, n. 1072. Celui qui aurait fait à Pâques une communion sacrilège serait donc dans la même condition que celui qui n'aurait pas communié du tout. Ceci ne contredit pas le principe : *Finis legis non cadit sub praecepto,* car l'Église ne fait ici que déterminer le temps où l'on doit accomplir le précepte divin : or celui-ci exige que Ton communie dignement. — ci Une coutume universelle, ayant aujourd'hui force de loi, oblige les fidèles à communier â Pâques de la main de leur curé ou lout au moins dans leur paroisse sauf autorisation du curé de communier ailleurs. Il va de soi que cette autorisation peut être également donnée par l'évêque ou par ses vicaires généraux, qui sont de droit les pasteurs ordinaires de tout le diocèse. En outre, l'autorisation du curé peut être, en certains cas, raisonnablement présumée, mais, hormis ces cas, en communiant en dehors de la paroisse, on ne satisferait pas au devoir pascal, quand même on communierait de la main de l'évêque ou dans l'église cathédrale. Ballerini, *Opus theologicum morale,* tr. X, n. 216, 223; S. C. des Évêques et des Réguliers, 21 janvier 1848. Cette loi est fondée sur ledroitet le devoir que le pasteur a de connaître son troupeau. Par exception les prêtres satisfont au précepte, partout où ils célèbrent: les personnes qui n'ont point de domicile, partout ou elles se trouvent; de même les voyageurs, si leur absence doit durer jusqu a la fin de l'époque pascale; enlin, les personnes de service, employées à demeure chez les religieux exempts, satisfont au devoir pascal dans l'église du couvent dont ils dépendent. — *f)* Sont tenus à la communion annuelle tous les fidèles des deux sexes dés qu'ils ont atteint l'âge de discrétion. Cette question sera traitée à propos du sujet de la communion. — *g)* Le concile de Latran a édicté contre les réfractaires à la présente loi une double pénalité : *a.* On devra leur interdire l'entrée de l'église, mais cette pénalité n'est que *ferendæ sententiae,* comme on le voit par le texte lui-même. — *b)* Ils seront privés de la sépulture ecclésiastique : cette peine est *latæ sententiæ;* toutefois, de nos jours, elle n'est infligée qu'à ceux qui ont refusé publiquement les derniers sacrements ou aux pécheurs notoires décédés sans avoir donné aucun signe de pénitence, lorsque la notoriété et la nature des faits sont telles que l'octroi de la sépulture ecclésiastique serait une cause de scandale.

111. Min ist r e. — Les prêtres célébrants se communiant eux-mêmes, les laïques recevant la communion de la main des prêtres, telle a toujours été la coutume de l'Eglise, dit le concile de Trente, sess. XIII, c. vm, et il ajoute que cette coutume doit être conservée comme venant de la tradition apostolique. Partout, en effet, et toujours le droit ordinaire de dispenser l'eucharislie a été reconnu aux prêtres; les diacres n'ont jamais eu sous ce rapport qu'un pouvoir subordonné à celui de l'évêque ou du prêtre, dont ils ne sont que les assistants; quant aux clercs inférieurs et aux laïques, s'ils ont eu parfois à porter la sainte eucharistie, c'est exceptionnellement et par délégation expresse ou dans le cas de nécessité.

1° *Les prêtres.* — Ils sont les dispensateurs principaux et ordinaires de l'eucharistie. L'ordination sacerdotale, qui est la source première de ce pouvoir, ne suffit cependant pas â constituer le minisire compétent de la communion; il est nécessaire que le pouvoir d'ordre soit complété par un certain pouvoir de juridiction. En outre, certaines dispositions sont requises chez le ministre pour la licéité de l'administration du sacrement. Enfin les prêtres, ceux surtout qui ont charge d'âmes, ont l'obligation d'administrer l'eucharistie aux fidèles, excepté s'ils en étaient indignes.

1. *Pouvoir d'ordre.* — Par le fait que Jésus-Christ a confié aux prêtres seuls la charge d'ollrir le sacrifice de la nouvelle loi, il leur appartient de s'administrer l'eucharistie à eux-mêmes et de la donner aux autres, dit saint Thomas. *Officium corp. Christi,* hymne *Sacris solemniis.* Sans doute, la corrélation entre le droit de distribuer la sainte victime et le pouvoir de la sacrifier n'est pas étroite à ce point que l'eucharistie reste sans effets si on la reçoit d'un ministre autre que le prêtre; néanmoins, en sa qualité de sacrificateur de l'auguste victime, le prêtre seul a droit sur l'eucharistie. En dehors de lui, il n'y a place que pour un pouvoir délé-

gué ou dans le cas de nécessité. Ainsi sous le rapport de son administration, l'eucharistie n'est pas sans analogie avec le baptême.

2. *Pouvoir de juridiction.* — Que le prêtre seul soit, en principe, le ministre de l'eucharistie, on le conçoit mieux encore si l'on observe que le prêtre est par sa fonction le dispensateur des sacrements. Toutefois un principe d'ordre, qui se justilie de lui-même et qui a toujours été de règle dans l'Eglise, veut que chaque prêtre administre les sacrements seulement à ceux dont il a la charge et ne lui permet pas de les administrer à d'autres sans l'autorisation de leur propre pasteur. La dispensation de l'eucharistie n'échappe pas à cette règle, rappelée par le concile de Latran qui oblige les fidèles à recevoir à Pâques la communion de la main de leur propre prêtre. Le synode de Lambeth (1281) défendait aux curés de communier les fidèles qui n'étaient pas de leur paroisse, et les étrangers, à l'exception des voÿageurs et sauf le cas de nécessité. Can. 1, Mansi, I. xxiv, col. 40G. Aussi l'on tient communément, S. Alphonse, 1. VI, n. 234, qu'il y aurait faute grave à administrer la communion sans l'autorisation, au moins raisonnablement présumée, de celui qui a juridiction ordinaire dans l'endroit. En pratique, la coutume autorise tout prêtre â communier â sa messe les personnes qui se présentent; mais s'il s'agissait de porter la communion â un malade, la permission du curé serait (sauf le cas de nécessité urgente) absolument nécessaire. Les religieux à vœux solennels, qui donneraient le viatique sans autorisation, encourraient même l'excommunication *latæ sentential,* simplement réservée au souverain pontife, portée par la constitution *Aposlolicæ sedis,* n. 14.

3. *Dispositions nécessaires.* — a) Les pouvoirs soit d'ordre, soit de juridiction du prêtre peuvent être liés, quant â la licéité (parfois même quant â la validité) de leur exercice, par les censures ecclésiastiques. Il faut donc que le ministre de la communion ne soit frappé d'aucune censure telle que suspense, interdit, excommunication, autrement, si, nonobstant la censure, il administrait la communion, hors le cas de nécessité, il pécherait gravement et encourrait l'irrégularité. — *b}* Est-il nécessaire que le ministre de la communion soit en état de grâce? La question est controversée. S. Alphonse, I. VI, n. 35, soutient l'affirmative qu'il appuie sur l'autorité du catéchisme romain, part. II, c. t. n. 26, et du rituel romain, *De sanctissimo eucharistiæ sacramento,* n. 1, et aussi sur ce motif que les prêtres exercent, en donnant la communion, un ministère pour lequel ils ont été ordonnés . or, il est de principe qu'il y a péché grave à exercer les fonctions d'ordre sans être en état de grâce. Mais d'autres théologiens cités par saint Alphonse, en particulier, de Lugo, disp. VIH, n. 155, et la généralité des auteurs modernes soutiennent que le prêtre ou le diacre administrant la communion en état de péché mortel ne pèchent pas gravement, attendu qu'ils ne font que transporter le sacrement d'un endroit dans un autre, absolument comme le ferait un laïque qui prendrait le sacrement sur l'autel pour se communier lui-méine. Il n'y a donc pas là, au sens vrai du mot, exercice d'une fonction d'ordre, c'est-à-dire d'une fonction qui est productrice d'un sacrement et immédiatement sanclilicatrice pour le fidèle qui le reçoit. C'est pourquoi, bien que la sainteté chez le ministre soit de toute convenance pour une telle action, l'état de grâce n'est cependant pas aussi étroitement requis que s'il s'agissait de consacrer l'eucharistie. Cf. Ballerini, tr. X, n.44. Néanmoins,comme le fait remarquer Berardi, *Praxis confessariorum,* t. n, n. 3381, cette opinion ne cadre guère avec les textes du catéchisme et du rituel romain. Saint Alphonse, *loc. cil.,* conclut que le prêtre, célébrant en état de péché grave, se rend coupable d'un quatrième sacrilège en se donnant la communion â hii-mème et aux autres fidèles. Le même docteur se demande ericore si leJ ministre ne commet pas autant de péchés mortels distincts qu'il administre de communions? Les uns l'affirment, parce que chaque communion est un repas distinct et uneaclion complète. Mais, dit saint Alphonse, il est plus probable que le nombre des communions est seulement une circonstance aggravante, attendu que toutes ces communions ne font qu'une seule action morale, un seul repas auquel prennent part plusieurs convives.

4. *Obligation d'administrer l'eucharistie.* — Le prêtre qui a charge d'âmes est obligé : *a)* d'administrer les sacrements aux fidèles dont il est le pasteur quand ceux-ci les demandent dans des conditions raisonnables. C'est lâ une obligation de justice, de sorte que le refus de la communion à une personne qui serait dans l'obligation ou dans la nécessité de la recevoir constituerait une faute grave. Il faut en dire autant du refus de la communion faite simplement par dévolion, si ce refus était fréquent.ou si la personne qui la demande avait une raison grave de communier ce jour-là. En tous cas, la fréquence des communions d'une personne n'est jamais un motif de la repousser, S. C. du Concile, 12 février 1779, Denzinger, n. 1086, soit par un refus, soit par un accueil qui la détournerait de l'usage du sacrement. — *b)* En particulier, vis-à-vis des malades, le pasteur doit veiller à ce qu'ils fassent la communion pascale et à ne pas les laisser mourir sans avoir reçu le viatique. Concile de Trente, sess. XIII, c. vi. Si même il en est qui désirent communier par dévolion, il a le devoir de leur porter le sacrement, Rituel romain. *De communione pascali,* η. 6; *De comm, infirm.,* η. 1, mais il ne saurait être question de communier ainsi ces personnes aussi souvent qu'elles le faisaient quand elles pouvaient venir à l'église. — *c.)* Le curé est-il obligé d'administrer la sainte communion même au péril de sa vie? Cette question ne peut se poser que par rapport au viatique, voir ce mot, car dans les au res cas. il faut sans doute un empêchement sérieux, mais non point un empêchement d'extrême gravité, pour que le curé soit excusé de toute faute grave en n'administrant pas sur le moment même le sacrement. A la question ainsi posée, il suffira ici de répondre que le baptême et la pénitence, qui sont les seuls sacrements absolument nécessaires au salut, sont, en principe, les seuls que le pasteur doive administrer même au p 'ril de sa vie, S. C. du Concile, 12 octobre 1576, décret approuvé par Grégoire XIII ; mais, en pratique, il faut tenir compte du scandale qui se produirait inévitablement si un prêtre ayant charge d'âmes se refusait sans autre motif que la crainte du danger â administrer le viatique et l'exlrème-onclion. Cf. Berardi, *Praxis confessariorum,* t. n. n. 4069. — ri) Le pasteur peut toujours se faire remplacer par un autre prêtre, même pour porter le viatique, bien que, en cas d'épidémie, il ne lui soit pas permis de quitter son poste. Quant aux autres prêtres, le devoir qu'ils ont parfois de donner la communion releve uniquement de la vertu de charité et ne les oblige, sous peine de faute grave, que dans le cas de nécessité extrême,c'est-à-dire dans le cas du viatique à donner à un malade qui, autrement, en serait privé; encore, dans ce cas, ne sont-ils jamais tenus à ce ministère au péril de leur vie.

5. *Refus de la communion aux sujets indignes.* — On appelle indignes ceux qui étant capables de recevoir le sacrement manquent par leur faute des dispositions requises pour le recevoir avec fruit. Or, comme l'explique saint Alphonse, il y a péché grave à administrer les sacrements à des sujels indignes. Il y aurait là un véritable abus de confiance de la part du prètie à qui sa fonction de dispensateur des sacrements défend de les donner aux indignes : *Nolite dare sanctum canibus,* Maith., vπ, 6; le prêtre se rendrait complice de la pro-

fanation du sacrement; enfin, si l'indignité était publique, l'ocleoi du sacrement causerait un très grave scandale. Mais, en ce qui concerne l'eucharistie, le prêtre, n'étant pas juge des dispositions des sujets, doit en principe regarder comme digne tout fidèle dont l'indignité n'est pas démontrée : c'est ce que signifie le précepte : *Nolite dare sanctum canibus.* De plus, il faut observer avec de Lugo, *De sacramentis in genere,* disp. VIII, n. 181,que l'action de donner la communion n'est point mauvaise en soi et ne produit de mauvaises conséquences, dans le cas d'indignité du sujet, que par la faute de celui-ci; par suite, la défense de donner la communion à un sujet indigne peut et doit quelquefois s'effacer devant les raisons de très haute gravité qui contrebalancent parfois celles énoncées ci-dessus. Ces raisons exceptionnelles existent dans deux cas différents. D'abord, lorsque l'indignité du sujet n'est connue que par la voie de la confession. Synode de Trêves (I227), can. 3, Mansi, t. χχιιι, col 28. Ensuite, lorsque le refus du sacrement aurait pour conséquence de diffamer le sujet. Dans l'un et l'autre cas, en elfet, le refus de la communion détournerait inévitablement les fidèles de recourir aux sacrements. S. Alphonse, l. VI, n. 49, 51. Il faut conclure de là *:a)* Que la communion doit être refusée, même en public, à tout sujet dont l'indignité est certaine et publique. C'est la règle posée par le rituel romain : *Arcendi sunt publice indigni. De sanctissimo eucharistiae sacramento,* η. 8. Ici, en effet, le refus du sacrement ne cause aucune diffamation et les motifs plus haut indiqués, qui justilient l'interdiction de donner le sacrement, conservent toute leur force. Le rituel indique encore différentes catégories de pécheurs qui tombent sous l'application de cette loi, mais de nos jours la coutume est devenue plus indulgente pour certains d'entre eux. A notre époque, dit Berardi, *Praxis confessoriorum,* t. n, n. 4090, les pécheurs auxquels on peut et l'on doit refuser la communion sont : *a.* les femmes de mauvaise vie vivant en mauvais lieu, ou dont le dérèglement est notoire ; *b.* ceux qui ne sont mariés que civilement; c. les concubinaires connus comme tels; *d.* lesfemmesquise présenteraient à la sainte table vêtues d'une façon scandaleusement immodeste; *e.* ceux qui ont été excommuniés publiquement etnominalivement; /■.ceux quisonlobligésàquelque rétractation, tant qu'ils ne font pas faite; *g.* enlin en général tous ceux dont l'admission à la communion serait une cause de scandale. Cependant, d'après saint Alphonse, *loc. cit.,* n.45, on ne devrait pas refuser la communion à celui dont l indignité serait inconnue dans l'endroit où il se présente à la communion, à moins cependant qu'il ne soit vraiment à craindre que son indignité ne vienne à y être dévoilée. — *b)* Lorsque l'indignité du sujet n'est pas publique, on ne doit point refuser à celui-ci la communion, s'il s'y présente publiquement. S. Thomas. *Sum. theol.,* III·, q. i.xxx. a. 6. Eugène IV, c. *Si sacerdos, de officii judicis ordinarii,* apporte en continuation de celte doctrine l'exemple de Jésus-Christ, donnant en public la communion à Judas dont il était le seul à connaître l'indignité. Il y a, au contraire, obligation de refuser la communion à ce pécheur, s'il la demande sans témoins, excepté le cas ou la connaissance que l'on aurait de son indignité viendrait de la confession. Il est défendu, en effet, d'user des connaissances acquises par cette voie pour causer au pénitent le moindre désagrément, quand même on ne révélerait d'ailleurs rien de ce qu'il a confessé, S. C. de l'inquisition. 18 novembre 1683, Denzinger, n.1087. Par suite, lorsqu'on n'a pu absoudre un pénitent, s'il esta craindre qu'il demande à communier, il y a lieu de lui rappeler qu'il doit s'en abstenir; mais s'il se présente néanmoins, on est obligé de le communier. — c) Le molif d'éviter la diffamation du pénitent est-il le seul qui permette de donner la communion à un sujet indigne? Les théologiens examinent surtout le cas oit le prêtre serait menacé de mort s'il n'administrait le sacrement à un indigne. Tous s'accordent à dire qu'il ne serait pas permis de donner le sacrement à celui qui entendrait le recevoir en mépris de la religion. Ce cas excepté, les avis sont partagés. Les uns disent que l'intérêt de conserver la vie du prêtre, étant aussi grand que celui de conserver la réputation du sujet, doit également permettre d'administrer à celui-ci la communion, quoiqu'il soit indigne; d'aulres, parmi lesquels saint Alphonse, l. Vl, n. 49, pensent que s'il est permis parfois de communier un sujet indigne quand il serait diffamé par le refus du sacrement, c'est en réalité dans un intérêt général, qui est celui de ne pas détourner les fidèles des sacrements. Or, dans le cas proposé, cet intérêt n'existe pas. Donc, même au péril de sa vie, le prêtre doit refuser le sacrement. Mais, en fait, la difficulté peut être souvent tournée par la simulation du sacrement, non pas sans doute en donnant au sujet une hostie non consacrée, car il y aurait, dans ce cas, idolâtrie au moins extérieure, mais en feignant de donner la communion alors qu'en réalité on ne donnerait point d'hostie au sujet indigne. Dans ces circonstances et en cette forme la simulation est permise. Il existe, il est vrai, une proposition condamnée par InnocentXI, Denzinger, n. 1046, disant qu'uue menace immédiate de mort est une raison su flisante de simuler l'administration des sacrements; mais ceci doit être entendu de l'acte du prêtre qui simulerait la consécration. Cf. S. Alphonse, I. VI, n. 59.

2° *Les diacres.* — En vertu de leur ordination, ils sont ministres immédiats du prêtre à l'autel. S. Gélase, *Epist. ad episcopos Lucan.,* c. vm, *P. L.,* t. lxix. col. 51. — 1. Ils ont comme tels le droit de dispenser l'eucharistie et ils le faisaient régulièrement dans les premiers temps de l'Église. Primitivement, ils distribuaient aux fidèles le pain et le vin consacrés et les portaient aux absents. S. Justin, *Apol.,* i, n. 65, 67, *P. G.,* t. vi. col. 428, 429. En Afrique, ils présentaient le calice seulement aux fidèles pour la communion du précieux sang. S. Cyprien, *De lapsis,* c. xxv, *P. L.,* t. tv, col 485. Le concile de Nicée (325), can. 18, Mansi, t. n, col. 676, interdit aux diacres de donner la communion aux prêtres. Le *Testamentum D. N. J.-C.,* I. II, c. x, édit. Bahmani, Mayence, 1899, p. 132, permet seulement aux diacres de découvrir le vase qui contient l'eucharistie, pour que le prêtre prenne la parcelle dont il se communie; mais le diacre donne encore de sa main au peuple la communion sous les deux espèces. Les *Constitutions apostoliques,* l. VIII, c. xm, *P. G.,* t. i, col. 1109, disent que l'évêque distribue Je pain consacré et le diacre le calice. Cf. Bahmani, *op. cit.,* p. XLVI-XLVIl, 198; l'unk, *Das Testament unseres fierrn und die vericandlen Schriften,* Mayence, 1901, p. 74-76; llefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris. 1869, t. t, p. 414-417. C'était la pratique de l'Eglise romaine : le pape, les évêques et les prêtres donnaient aux fidèles le pain consacré; l'archidiacre, à la suite du pape, les autres diacres, à la suite des évêques et des prêtres, présentaient le calice, L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris. 1889, p. 178; Id.. *Le Liber pontificalis,* Paris, 1886. t. I, p. 139. Quelques lilurgistes et canonistes prétendent que les diacres ont toujours été sous la dépendance des prêtres, seuls ministres réguliers de la dispensation comme de la consécration de l'eucharistie, et qu'ils n'agissaient que par délégation. Le soi-disant concile de Carthage (398) ou mieux les *Statuta Eeclesiæ antiqua* de saint Césaire d'Arles, can. 38. Mansi, t. m. col. 954, décident catégoriquement que le diacre ne peut distribuer l'eucharistie qu'au cas de nécessité et par délégation du prêtre. — 2. De nos jours, le diacre ne jouit plus, quant â la distribution de l'eucharistie, d'attributions fixes, mais il peut toujours être délégué par l'évêque ou même (sauf restriction apportée par la lêgis-

latlon ou la coutume diocésaine) par le curé en cas de nécessité, c'est-à-dire dans le cas où il n'y aurait pas de prêtre qui puisse sans grande incommodité donner la communion. S. Alphonse, l. VI, n. 237. Celle délégation est absolument nécessaire, sauf quand il y a nécessité absolue d'administrer la communion. Le diacre qui, sans nécessité et sans délégation, administrerait l'eucharistie encourrait-il l'irrégularité? L'opinion commune est affirmative; elle s'appuie sur ce motif que le diacre est sans doute ordonné pour administrer le baptême et l'eucharistie, mais seulement à titre auxiliaire, sous la condition qu'il sera commis à cet effet par l'évêque ou par le prêtre; dès lors, s'il agit sans cette commission, il dépasse les limites du pouvoir qu'il a reçu dans l'ordination et il encourt de ce chef l'irrégularité. L'opinion adverse dit, au contraire, que le diacre est véritablement constitué, par son ordination, ministre de l'eucharistie (comme du baptême), quoique ministre en second, de sorte qu'en donnant la communion, il exerce illicitement sans doute, s'il le fait sans délégation, un pouvoir qu'il a véritablement reçu, el dés lors n'encourt point l'irrégularité. Il va de soi que les dispositions requises chez, le prêtre quand il administre la communion sont également nécessaires chez le diacre.

3° *Les clercs inférieurs.* — Tous ces clercs et, à Rome, spécialement les acolytes, ont été employés pour porter l'eucharistie. Dans sa décrétale adressée à Decentius, *P. L.,* t. xx, col. 557, Innocent Ier informe cet évêque qu'il se servaitdes acolytes pour faire porter *le fermentum,* ou portion du pain consacré à la messe épiscopale, aux différentes paroisses de Rome en signe de communion avec elles. Cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. l, p. 169. On voit également les acolytes chargés de porter l'eucharistie aux martyrs dans les prisons. C'est dans cette circonstance que le saint acolyte Tarcisius trouva la mort comme le rapporte la belle épitaphe due au pape saint Damase, *P. L.,* t. Xlll.col. 392. Toutefois les acolytes et les clercs inférieurs n'ont jamais été les ministres de la communion publique, el même la fonction de porter l'eucharistie ne les distinguait guère des laïques auxquels elle était également permise. Aujourd'hui encore, ils n'ont, sous ce rapport, pas plus de droits que les simples fidèles, si ce n'est que ce serait à eux d'administrer la communion dans les cas très rares où, à leur défaut, un laïque pourrait la donner.

4» *Les laïques.* — Autrefois, ils se communiaient eux-mémes, soit à la sainte table, soit dans leurs demeures, avec le pain consacré qu'ils recevaient dans leur main nue, cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* χχιιι, *P. G.,* t. xxxill, coi. 1126 (en Occident, les femmes devaient couvrir leur main d'un linge blanc), et qu'ils emportaient ensuite à domicile pour se communier les jours suivants. Cf. Tertullien, *De aratione, c.* xtx, *P. L.,* 1.1, col. 1182; *Ad uxorem,* I. II, c. v, col. 1296; S. Cyprien, *De lapsis,* c. XXVI, *P. L.,* t. iv, col. 486, et surtout S. Basile, *Epist.,* xcni, *ad Cœsanam palriliam, P. G.,* t. xxxil, col. 485. Le concile *in Trullo* (692) décida, can. 58, qu'en présence d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre, un laïque ne pouvait se donner à lui-même les saints mystères, sous peine d'être excommunié pendant une semaine. Mansi, I. xi, col. 969. Parfois même, les fidèles étaient chargés, à défaut de clercs, de porter l'eucharistie aux malades en cas de nécessité comme on le voit par l'exemple que cite Eusèbe, *II. E.,* I. VI, c. xi.iv, *P. G.,* t. xx. col. 670 sq. Le synode tenu à Paris en 829 déclarait déjà, can. 45, que c'était un abus que les femmes distribuassent la communion. Mansi, t. xiv, col. 565. Le synode de Londres (1138), can. 2, déclare que le viatique doit être porté aux malades par les prêtres ou les diacres, el seulement en cas de nécessité par d'autres personnes. Mansi, t. xxt, col. 511. Le concile d'York (1195), can. 4, ne parle plus que du diacre dans le cas de nécessité. Mansi, t. xxn, col. 653. Au IXe siècle, saint Théodore Studite déclarait que les laïques et les moines ne peuvent se communier eux-mêmes qu'en l'absence d'un prêtre ou d'un diacre. *Epist.,* l. II, epist. ccxix, interrog. iv, *P. G.,* t. xctx, col. 1661. Saint Thomas, *In J V Sent.,* dist. XIII, q. i, a. 3, dont la doctrine est suivie par beaucoup d'auteurs, enseigne que les laïques ne peuvent point toucher l'eucharistie, hors le cas de nécessité, ni, par conséquent, donner le viatique, vu qu'il n'est pas absolument indispensable. Cependant beaucoup d'autres théologiens, cf. S. Alphonse, l. VI, n. 237, admettent qu'un laïque pourrait porter et administrer le viatique à un malade, qui autrement en serait privé. Ce fait, tout exceptionnel, ne saurait, disent-ils, causer de scandale, vu la nécessité exceptionnelle qui le légitimerait.

5° *Communion sans ministre.* — Il est aujourd'hui de règle que, sauf les prêtres célébrants, personne ne se communie soi-même; mais quand il n'y a point de ministre de qui l'on puisse recevoir la communion, n'est-il pas permis aux laïques ou tout au moins aux diacres et aux prêtres de se communier eux-mêmes? — 1. D'après ce qui précède, les laïques et les clercs inférieurs le pourraient dans le cas de nécessité, c'est-à-dire pour se donner à eux-mêmes le viatique. La S. C. de la Propagande répondait en ce sens le 10 août 1841 au vicaire apostolique du Tong-King et permettait que l'eucharistie, apportée aux chrétiens emprisonnés pour la foi, leur fût laissée pour être consommée par eux en secret. Cependant ce décret ne décide pas entièrement qu'il serait permis à un laïque, en cas de nécessité extrême, de communier en prenant une hostie dans le tabernacle. — 2. D'après saint Alphonse, l. VI, n. 238, c'est une opinion probable que le prêtre peut, à défaut d'autte ministre, prêtre ou diacre, se communier, même par simple dévotion, à la condition toutefois, dit Gasparri, t. n, n. 1081, qu'il ne puisse pas célébrer la messe, car s'il pouvait célébrer, c'est à ce moyen régulier de communier qu'il devrait recourir. — 3. Plusieurs auteurs, cités par saint Alphonse, donnent comme probable que le diacre pourrait également, dans les mêmes circonstances que le prêtre, se donner à lui-même la sainte communion, là, du moins, où des règlements particuliers ne le lui interdiraient pas.

IV. Administration. — 1» *Réserve des saintes espèces.* — 1. Il y a obligation de conserver l'eucharistie dans toutes les églises paroissiales ou cathédrales, afin de pouvoir la donner aux infirmes, et aussi dans les églises des religieux exempts. Dans l'antiquité chrétienne, l'eucharistie était conservée, non pas en vue d'un culte d'adoration, mais exclusivement pour l'administration aux malades. Voir Communion sous les deux especes.

2. L'eucharistie doit être gardée dans un tabernacle fermant à clef, et la clef doit être tenue par le prêtre en lieu sûr; cependant là où une coutume immémoriale autorise cette pratique, il peut laisser celte clef entre les mains d'une personne de confiance dépendant de lui; enlin dans les couvents de religieuses, on peut, conformément à la coutume, laisser la clef du tabernacle à leur garde. Gasparri, t. Il, n. 999.

3. Les saintes espèces doivent être renouvelées fréquemment, c'est-à-dire, en règle stricte, au moins tous les huit jours. S. C. des Rites, 12 septembre 1884. Celait déjà une règle fixée par le concile d'York (1195), can. I, Mansi, t. xxn, col. 653, et par celui de Lambeth (1281), can. 1. Mansi, t. xxiv. col. 405. Mais le concile de Cologne (1280) n'exigeait ce renouvellement que chaque quinze jours, can. 7, Mansi, *ibid.,* col. 352. Pourtant quelques auteurs, cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. Il, n. 132, pensent que le délai de quinze jours, accordé par Benoit XIV, const. *Etsi pastoralis,* du 2 juillet 1742, aux Ilalo-Grecs, est applicable partout. Mais, qu'il s'agisse de quinze ou de huit jours, il faudrait

renouveler les hosties plus souvent si l'on s'apercevait qu elles se conservent mal dans le tabernacle. D'après G nieot, t. H, n. 18't. il y aurait faute grave si l'on négligeait, pendant un mois ou deux, de consacrer de nouvelles hosties, même en supposant que tout danger de les voir se corrompre dans l'intervalle soit écarté. Il n'est pas inutile d'observer que les hosties à consacrer doivent être relativement fraîches et que la S. C. des Biles a condamné, le 16 décembre 1826, l'abus régnant en certains lieux du diocèse de Gand de consacrer, en hiver, des hosties datant de trois mois et, en été, des hosties datant de six mois, mais en deçà de ces indications extrêmes, il n'existe pas de règle lixe; du reste, s'il en existait une. elle serait nécessairement subordonnée aux conditions de conservation des hosties dans le milieu où elles >e trouvent.

2» *Temps de la communion.* — 1. Bien que l'Église désire voir communier à la messe tous les fidèles qui y assistent, concile de Trente, sess. XII, c. vi, elle ne leur fait cependant aucun commandement de communier â ce moment. Ainsi, le rituel romain, lit. XXIV, *Ordo ministrandi sacram communionem,* donne au long les détails liturgiques concernant la communion en dehors de la messe, n. 1-19, et il déclare que pour communier après la messe il suffit d'une cause raisonnable, comme, par exemple, de ne pas faire attendre les assistants. — 2. En règle générale, la communion ne doit pas être distribuée avant l'heure, variable suivant la saison, ou il est permis de célébrer. Voir Messe. On ne doit donc pas distribuer la communion de nuit, Rituel romain, *De communione in/irmvrum,* n. 14, c'est-à-dire avant l'aurore, ni après la messe commencée à midi. Saint Alphonse cite cependant, l. VI, n. 252, des auteurs qui admettent que l'on pourrait donner la communion à une heure avancée de la soirée â une personne restée à jeun et qui n'aurait pas pu communier plus tôt. Quoi qu'il en soit, la règle générale admet deux catégories d'exception : *a) Le cas de nécessité.* — On peut porter de nuit le viatique aux malades; à ceux qui doivent subir quelque grave opération chirurgicale; il est également permis de communier après minuit les inlirmesqui autrement ne pourraient pas resterà jeun. — *b) Le cas d'un induit* permettant au prêtre de célébrer la sainte messe avant l'heure où la règle le lui permettrait. Mais il faut que cet induit soit local, car s'il était personnel, il ne pourrait profiter qu'au prêtre et à son servant de messe. Gasparri, t. il. n. 1092. Par analogie, on peut assimiler au cas d'induit local celui où le prêtre est autorisé à anticiper sa messe pour une raison d'intérêt général. Meme le jour de Noël, la communion ne peut pas être donnée à la messe de minuit, à moins d'induit spécial, accordé en beaucoup de cas. — 3. La sainte communion peut être administrée en viatique fous les jours; il est interdit de la donner autrement, du jeudi-saint, après que les saintes espèces ont été déposées dans le reposoir, jusqu'à la lin de la messe du samedi-saint. Cependant la coutume de communier à la messe du samedi-saint peut être maintenue la ou elle existe, mais il y a prohibition absolue pour le vendredi-saint. Autrefois, il n'en était pas ainsi. Les fidèles communiaient à la messe des présanctifiés. Martine, *De antiquis Ecclesite ritibus,* l. IV, c. xxm, n. 5. On cite même une paroisse d'Allemagne (Delbrück, diocese de Paderborn) où cette coutume existerait encore avec l'aulorisalion du saint-siège. *Kirchenlexikon,* art. *Communion,t.* m, col. 726. .Notons enfin qu'il est défendu aux religieux de donner la communion dans leurs églises le jour de Pâques et, à Rome, le jeudi-saint.

3° *Lieu de la communion.* — 1. La communion peut être donnée dans toutes les églises el dans les oratoires publics où se célèbre la sainte messe. Dans les oratoires privés, on ne peut l'administrer qu'au servant demesse, à moins d'autorisation de l'évêque. Gasparri, t. 11, n. 1088 sq. Il faut excepter encore les localités frappées d'interdit; la communion ne peut y être donnée que le jour de Pâques ou en viatique. Gasparri, n. 1089. — 2. Les ecclésiastiques et les chefs d'Etat reçoivent la communion à l'autel; les fidèles, à la balustrade placée à l'entrée du chœur. Sur les anciens usages, voir Mart'gny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, art. *Communion,* p. 195-196; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1899, p. 21 4. En cas de très grande ailluence de communiants, il est permis de constituer avec des bancs une barrière de grand développement pour permettre à un plus grand nombre de fidèles de communier en même temps. Le prêtre ne peut pas distribuer la communion à la messe à une distance telle qu'il ne puisse plus voir l'autel, S. C. du Concile, *Jn Florent.,* 19 décembre 1829; si ce cas se présentait, on devrait faire attendre les fidèles après la messe.

4» *Mode d'administration.* — 1. Il y a une exception à la règle qui veut que les prêtres célébrants se communient eux-mêmes et sous les deux espèces. Le jour de leur ordination, les nouveaux prêtres communient de la main de l'évêque et sous la seule espèce du pain, bien qu'ils célèbrent vraiment la messe avec le consécrateur. L'anomalie de la communion sous une seule espèce en cetle circonstance conduit à admettre que la communion sous les deux especes, tout en étant requise de droit divin, ne l'est cependant pas pour chacun des célébrants quand il y a célébration collective et qu'il suffit alors qu'un seul, c'est-à-dire, dans le cas présent, l'évêque, prenne la double communion. Cf. de Lugo, disp. XII. n. 173 sq. — 2. Les fideles doivent communier sous l'espèce du pain azyme ou sous celle du pain fermenté selon le rite auquel ils appartiennent. Benoit XIV, const. *Etsi pastoralis,* 26 mai 1762. Et si un catholique grec ou latin se trouve en un lieu où il n'y a pas d'église de son rite? Alors il lui est permis de communier suivant le rite de l'église existant en ce lieu, pourvu que ce soit une église catholique. S. C. de la Propagande, 18 août 1893. Cette décision a été étendue, par la const. *Orientalium* du 30 novembre 1891, au cas où une église du rite du communiant existerait dans la localité, si l'évêque jugeait qu'elle esta une distance ou d'un accès trop incommodes. Enfin, Léon Xlll a approuvé une décision de la commission pontificale de l'union des Eglises, en date du 14 février 1896, portant que s'il existe dans une localité plusieurs églises catholiques de rites différents, mais aucune du rite du communiant, celui-ci peut à volonté se rendre dans l'une ou dans l'autre et y communier, ici, sous l'espèce du pain azyme, et là, sous celle du pain fermenté. Gasparri, t. n, n. 1178.

V. Sujet. — On appelle sujet d'un sacrement toute personne capable d'en percevoir les effets et à qui il est permis de l'administrer.

1° *Conditions de capacité.* — Seuls sont capables de recevoir l'eucharistie avec fruit, les hommes vivant en ce monde, baptisés et. s'ils sont adultes, ayant ou ayant eu l'intention de recevoir le sacrement.

1. Seuls les hommes peuvent recevoir utilement l'eucharistie. Sans doute, elle est appelée le pain des anges, parce que les anges mangent pour ainsi dire ce pain en nature, par suite de la vision béatifique qui les unit à celui que nous adorons et mangeons sous les voiles sacramentels; mais, dès lors, il ne peut plus être question pour les bienheureux de manducation sacramentelle, puisque celle-ci n'est qu'un moyen d'arriver à la manducation béatifique. S. Thomas, *lheol.,* III·, q. t.xxx, a. 2, ad 1"™; concile de Trente, sess. XllI, c. vm.

2. Il n'y aurait pas lieu de rappeler que l'eucharistie ne peut pas être donnée aux morts, si cet abus n'avait pas existé autrefois sur certains points de l'Église. Il a

ôté, en effet, condamné par le concile d'Hippone (393), can. 4, Mansi, t. ni, col. 919, dont la décision a été renouvelée au III» concile de Carthage (397), can. 5, *ibid.,* col. 895, et en 419, can. 22, *ibid.,* col. 418. Les cadavres ne peuvent ni recevoir, ni manger cetle nourriture. La même prohibition était encore portée par le synode d'Auxerre (585), can. 12, Mansi, t. ιχ, col. 913, par le concile *in Trullo* (692), can. 83, Mansi, t. xi, col. 913, et par les *Statuta* de saint Boniface (745), n. 20, Mansi, t. xn, col. 385. Elle est reproduite dans la collection d'Angelramme sous le titre de canon 19 de Carthage. *P. L.,* t. xcvt, col. 1019. Elle est aussi commentée dans les recueils des conciles grecs par Balsamon et Zonaras, *P. G.,* t. cxxxvtt, col. 792-793. Celte pratique dérive probablement de la coutume, constatée en divers lieux au iv» siècle, de donner la communion aux mourants, de telle sorte que l'eucharistie était encore dans leur bouche quand ils rendaient l'âme. Voir Viatique. Cf. cardinal Rampolla, *Santa Melania giuniore,* in-foL, Borne, 1905, p. 254-256. Lorsque ce dernier viatique n'avait pu être donné aux mourants avant leur dernier soupir, il était peut-être placé dans leur bouche même après leur mort. La communion des morts ne doit pas toutefois être confondue avec celle d'enterrer l'eucharistie avec les morts. C'était la coutume de déposer une hostie consacrée sur la poitrine des évêques lors de leur sépulture. La *Vila* (apocryphe) de saint Basile, c. tv, *P. G.,* t. xxix, col. cccxv, rapporte que le saint évêque voulut être enseveli avec la troisième partie de la communion qu'il reçut peu d'instants avant sa mort. Saint Benoit fit placer une hostie sur la poitrine d'un jeune religieux qui était mort sans avoir communié et dont le cadavre avait été rejeté plusieurs fois hors du sépulcre; après quoi, le corps reposa en paix. S. Grégoire le Grand, *Dialog.,* l. I, c. xxtv, *P. L.,* t. LXVt, col. 182. On constate encore l'existence de cet usage jusqu'à la lin du vit" siècle. On en trouve une allusion dans le sermon ccXLvnt, faussement attribué à saint Augustin, n. 4, *P. L.,* t. xxxtx, col. 2205.

3. Il n'est pas nécessaire non plus de démontrer que le communiant doit être baptisé. Saint Justin, *Apol.,* t, n. 66, *P. G.,* t. vi, col. 428, déclarait déjà que seuls les chrétiens baptisés pouvaient participer aux saints mystères. Au iv» siècle, les Canons d'Ilippolyte, can. 206, et la Constitution ecclésiastique égyptienne, qui en dépend, recommandaient aux clercs de veiller avec soin à ce que seuls les fidèles reçoivent la communion. Achelis. *Die Canones Hippolyti,* dans *Texte und Vntersuchungen,* Leipzig, 1891, t. vt, p. 119. Cependant, si un non-baplisé avale une hostie consacrée, ne communie-t-il pas? Très certainement il mange le corps du Christ, mais d'une façon purement matérielle qui ne produira en lui, quelles que soient ses dispositions, aucun effet sacramentel, c'est-à-dire aucun effet *ex opere operato.* Aussi l'Eglise n'a jamais donné l'eucharistie même aux plus fervents de ses catéchumènes.

4. Les enfants baptisés n'ayant pas encore l'àge de raison peuvent recevoir l'eucharistie avec fruit. — a) L'usage de communier les enfants aussitôt après leur baptême a été pendant très longtemps en vigueur dans une grande partie de l'Église. Il est mentionné par saint Cyprien, *Epist.,* L.xni, *ad Cæcilium,* n. 8, *P. L.,* t. iv, col. 380, par le sacramentaire de saint Grégoire, *P. L.,* t. lxxviii, col. 90; cf. col. 347; par *l'Ordo romanus /,* n. 4j, *ibid.,* col. 957-958, et pour la France par Robert l'aupulus, qui écrivait au XII» siècle que le prêtre devait administrer l'eucharistie aux nouveau-nés en trempant son doigt dans l'espèce du sang pour le leur faire sucer. Postérieurement encore, Pascal II prescrivait de ne communier les enfants que sous l'espèce du vin. A Carthage, au ni» siècle, il en était déjà ainsi. S. Cyprien, *De lapsis,* c. xxv, *P. L.,* t. iv, col. 484-485: S. Augustin, *Epist.,* xcvm, 4, *P. L.,* t. xxxtn, col. 361. En (Orient, la même coutume était observée et l'est encore aujourd'hui. Uenzinger, *Ritus orientalium,* t. t, *De baptismo,* § 9; Pargoire, *L'Église byzantine de* 527 à 847, Paris, 1905, p. 95. Les enfants communiaient aussi en dehors du jour de leur baptême. *Testamentum D. N. J.-C.,* édit. Rahmani, Mayence, 4899, p. 47. Voir Communion sous les deux espèces. Le synode de Trêves (1227) défend de donner aux petits enfants la communion, pas même une hostie non consacrée. Can. 3, Man-i. t. xxm, col. 28. Celui de Bordeaux (1255) interdit de leur donner à Pâques une hostie consacrée; on peut leur donner un pain commun bénit. Can. 5, .Mansi, *ibid.,* col. 858. Il est naturel de rattacher à cette coutume celle de donner aux enfants les restes de l'eucharistie. On taisait ainsi à Constantinople au témoignage de Nicéphore, *11. E.,* I. XVII, c. xxv, *P. G.,t.* cxlvii, col. 280; en France également, comme le prouve le 6« canon du II» concile de Mâcon, tenu en 585. Mansi, t. ix, col. 952. Cet usage a disparu dans l'Église latine vers le xin» siècle. Au temps de saint Thomas il était partout aboli. *Sum. theol.,* IHa, q. lxxx, a. 9, ad 3"m. Cf. de Lugo, disp. XIIL sect, it, η. 1199. — *b)* Déjà au xvtt» siècle, les théologiens admettaient communément que les enfants sont capables de recevoir l'eucharistie : on peut dire qu'aujourd'hui cette doctrine est unanimement enseignée. Elle repose sur une double preuve. — C'est un principe général que les enfants peuvent recevoir validement tous les sacrements excepté ceux dont la nature spéciale exige l'âge de raison. Ces derniers sont au nombre de trois : la pénitence, l'extrême-onction qui supposent que le sujet a commis quelque péché actuel, et le mariage pour lequel le libre cônsentementdes contractants est essentiellement requis. Du reste, si l'on considère la nature de l'eucharistie, la capacité des enfants baptisés par rapport à ce sacrement ne peut faire de doute. Il est le sacrement de l'alimentation spirituelle; que faut-il de plus pour en ressentir lesellels que d'être né par le baptême à la vie surnaturelle? — *b)* Les théologiens arguent de la pratique ancienne d'une grande partie de l'Église. Si, en tant d'endroits différents et pendant tant de siècles, on a donné la communion aux enfants, c'est évidemment dans la persuasion qu'elle leur était profitable. — c) Parmi les théologiens modernes, le Dr Oswald a cru devoir s'écarter de l'opinion commune. *Die dogmalisc.be Lehre von den Sakramenten,* 5» édit., t. 1, p. 613. D'après lui, une certaine intention est nécessaire pour recevoir validement les sacrements. Oui, chez les adultes, mais le baptême, la confirmation et l'ordre ne peuvent-ils pas être validement conférés aux enfants? alors pourquoi pas l'eucharistie? L'explication que le même auteur donne de l'ancienne pratique n'est pas plus heureuse. On voulait, dit-il, édifier les fidèles en leur montrant que ces enfants étaient de vrais membres du corps de Jésus-Christ. Soit, mais les fidèles devaient nécessairement croire en outre que la communion produisait chez les enfants les mêmes effets que chez eux, d'autant plus que les catéchumènes n'y étaient pas admis. Pouvaient-ils admettre que l'Eglise voulait les édifier en les trompant? Puis, l'Église se serait montrée peu respectueuse vis-à-vis de l'eucharistie en l'administrant dans des conditions où l'eflet propre de ce sacrement ne pouvait pas être produit. Le Dr Oswald avance, il est vrai, que l'eucharistie sanctifiait les enfants à la façon d un sacramental, mais cette explication laisse subsister toutes les raisons précédentes. L'erreur des fidèles eut été la même et l'Eglise n'en aurait pas moins montré peu d'égards pour l'eucharistie en communiant les enfants, puisqu'elle aurait pu leur assurer les mêmes effets au moyen de ses prières, des bénédictions et des autres sacrainentaux proprement dits, ou encore, si l'on veut, par le simple contact de la sainte eucharistie.

5. C'est un principe général que les adultes ne reçoivent validement les sacrements que s'ils en ont eu l'in-

tention. Il n'est pas nécessaire que celte intention soit actuelle ni même virtuelle au moment où le sacrement est reçu; l'intention dite habituelle suffit. Les aliénés peuvent donc recevoir l'eucharistie avec fruit, s'ils en ont eu l'intention alors qu'ils jouissaient de leur raison. Quant aux aliénés de naissance, chez qui la raison ne s'est jamais éveillée, il est naturel de les assimiler aux enfants et. conséquemment, de les regarder comme capables de la grâce sacramentelle. De Lugo. *De eucharistiæ sacramento,* disp. XIII, sect. II, n. 23.

2» *Conditions de licéité d'administration de l'eucharistie.* — Le rituel romain, *De sancl. euch. sacramento,* interdit de donner la communion : 1. à ceux qui en sont indignes, ainsi qu'il a été expliqué plus haut; 2. à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison; 3. dans tous les cas où il y a lieu de craindre quelque irrévérence, même simplement matérielle, envers le sacrement. Les deux dernières conditions concernent : *a)* les enfants; *b)* les sujets atteints d'aliénation mentale; c) certaines circonstances spéciales.

I. *Communion des enfants. — a)* Il est rigoureusement interdit, dans l'Église latine, de communier les enfants avant qu'ils aient l'âge de discrétion ou, comme s'exprime le rituel, *loc. cit.,* n. I1, avant qu'ils aient la connaissance et le goût de l'eucharistie. Pourtant, bien que la communion ne soit pas nécessaire au salut des enfants, l'Eglise ne devrait-elle pas la leur donner, comme autrefois, après leur baptême? En la leur refusant à présent, ne les prive-t-elle pas de la grâce insigne d'une première communion faite avec toute la pureté baptismale? Si cette objection était fondée, il faudrait également condamner l'Eglise pour la défense qu'elle fait â tous de communier plusieurs fois par jour, malgré le prolit que les âmes saintes tireraient de communions répétées. Les règles, prescrites par l'Eglise dans la plénitude de son droit de dispensatrice des choses saintes et guidée parson intelligence infaillible des institutions divines, sont pleinement justifiées par le respect dù à l'auguste sacrement. Du reste, le changement de discipline. en ce qui concerne les enfants, est une conséquence logique de la suppression de l'usage du calice, pour la communion des adultes. En effet, les enfants nouveaux baptisés ne communiaient autrefois que sous l'espèce du vin. Voir Communion sous i.es oeix espèces. — *b)* En soi, l'âge de discrétion est tout simplement l'âge de raison, c'est-à-dire celui où l'on discerne le bien du mal. Néanmoins, quoique le concile de Latran indique cet âge aussi bien pour la communion que polula confession annuelle, l'époque où les enfants commencent â être tenus de communier retarde notablement sur celle où ils sont déjà obligés de se confesser. En ellel. l'eucharistie, dit le rituel romain, *De sanctissimo euch. sacramento,* n. H. ne doit pas être administrée à ceux qui, en raison de leur âge, n'ont pas la connaissance et le goût de ce sacrement; or ces dispositions ne se rencontrent généralement pas chez les enfants à l'âge où ils commencent à discerner le bien du mal. Mais ici plusieurs questions se posent, — a. Quel est le minimum de discrétion requis pour que les enfants puissent être admis à la communion? D'après saint Thomas, *Sum. theol.,* 111», q. i.xxx, a. 9, ad 3"", il suflit d'un commencement de dévotion envers l'eucharistie, ou. comme il s'exprime ailleurs, *In IV Sent.,* dist. IX, a. 4, ad 4»"', que les enfants sachent distinguer le pain matériel du pain sacramentel. Cette disposition peut se constater, dit de Lugo. disp. XIII, n. 36, par exemple, lorsqu'on voit les enfants assister pieusement à la messe et y adorer l'eucharistie. C'est, naturellement, au confesseur qu'il appartient de décider en dernier ressort si l'enfant peut communier ou non. — *b.* Les enfants sont-ils obligés de communier dès qu'ils peuvent être admis à le faire? Selon saint Alphonse, I. VL n. 301, l'opinion négative est très commune et la mieux fondée en raison. Elle soutient que l'usage général a interprété le décret de Latran en ce sens que la première communion peut être retardée pour être faite avec plus de respect et plus de fruit. Il faut cependant excepter le cas du viatique. Alors, en effet, vu l'urgence d'accomplir le précepte divin, l'enfant est tenu de communier dés qu'il peut le faire avec fruit. — *c.* Peut-on fixer un âge minimum où les enfants sont obliges de s'approcher de la sainte bible? D'après saint Alphonse, *loc. cil.,* les docteurs disent communément qu'en général les enfants ne sont pas obligés de communier avant l'âge de neuf ou dix ans, et qu'on ne doit pas les remettre au delà de leur 12· ou 14" année, mais qu'en tout cela il faut tenir compte de la précocité de certains enfants. Ainsi, l'âge où la première communion doit se faire, suivant les sujets, varie entre des limites assez étendues. Voir la doctrine de saint Charles, t. n. col. 2269-2270.

c) En France et en Belgique, la première communion des enfants est le couronnement solennel, à un âge fixé par les statuts diocésains (généralement douze ans), d'une longue préparation catéchétique et morale. Les avantages de premier ordre qui résultent de cette pratique sont assez évidents. Ainsi accomplie, la première communion laisse chez les enfants une impression presque ineffaçable; puis, elle assure à beaucoup le bienfait d'une instruction religieuse aussi complète que possible, car, pour beaucoup, la première communion marque la lin de la fréquentaiion du catéchisme. Toutefois l'on peut se demander s'il est légitime de refuser la communion, uniquement parce qu'ils n'auraient pas l'âge statutaire, aux enfants que l'on trouverait sullisamment disposés. La S. C. du Concile fut saisie de celle question en 1888 au sujet d'une ordonnance rendue par l'évêque d'Annecy. Aucun enfant ne devait être admis, dans ce diocèse, à faire la première communion avant d'avoir accompli sa 12" année et suivi pendant deux ans le catéchisme; en outre, à partir de 1885, la premiete communion ne pouvait pas être fixée plus tôt que le 20 mai; par suite, elle était reculée jusqu'après la fermeture de l'époque d'accomplissement du devoir pascal pour l'année courante. Cetle ordonnance devait-elle être maintenue ou annulée? La S. C. répondit, le 21 juillet 1888, que. vu les circonstances spéciales de temps et de lieu, l'ordonnance devait être maintenue, mais sous la réserve suivante : l'évêque ne devait pas empêcher l'admission à la première communion des enfants qui seraient certainement arrivés à l'âge de discrétion requis par les conciles de Latran et de Trente. Le 23 juillet. Léon XIII approuvait cette déclaration et expliquait que la première communion, permise dans ce cas, était une communion absolument privée et non la première communion solennelle, laquelle restait regie par l'ordonnance épiscopale. Par conséquent, ce que Rome vise ici. c'est le caractère trop impératif d'un certain règlement épiscopal; ce qu'elle réclame, c'est la liberté pour le prêtre de faire communier tel ou tel enfant; il constatera, exigera la discrétion voulue; mais elle ne l'oblige point à les admettre à la communion dès ce moment, et l'on aurait tort de regarder la réponse romaine comme une condamnation de la pratique, toujours générale en France, de ne pas admettre les enfants a la communion avant le jour où ils la font solennellement vers l'âge de onze ou douze ans. En effet, d'apres l'opinion très commune rapportée ci-dessus et que le décret romain ne contredit pas. les enfants ne sont pas soumis au précepte de Latran dés l'instant ou ils ont la discretion voulue pour communier avec fruit; la coutume autorise un certain délai qui peut aller, en certains cas. jusqu'à la 14" année des enfants; le prêtre est donc en droit de reculer notablement la première communion des enfants si de graves raisons, si. surtout, l'intérêt même des enfants lui conseillent d'agir ainsi. Cf. Gênicol, *Theologiæ moralis instilutiones,* t. 11, n. 21'J. Ur

ces graves raisons existent généralement dans les paroisses de France; elles subsistent même en partie dans les pensionnats catholiques, quoique, comme le dit Gasparri, t. n, n. 1169, dans ces établissements, il puisse se présenter plus facilement des situations particulières où le prêtre pourrait user du droit qu'il a, nonobstant toute disposition contraire de la législation diocésaine, d'admettre un enfant à la communion privée. A ce sujet, il est à noter qu'en vertu de l'usage existant en France, l'admission à la première communion est réservée au curé, c'est-à-dire que tout enfant doit faire celte communion dans sa paroisse, sauf permission du curé.

2. *Communion des aliénés,* etc. — *a)* De l'avis de plusieurs théologiens, les aliénés de naissance qui ont été baptisés sont capables de percevoir les fruits de l'eucharistie. De Lugo, disp. XIII, n. 23. Sous ce rapport, ils sont assimilables aux enfants privés de raison; cn tout cas, il est interdit, Rit. rom., *loc. cil.,* n. 10, de donner, en quelque circonstance que ce soit, la sainte communion, à ceux qui sont atteints d'aliénation complote. — *h)* La même prohibition s'étend à ceux qui, à l'âge adulte, ont été frappés d'aliénation complète. Le rituel romain ne les distingue pas des précédents, mais saint Thomas pense qu'on peut leur donner le viatique si. tandis qu'ils jouissaient de leur raison, ils ont montré de la dévotion envers l'eucharistie. *Sum. lheol.,* III·1, q. I.xxx, a. 9. On peut certainement leur donner la communion en cette circonstance, mais il est mieux de ne pas le faire, à cause du danger d'irrévérence envers le sacrement. — c) Si l'aliénation est intermittente, on peut, dit le rituel, donner la communion pendant les intervalles de lucidité, pourvu que le sujet montre quelque dévotion et sauf danger de manque de respect envers le sacrement. En dehors des intervalles de lucidité, il ne peut être question que de la communion en viatique : la réponse est la même que dans le cas précédent. — d) Quant aux sujets dont la raison demeurée ou retombée en enfance autorise des doutes sérieux sur leur capacité de communier, saint Alphonse, I. VI. n. 303, el avec lui la plupart des théologiens pensent que la communion ne peut leur être donnée qu'à Pâques et à l'article de la mort. D'autres laissent à l'appréciation du prêtre le plus ou le moins grand nombre de communions à accorder selon la capacité et le désir du sujet. Cf. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. n, n. 1907. — *e)* Les mêmes principes doivent être suivis pour l'admission à la communion des sourds, sourds-muets, muets, aveugles de naissance, qui n'ont pas reçu l'éducation spéciale qu'on donne aujourd'hui à ces disgraciés de la nature.

Cassien, *Collât.,* vu, n. 29, 30, *P. G.,* t. xux, col. 708-710, interrogé par Germain sur la question de savoir si les possédés du démon devaient être privés toute leur vie de la communion, répondit que les anciens ne la leur interdisaient jamais; *quin immo, si possibile esset, etiam quotidie eis impartiri eam debeie censebant.* La parole de ('Évangile : *Nolite sanctum dare canibus,* Matth., vu, 6, ne va pas *ad rem.* La communion n'est pas donnée *ad escam dæmonis,* mais plutôt *ad purgationem el tutelam corporis animtoque.* De nombreux exemples montrent qu'elle délivre les possédés.

3° *Circonstances diverses.* — *a)* Il est interdit aux fidèles de communier deux fois le même jour. Cette règle n'a pas toujours existé ; les canonistes la déduisent des c. III-xn, *De celebratione missarum,* I. III *Decretal.,* où il est défendu au prêtre de communier trois fois le jour de Noël à moins qu'il ne célèbre trois messes. Il y a deux exceptions, toutes deux fondées sur le droit divin. La première se vérifie dans le cas ou il faudrait soustraire le sacrement à la profanation, la seconde, dans le cas ou une personne, qui aurait communié le matin, tomberait le même jour en danger de mort et devrait recevoir le viatique. Mais ce dernier point est controversé. Voir Viatiqie. — *b)* Le respect dû à l'eucharistie défend de la donner, même à l'article de la mort : a. aux malades atteints de vomissements fréquents, cf. synode de Trêves (1227), can. 3, Mansi, t. xxm, col. 28, ou de toux continuelle ou de toute autre affection analogue qui empêcherait la déglutition ou provoquerait le rejet des saintes espèces, Rit. rom.. *De communione in/irmorum,* n. 57 ; s'il y a doute, il faudrait consulter le médecin, ou (dans le cas du viatique) faire un essai préalable avec une hostie non consacrée ou s'abstenir de donner le sacrement; *b.* dans les lieux infâmes et en général dans tous les endroits mal famés; *c.* à tous ceux qui sont privés de leur sens dans l'acte même du péché ou après une vie manifestement scandaleuse. Le synode de Tribur (895) décidait toutefois que si quelqu'un, blessé au moment ou il commettait un vol ou un autre méfait, se confessait de sa faute, il recevrait la communion. Can. 31, Mansi, t. xvm, col. 1318.

VI. Dispositions. — Elles concernent le corps ou l'âme. — *t. dispositions coni'oiiEi.i.Hs.* — Elles consistent dans l'observation du jeûne eucharistique et dans une certaine pureté et modestie corporelle. — 1° *Jeûne eucharistique.* — I. *Histoire.* — Jésus-Christ ayant institué l'eucharistie après le repas légal de la Pâque, il était naturel que l'usage de consacrer les saints mystères et de communier après un repas pris en commun s'introduisit parmi les premiers fidèles. Rien, cependant, ne prouve que cette coutume ail été adoptée partout dans la primitive Église; on sait seulement qu'elle a existé à Jérusalem, Act., il, 42, 46; à Corinthe, I Cor., xi; à Smyrne, S. Ignace, /Id *Smyrn.,* n. 8, *P. G.,* t. v, col. 714, et sans doute dans quelque autre Eglise particulière. A la vérité, Terlullien mentionne encore l'agape ou repas commun des chrétiens, *Apologet.,* c. vil sq.. *P. 1..,* t. I, col. 306 sq., mais dans la description qu'il en donne, il n'est pas question de l'eucharistie. C'est que, sans doute, l'eucharistie était séparée de l'agape et se célébrait le matin. *De corona, c.* III, *P. L.,* t. n, col. 79; S. Cyprien, *Epist.,* **uni,** n. 16, *P. L.,* t. iv, col. 386. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrélienne* de dom Cabrol, t. i, col. 779 sq. Du reste, Tertullien témoigne clairement qu'à domicile on prenait l'eucharislie avant toute autre nourriture. *Ad uxorem,* c. il, 5, *P. L.,* t. i, col. 1296. Origène, *Jn Gen.,* homil. X, *P. G.,* t. xn, col. 288, recommandait le jeûne comme une préparation au céleste repas. En tous cas, si, sur ce point, comme sur tant d'autres concernant la communion, les usages ont pu différer à l'origine, il est con-tant qu'au iv» siècle, le jeûne eucharistique était observé partout. Les Canons d llippolyte, can. 205, et la Constitution ecclésiastique égyptienne imposent rigoureusement le jeûne avant la réception de l'eucharistie. Achelis, *Die Canones Hippolyti,* dans *Texte und Vntersuchungen,* Leipzig, 1891, I. vi, p. 110. Saint Augustin, *Epist. ad Januar., P. L.,* t. xxxm, col. 203, pense même qu'un tel accord n'avait pu s'établir que par l'inspiration du Saint-Esprit. L'ne exception subsistait cependant encore en Égypte, car, Socrate, *II. E.,* L V, c. xxn, *P. G.,* t. Lxvn. col. 636, rapporte qu'à Alexandrie et en Thébaïde l'agape, suivie de la célébration des saints mystères et de la communion, avait lieu tous les samedis au soir. Une autre exception, mais qui confirme la règle, était admise en Afrique, cf. S. Augustin, *Epist.,* Ltv, *ad Januar., P.* t. xxxm, col. 201; concile d Hippone (393), can. 28 ; IIIe concile de Carthage (397), can. 29, Mansi, t. m, col. 885, et dans les Gaules: le jeudi-saint on devait prendre un repas h· soir avant de participer à l'eucharistie. A la fin du iv· siècle. il en était encore ainsi dans les Gaules, comme on le voit par le concile de Mâcon tenu en 585, Mansi, t. IX,

col. 952, qui prescrivait le jeûne, mais toujours avec la réserve du jeudi-saint. Le concile in *Trullo* (692) désapprouva explicitement la coutume africaine. Can. 29. Mansi, t. xi, col. 956. Cette exception cessa sans doute progressivement par la force d une coutume contraire. L'époque exacte où elle disparut est inconnue, mais certainement elle est très antérieure au xv» siècle, puisque le concile de Constance, Denzinger, n.5S5. déclarait sans restriction que, nonobstant l'exemple du Christ, l'eucharistie ne doit pas être consacrée après le repas ni reçue autrement qu a jeun, sauf le cas de nécessité, et condamnait ceux qui tenaient pour illégitime celte louable pratique de l'Église. Le pénitenliel du Vénérable Béde, c. vi, n. 9, imposait une pénitence de sept jours à celui qui communiait après avoir mangé. Ms'Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche,* Mayence, 18é3,1.1, p.562. Celui du Monl-Cassin, ix'-xe siècle. n. 89. *ibid.,* p. 416, suit la même discipline. Mais celui de Milan, qui est plus récent, pr.ec. ni, *ibid.,* p. 814, était plus sévère : il imposait la pénitence de dix jours au pain et à l'eau à quiconque aurait reçu la communion *post aliquam vel minimam degustationem.* Cf. *op. cit.,* Dusseldorf, 1898, t. n, p. 356,440.

2. *Pratique.* — Les principes suivis par l'Église en matière de jeûne eucharistique ont été formulés par saint Thomas, *Sum. theol.,* III», q. i.xxx, a. 8, ad 4"", 501", et ont passé de là dans la rubrique du missel, *De defectibus missæ.* Ils se résument en ceci : le jeûne eucharistique consiste dans le jeûne naturel, c'est-à-dire à n'avoir pris depuis minuit aucune nourriture solide ou liquide. — *a)* L'heure de minuit peut se compter indifféremment suivant le temps vrai, le temps moyen ou le temps légal. Dans les contrées polaires, comme ailleurs, le minuit et le midi vrais se calculent par le passage du soleil ou des étoiles au méridien local. — *b)* La loi du jeûne eucharistique ne comporte pas de légèreté de matière. Si minime que soit la quantité qui a rompu le jeûne, il y a faute grave à communier ainsi, hors le cas de nécessité. Toutefois, il faut que le jeune ait été certainement rompu, car, dans le doute, si, après examen, ce doute persiste, la communion est permise. — c/ Pour que le jeûne eucharistique soit rompu, il faut: *a.* que la substance ingérée soit digestible. Cette condition s'apprécie surtout d'après l'estimation commune, 'luuique les données scientiliques gardent nécessairement leur valeur, car tout ce qui est chimiquement inattaquable par les sucs gastriques est par le fait non digestible. On doit même tenir compte de la forme sous laquelle la substance est ingérée; ainsi, le fer devient digestible quand il est pris comme remède sous la forme de poudre. On admet communément que les cheveux, les ongles, les fragments de métal, les noyaux ou pépins de fruits ne rompent pas le jeûne. — *b.* Il faut que cette substance vienne du dehors, ainsi le sang coulant des gencives et avalé ne rompt pas le jeûne : il en est de même des restes de nourriture demeurés dans la bouche. Selon saint Thomas, le jeûne serait rompu si ces restes étaient avalés volontairement; cette opinion, dit saint Alphonse, est la plus commune et la plus probable, mais ce saint docteur reconnaît cependant la probabilité de i opinion contraire fondée sur la rubrique du missel : li ne fait aucune distinction. — Il faut que cette substance ait été ingérée en mangeant ou en buvant et non par le jeu spontané· d'une autre fonction physiologique telle que la respiration ou la salivation. Par suite, celui qui avale par mégarde un flocon de neige, un moucheron, véhiculés par l'air respiré, ou encore,un grain de tabac en prenant du tabac en pondre, n'a pas rompu le jeûne, de même, si une goutte de sang venant du nez, une pellicule détachée des lèvres sont absorbées par hasard avec la salive, on peut encore communier. Saint Nicolas I-r.en S66, *Besponsa ad consulta Bidgarorum,* n. (55, Mansi, t. xv, col. 423-424, tout en déclarant que celui qui n'est pas à jeun ne doit pas communier, ajoute qu'on peut admettre à la communion celui qui a saigné de la bouche ou du nez. Il est même loisible à chacun de se laver la bouche, à la condition de rejeter ensuite le liquide : on n'a pas à s'inquiéter de la faible quantité d'eau qui serait avalée ensuite, pourvu que ce soit involontairement. Voir Anastase le Sinaïte, *Interrog. el restons.,* q. c, *P. G.,* t. lxxxix, col. 753. Pour le même motif, celui qui goûte quelque aliment liquide, par exemple, du bouillon, et qui le rejette ensuite, sans ri< n avaler volontairement, n'a pas rompu le jeûne. Il en est de même, sous réserve des mêmes précautions, du tabac mâché, mais il serait très inconvenant de mâcher du tabac avant d'aller communier. Au contraire, celui qui aurait mis dans sa bouche du sucre ou toute autre substance soluble dans la salive ne serait plus à jeun si la substance ainsi dissoute était avalée après minuit. S. Alphonse, l. VI, n. 277. Il n'est pas besoin de dire que les lavements nutritifs n'intéressent en rien le jeûne eucharistique, mais peut-on en dire autant du lavage de l'estomac? Génicot, *Theolog. moralis instil.,* t. il, n. 200, pense que le liquide restant dans l'estomac n'empêche pas le jeûne, attendu qu'il n'a pas été ingéré en buvant. L'opinion contraire, soutenue par Gasparri, t. t, n. 421, parait mieux fondée ; en elle!, ingérer un liquide à l'aide d'un tube, c'est, au fond, véritablement le boire; aussi Génicot lui-même soutient, n. 205, qu'il y aurait réellement communion si, chez.un malade pourvu d'un orifice stomacal artificiel, les saintes espèces arrivaient dans l'estomac par celte voie anormale.

d) La loi du jeûne cesse quand il y a nécessité de célébrer ou de communier et dans ce cas seulement, sauf induit apostolique qu'il appartient à la S. C. du Saint-Office d'accorder. Cf. Schneider, *Manuale sacerdotum,* 13eédit., p. 654. —*a.* Dispenses du jeûne pour la messe. — a. Il est permis au prêtre de célébrer sans être à jeun, si l'omission de la célébration de la messe devait causer un grave scandale, mais 'a seule raison de faire entendre la messe un jour d'obligation ne serait pas une excuse suffisante. En pratique, il faut se régler sur les circonstances. Cf. Lehmkuhl, *Casus conscientia',* t. it, casus 48, ad 2unl. — p. Quand il est nécessaire d'achever le saint sacrifice resté incomplet, soit qu'il s'agisse de suppléer un prêtre qui a dû interrompre sa messe après la consécration, soit que le prêtre s'aperçoive en prenant le contenu du calice qu'il n'avait pas consacré de vin, ou encore, si, après avoir pris les ablutions, il découvre des parcelles qui lui ont échappé; il pourrait même les prendre après être rentré à la sacristie, pourvu qu'il n'ait pas encore quitté les ornements sacrés. Mais il n'est pas permis de consommer, après avoir pris l'ablution, les hosties restées dans un ciboire que l'on voudrait purifier, à moins cependant que l'on ne célèbre en un endroit où l'on ne conserve pas la sainte eucharistie. — γ. Si l'on devait célébrer pour pouvoir communier ensuite un malade en viatique; du moins, saint Alphonse, I. VI. n. 286. tient celte opinion pour probable, quoiqu'il se rallie à l'avis contraire. La raison de cette opinion est que le précepte du viatique, qui est de droit divin, doit l'emporter sur le précepte du jeûne qui est seulement de droit ecclésiastique. — ô. Si le prêtre est contraint de célébrer par des menaces de mort, il serait même permis alors de célébrer sans autel, sans calice consacré, sans ornements sacrés, mais le prêtre ne pourrait aucunement céder à de telles menaces, si la célébration était exigée comme un acte de mépris envers la religion, l'Eglise ou les commandements.

b. En dehors de la célébration de la messe, sont dispensés du jeûne eucharistique : a. ceux qui communient en viatique. Voir Viatique. Si la maladie se prolonge, la communion peut être réitérée, toujours avec dispense du jeûne, Ions les huit jours, disait l'opinion commune au temps de saint Alphonse, l. VI, n. 285; tous les jouis.

disent les autres théologiens, et spécialement ceux de notre époque. Cf. Génicot, t. il, p. 202. Mais, en pratique, lorsqu'il y a obligation de porter l'eucharistie au loin, une pareille fréquence ne saurait être obligatoire. La même dispense n'est pas acquise aux personnes que leur santé empêcherait de communier sans être â jeun, si elles voulaient communier simplement par dévotion ; cependant d'après quelques théologiens, cf. d'Annibale. *Summula theologiæ moralis,* l. tu, p. 278, si ces personnes devaient faire la communion pascale, on pourrait la leur donner sans qu'elles fussent à jeun. Toutefois, comme l'observe Berardi, *Praxis confessoriorum,* t. il, n. 4274, en pratique ces personnes ne pourraient être communiées ainsi qu'à domicile ; el l'on pourrait alors tourner la difficulté en portant la sainte eucharistie d'aussi grand matin (même aussitôt après minuit) qu'il le faudrait pour que la loi du jeûne soit respectée. — β. Les personnes qui n'étant pas à jeun seraient dans la nécessité de communier pour éviter d'être diffamées ou de causer du scandale. Ce serait le cas, et il n'y en a guère d'autre, d'une personne qui, se trouvant à la table de communion, se souviendrait qu'elle n'est pas à jeun. — γ. Pour sauver l'eucharistie d'un danger imminent de profanation, un laïque pourrait, même à défaut d'un prêtre ou d'un clerc, la prendre dans le tabernacle et la consommer sans être à jeun.

2° *Pureté corporelle.* — La pureté corporelle que l'on met au nombre des dispositions à la communion concerne surtout les personnes mariées et consiste à garder la continence les jours où ils veulent s'approcher de la sainte table. L'apôtre saint Paul formule, I Cor., vu, 5, ce conseil, cf. S. Jérôme, *Epist.,* xlvhi, *ad Pammach.,* n. 15, *P. L.,* t. xxn, col. 505, dont les Grecs ont fait une obligation. Origène, *Selecta in Ezech.,* vit, *P. G.,* t. xm, col. 793; S. Denys d'Alexandrie, *Epist. can.,* can.2-4, *P. G.,* I. x. col. 1281 sq.; Renaudot, *Lilurg. Orient, diss. in lit. copticam S. Basilii.* Il en a été probablement de même en certains points de l'Église latine. Cf. S. Isidore de Séville, De *of/iciis divinis,* l. I, *P. L.,* t. i.xxx, col. 756. Voir Communion fréquente. Quoi qu'il en soit, cette pureté corporelle n'est aujourd'hui que de conseil et n'est nullement exigée sous peine de faute grave. Il faut en dire autant des accidents physiologiques involontaires que l'on aurait pu éprouver dans la nuit précédant la communion. *Pænilenliale* l'al*lieellanum I* (vni'-ix· siècle), n. 33, dans Mor Schmitz, *op. cil.,* 1.1, p. 283; cf. n. 31, pour les règles des femmes ; voir aus>i t. il. p. 181, 289, 356, 365: Anastase le Sinaïle, *Inlerrog. et respons.,* q. c, *P. G.,* t. lxxxix, col. 753; S. Thomas, *Sum. theol.,* III·, q. ι,χχχ, a. 7. C'est uniquement en raison du trouble et de l'indévotion qui en seraient résultés qu'il y aurait convenance (mais non pas précepte) de différer la communion. Celte explication se rapporte également au cas précédent. Décret de la S. C. du Concile, 12 février 4679, Denzinger, n. 1086. Cf. S. Alphonse, l. VI, n. 271 sq.

3° *Modestie extérieure.* — Il est naturel d'exiger que les vê'.'inenls du communiant reflètent par leur décence et leur modestie son respect pour l'auguste sacrement, mais, d'autre part, aucune difformité corporelle ne permet delui refuser l'eucharistie. Il peut toutefois arriver que cette difformité soit repoussante à ce point que la communion ne doive pas être donnée en public. Il est d'usage que les militaires déposent leurs armes avant d aller à la sainte table, aucune loi cependant ne les y oblige.

II. DISPOSITIONS SPIRITUELLES. — Les dispositions nécessaires et suffisantes chez l'homme baptisé pour que la communion produise en lui des fruits sont au nombre de deux : 1. l'exemption de toute censure ou défense analogue empêchant de recevoir le sacrement ; voir synode de Paris (1212 ou 1213), can. 40. Mansi, t. xxn. col. 822 ; 2. l'état de grâce. Touchant cette dernière disposition, il y a lieu de considérer: 1" les raisons qui la motivent; 2° la nature du précepte qui l'exige; 3° les obligations que ce précepte impose.

l» *Baisons qui motivent l'état de grâce.* — I. *Effet propre de la communion.* — L'eucharistie a été instituée pour entretenir et augmenter la vie spirituelle; elle exige donc au préalable que ceux qui s'en nourrissent possèdent cette vie, c'est-à-dire soient en élat de grâce. S. Thomas, *Sum. theol.,* 111«, q. t.xxtx, a. 3. Cette disposition est d'ailleurs suffisante: c'est pourquoi l'apôtre saint Paul, I Cor., xi, 28, dit: *Que l'homme s'éprouve el qu'ainsi il mange de ce pain el boive de ce calice.*

2. *Nature du précepte qui exige l'état de grâce.* — Or, quand il s'agit des autres sacrements des vivants, celui qui doit les recevoir peut, s'il n'est pas en état de grâce, recourir à son choix ou à la confession sacramentelle ou à la contrition parfaite, mais il n'en est pas ainsi pour l'eucharistie. Le concile de Trente, sess. XIII, c. vin, déclare, en effet, que la coutume de l'Église explique la probation réclamée par saint Paul en ce sens que quiconque se sent coupable de péché mortel, quelque contrition qu'il pense avoir, n'approche pas de la sainte eucharistie avant de s'élre confessé sacramen-Kdlement. Ce saint concile, ajoutent les Pères de Trente, ordonne que cette coutume soit observée à perpétuité par tous les chrétiens, même par les prêtres qui auront à célébrer, ainsi que c'est leur office, à moins qu'ils ne manquent de confesseur. Si, par nécessité urgente, un prêtre avait célébré sans s'être confessé auparavant, qu'il ne manque pas de se confesser au plus tôt.

a) La coutume de confesser les péchés graves avant de communier repose-t-elle sur un précepte divin ou est-elle d'origine purement ecclésiastique? Il est certain que plusieurs Pères onl entendu les paroles de saint Paul du recours à la confession sacramentelle. Saint Cyprien, *De lapsis,* n. 15, 16, s'indigne contre ceux qui font violence au corps du Seigneur et à son sang en communiant, au mépris de la sentence de l'Apôtrc, avant d'avoir fait l'exomologése de leurs crimes, c'est-à-dire avant d'avoir accompli tous les acles de la pénitence et de s'être réconciliés par l'imposition des mains de l'évéque et des prêtres. Saint Jérôme, *Tractatus in Marc.,* v, 30-43, dans *Anecdota Maredsolana,* Maredsous, 1897, t. ni 6, p. 341, demande à Dieu de nous ressusciter *de lectulo peccatorum nostrorum,* et de nous faire donner à manger. *Jacentes manducare non possumus : nisi steterimus, corpus Christi accipere non valemus.* Saint Augustin, *Semi.,* ccct.i, η. 10, *P. L.,* t. xxxix, coi. 1546, veut que celui qui se juge indigne de communier s'abstienne et s'adresse à ceux qui ont le pouvoir des clefs. Saint Chrysostome, *In illud : l'idi Dominum,* homil. vi, n. 4, *P. G.,* t. lvi, col. 140, enseigne aux fidèles qu'ils doivent communier sans péché sur la conscience, après s'élre corrigés et avoir purgé leur âme. Ailleurs, *In Epist. ad Eph.,* homil. ni, n. 4, *P. G.,* t. i.xn. col. 28-29, il blâme ceux qui communient témérairement et inconsidérément par coutume plutôt que par dévotion. On ne voudrait pas communier les mains sales, et on le fait avec une âme sordide. La communion n'est pas une affaire de jour fixe. A Pâques, on peut communier, même quand on a péché; en autre temps, on né le peut pas. Saint Léon le Grand, *Epist. ad 1head. Forojul.,* n. 7, *P. 1..,* t. i.iv, col. 1011, enseigne que c'est aux chefs de l'Église qu'il appartient de purifier les pécheurs et de les admettre par la porte de la réconciliation â la communion des sacrements. D'autre part, d'illustres théologiens, tels que Suarez, disp. LXV1, sect, ni; de Lugo. disp. XIV, sect, iv; l'école de Salamanque soutiennent cette doctrine et, entre autres arguments, se fondent sur le texte du concile pour attribuer à la coutume en question la valeur d'une interprétation authentique du précepte divin promulgué p.ir saint Paul. Il est certain, du reste.

qu'au temps ou la pénitence publique était en vigueur, ceux qui y étaient soumis n'étaient réadmis à la communion qu'aprés l'absolution de leurs fautes. Sans doute, il n'est pas aussi bien démontré que l'on ait connu et observé dés l'origine l'obligation de confesser, avant de communier, les fautes graves non soumises à la pénitence solennelle, mais on ne démontre pas non plus le contraire, car l'exemple des moribonds communié?, dit-on. parfois sans confession préalable rentre précisément dans l'exception légitime de nécessité urgente. Néanmoins celte démonstration n'est pas sans réplique. Beaucoup d'évêques et de théologiens qui avaient pris part au concile de Trente, cf. Pallavicini, *Hist, du concile de Trente,* l. XII, c. Il; Theiner, *Acta conc. Trid.,* t. t, p. 183, continuaient à regarder le précepte de la confession avant de communier comme une loi purement ecclésiastique. Les textes des Pères peuvent s'entendre des pécheurs qui auraient dû faire la pénitence publique. Enfin. des théologiens, tels que Suarez, *loc. cil.,* tout en adoptant l'opinion la plus commune, celle qui soutient l'existence d'un précepte divin, admettent la probabilité de l'opinion opposée.

b) Quoi qu'il en soit, la communion, faite en état de faule matérielle, est par elle-même un très grave sacrilège, puisque, objectivement parlant, il y a profanation du corps et du sang de Jésus-Christ. I Cor., xi, 27. Cependant, tout en étant en soi un péché plus grave que beaucoup d'autres, la communion sacrilège n'est pas le plus grave de tous les péchés, cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* III·, q. lxxx, a. 5; en outre, sa gravité varie suivant les circonstances; par exemple, faire une communion sacrilège par mépris envers Jésus-Christ, c'est pécher plus grièvement que la faire par peur de laisser voir à d'autres qu'on est en état de péché.

c) *Obligations que ce précepte impose. — a.* Est obligé de se confesser avant de communier quiconque a conscience de quelque péché mortel. Mais si, s'étant dûment confessé, il venait à se rappeler quelque péché grave involontairement oublié, il pourrait communier sans s'étre confessé à nouveau et même sans avoir fait préalablement un acte de contrition, puisque son péché aurait été véritablement quoique indirectement remis par l'absolution. S. Alphonse, l. VI, n. 2(57. En cette circonstance, les fidèles ont coutume de se faire absoudre à nouveau, mais cette pratique, bien que très recommandable, n'est pas obligatoire.

b. Il n'est permis à celui qui est en état de péché grave de célébrer ou de communier sans confession préalable, que si, se trouvant dans la nécessité de célébrer ou de communier, il n'a aucun confesseur à sa disposition. Il devra alors s'exciter à la contrition parfaite; de plus, s'il est prêtre, il devra se confesser au plus tôt.

a. Avoir conscience d'un péché mortel, c'est croire après examen qu'on a commis ce péché, qu'il est réellement grave et qu'il n'a pas été directement remis. La discussion des questions qui se posent, quand il y a doule sur l'un de ces points, appartient à la théorie de la confession. Voir cet article. Les mêmes principes s'appliquent aux doutes concernant la contrition parfaite, en ajoutant que d'après plusieurs théologiens, cf. S. Alphonse, l. VI, n. 262, dans le cas d'urgence immédiate, il suffit de s'être exercé de son mieux à la contrition parfaite durant le court instant dont on dispose.

β. La nécessité de communier peut résulter de la nécessité de consacrer une hostie pour un malade en danger pressant, ou, pour le | rétre ayant charge dames, du devoir urgent de faire'entendre la messe au peuple un jour d'obligation. Suivant une opinion probable, la nécessité d'accomplir le devoir pascal ou, pour le prêtre, celle d'entendre la messe un jour de précepte serait une excuse suffisante, mais saint Alphonse, l. VI, n. 261, préfère l'opinion contraire. Cette nécessité peut résulter aussi de l'impossibilité d'omettre la célébration de la communion sans causer un grave scandale ou sans s'exposer à une grave diffamation. Un prêtre déjà à l'autel, ou dont le peuple attend immédiatement la messe, un laïque lorsqu'il est à la table de communion, sont le plus souvent dans ce cas qui comprend diverses variantes. Cf. S. Alphonse. I. VI, n. 262. Enfin, elle peut résulter de la nécessité de consommer les saintes espèces pour les sauver d'une profanation imminente.

c. La nécessité de célébrer ou de communier n'excuse que celui qui manque de confesseur. Or, manquer de confesseur c'est n'en avoir aucun à portée, autrement dit, assez près pour qu'on puisse aller le trouver sans grande incommodité. L'âge et la santé de la personne; le loisir dont elle dispose avant la communion qu'elle est obligée de faire, ou, au contraire, des lacilités de déplacement dont elle jouit; les intempéries, en un mot, les circonstances spéciales de chaque cas doivent entrer en ligne de compte, de sorte qu'il est impossible d'établir une règle générale. Tout en étant à portée utile, le confesseur manquerait cependant s'il ne vouvait pas confesser ou s'il ne le pouvait pas, par suile de censure ou d'insuffisance de juridiction. Ce dernier cas se présenle surtout sous cette forme : un pénitent tombé dans un péché réservé n'a à sa disposition qu'un simple confesseur ; doit-il s'adresser à lui pour pouvoir communier ensuite? Il faut distinguer une double hypothèse. Ou bien le pénitent a conscience de quelque autre péché grave, non réservé, ou bien le péché réservé est le seul péché grave dont le pénitent ait à s'accuser. Dans la première hypothèse, il est incontestablement tenu de se confesser du péché non réservé, mais il peut taire celui qui est réservé, car autrement il serait obligé de s'en accuser une seconde fois. Par suite, dans la seconde hypothèse, le pénitent n'est pas obligé de se confesser, il le peut néanmoins en s'accusant de quelque faute vénielle ou de quelque faute grave antérieurement remise. Le péché réservé passé sous silence sera lui-même remis, mais indirectement, donc avec obligation de le soumettre ultérieurement au pouvoir des clefs. S. Alphonse, l. VI, n. 264. Mais il faut remarquer que, dans plusieurs diocèses, les statuts déclarent que la réserve épiscopale n'existe plus pour le pénitent obligé de célébrer ou pour la communion pascale. En outre, s'il s'agit des excommunications réservées au souverain pontife, les simples conlesseurs peuvent en absoudre sous certaines conditions qui dépendent du pénitent; il y a donc obligation de déclarer ces fautes même à un simple confesseur. Les difficultés inhérentes à la confession, telles que la gène d'avoir à s'accuser, surtout à un prêtre autre que le confesseur auquel on a l'habitude de s'adresser, ou la crainte d'être mal estimé par lui, ne dispensent aucunement de l'obligation de s- confesser. Cependant Gousset, *Théologie morale,* t. Il, n. 195, semble admettre, et après lui quelques auteurs récents, cf. Génicot, t. n, η. 193, tiennent comme probable que l'omission de la confession est excusable dans le cas de répugnance invincible à s'adresser à tel prêtre en particulier et ils citent l'exemple d'un oncle à qui il répugnerait d'avouer à son neveu certaines fautes. Mais il est certain que la confession ne serait pas obligatoire s'il devait en résulter quelque grave dommage pour une tierce personne, par exemple, si le pénitent ne poqvait s'accuser au prêtre présent sans lui donner â entendre que la faute accusée a été commise en complicité avec telle personne connue de ce confesseur. De même, l'omission de la confession serait permise si le pénitent avait lieu de craindre quelque violation du sceau de la confession ; il est vrai que cette excuse ne peut jamais être présumée.

d. La partie finale du décret concerne uniquement le prêtre, S. Alphonse, L VI, n. 268, et prescrit rigoureusement, Denzinger, n. 100, à celui qui, en cas d urgence

et à défaut de confesseur, aurait célébré sans confession préalable, de se confesser au plus tôt. Il ne peut pas attendre l'époque où il se confesse habituellement, Denzinger, n. 110, ni le jour de la première messe qu'il célébrera ensuite, mais il doit se confesser au plus tôt, c'est-à-dire, de l'avis commun, dans le délai de trois jours. Il doit même se confesser plus tôt, s'il en avait la possibilité auparavant et prévoyait qu'il ne pourra plus le faire dans le délai prescrit. Si l'impossibilité de se confesser dure plus longtemps que trois jours, il est exempt de toute faute en ne se confessant pas. mais il ne peut pas célébrer à moins qu'une nouvelle nécessité de le faire ne se présente. Celui qui ayant oublié un péché dans sa confession précédente, a célébré sans se confesser à nouveau est-il tenu, après avoir célébré, de se confesser au plus tôt? Non, dit S. Alphonse,!. VI, n. 267, car il n'avait pas conscience d'être en état de péché mortel ; le précepte du concile de Trente ne le concerne donc pas. Quant au prêtre qui, en état de péché mortel, aurait célébré sans nécessité ou sans confession préalable, alors qu'elle lui était possible, le précepte du concile ne le vise pas non plus. On en donne cette raison qu'ayant célébré sacrilègement, en violant le droit divin, il ne serait guère retenu par la crainte d'enfreindre une loi purement ecclésiastique. Néanmoins, d'après de Lugo, disp. XIV, n. 150, si ce même prêtre venait ensuite à être dans la nécessité de célébrer et dans l'impossibilité de se confesser préalablement, il retomberait sous la loi conciliaire.

Vil. Effets. — 1° *Synthèse (les effjets de la sainte communion.* — I. Comme l'explique saint Thomas, *Sum. theol.,* 111», q. lxxix. a. I, la sainte eucharistie peut être considérée sous de multiples aspects qui aident à comprendre la nature et l'étendue de son efficacité. D'abord, ce sacrement contient Jésus-Christ qui, venu en ce monde pour apporter aux hommes la vie de la grâce, opère en eux cette même vie en se donnant à eux dans l'eucharistie. Ensuite, ce sacrement représente au vif la passion de Jésus-Christ; par conséquent, il possède pour produire les effets, en vue desquels il a été institué, la même efficacité que la passion de Jésus-Christ elle-même. Or, l'eucharistie est administrée sous forme de nourriture et de breuvage; c'est pourquoi ce sacrement opère quant à la vie spirituelle les mêmes effets que la nourriture matérielle produit quant à la vie corporelle; il la soutient, la développe; il répare les pertes de l'homme et lui est une source de plaisir. Enfin, le pain et le vin qui sont les symboles eucharistiques sont formés tous deux d'une multitude de grains réunis en une seule masse : l'eucharistie est donc le signe de l'unité catholique et le lien de charité qui unit les fidèles entre eux.

2. Le concile de Florence, *Decret, ad Armenos,* Denzinger, n. 59V, a ordonné logiquement les considérations précédentes. L'effet que produit l'eucharistie dignement reçue est, dit-il, d'unir l'homme à Jésus-Christ, Or, c'est par la grâce que l'homme est incorporé au Christ el à ses membres; par conséquent, ce sacrement augmente la grâce dans ceux qui le reçoivent dignement et il produit sur la vie spirituelle tous les effets que la nourriture matérielle produit sur la vie corporelle : il la soutient, l'augmente, répare ses perles et la délecte. Urbain IV, const. *Transiturus.* Ce sacrement nous rappelle l'agréable souvenir de notre Sauveur, il nous écarte du mal, nous fortifie dans le bien, nous fait croître en grâces et en mérites. En des termes un peu différents, le concile de Trente, sess. XIll, c. Il, enseigne la même doctrine. Jésus-Christ, dit-il, a voulu que l'on reçut ce sacrement comme un aliment spirituel qui nourrirait l'homme et le transformerait au point de vivre de la vie de celui qui a dit : *Celui qui me mange vivra éternellement;* et aussi comme un remède qui délivrerait l'homme des fautes quolidiennes et le préserverait des fautes mortelles. En outre, il a voulu que ce sacrement fût le gage de noire future et éternelle félicité et par suite le symbole de l'unité du corps dont il est le chef, corps auquel il a voulu que nous fussions unis comme autant de membres par les liens étroits de la foi, de l'espérance et de la charité. En résumé, la théorie des effets de l'eucharistie repose sur les deux points suivants : *a)* l'eucharistie unit les fidèles avec Jésus-Christ par les liens de la charité; *b)* de cet effet principal découle un ensemble complexe d'effets particuliers qui ne sont pas sans analogie avec ceux produits sur la vie du corps par la nourriture matérielle.

2° *L'eucharistie, sacrement d'union avec Jésus-Christ.* — L'efficacité surnaturelle de l'aliment eucharistique résulte de ce que celui qui mange la chair et qui boit le sang du Sauveur demeure en Jésus, et que Jésus demeure en lui. Cette mutuelle inhabitation de Jésus dans le communiant et du communiant en Jésus se fonde sur la participation à la même vie divine, que le Fils tient du Père et qu'il communique à ceux qui le reçoivent dans le sacrement. La communion dignement reçue produit une double union entre le fidèle et Jésus-Christ : 1. l'union sacramentelle par le fait même de la réception des saintes espèces; 2. l'union spirituelle qui est l'effet propre du sacrement.

1. L'union sacramentelle se réalise aussi bien chez les pécheurs que chez les justes par la manducation des espèces consacrées, et dure jusqu'à ce que ces espèces soient substantiellement altérées. C'est une simple union de contact, identique â celle qui exisle entre les deux espèces contenues dans un ciboire et ce ciboire lui-même, de Lugo, dist. XII, n. 109; elle n'est donc pas une union physiologique qui porterait dans les veines du communiant les atomes du corps et du sang divin du Christ et qui le nourrirait ainsi à la façon des aliments matériels. Ce système, soutenu de nos jours par le P. Leray, *Constitution de l'univers, part.* II, est en contradiction avec les conditions de l'étal sacramentel. Il faut chercher ailleurs que dans une action immédiate et d'ordre physique le fondement des relations, dont il sera question plus loin, de la sainte eucharistie avec la résurrection bienheureuse des corps.

2. Lorsque la communion est faite dignement, le sacrement, étant reçu et ne rencontrant pas d'obstacle, produit son effet propre qui est l'union spirituelle. Si *quelqu'un mange ma chair,* dit Jésus-Christ, *il demeure en moi el je demeure en lui.* Joa., vi, 57. — *a)* La présence sacramentelle au sein du communiant ne suffit pas à l'amour de Jésus-Christ pour celte âme ornée de la grâce sanctifiante; il veut s'unir à elle pour y alimenter par une action profonde autant que mystérieuse la vie surnaturelle. Ce n'est |as même assez de parler d'union intime, car l'eucharistie a pour but de transformer progressivement l'homme en Jesiis-Christ, de telle sorte qu'il vive de la vie même de Jésus-Christ, c'est-à-dire que tout en lui, pensées, sentiments, désirs, actions, soient conformes à Jésus-Christ. La réalité de cet effet est exprimée par les paroles du Sauveur : *Celui qui me mange vivra par moi.* Joa., vi, 58. Saint Thomas rend parfaitement raison de celte merveille, quand il dit, *Sum. theol.,* 111», q. lxxix, a. 1, ad 2"'. que ce sacrement ne confère pas seulement la grâce habituelle, mais qu'il excite le communiant à agir selon ce qui est écrit : *La charité de Jésus-Christ nous presse,* c'est-à-dire nous pousse â répondre à l'amour de .lésus-Chrjst par un amour sans cesse croissant. Cependant les autres sacrements ne font-ils pas. eux aussi, grandir la charité dans l'homme? Sans doute, mais l'eucharistie a pour but spécial d'exciter, d'enllammer la charité dans l'homme : c'est â ce but qu'est ordonnée la grâce sacramentelle de la communion et il

n'en est ainsi pour aucun autre sacrement. Le baptême, <lit saint Thomas, *Sum. theol.,* Ill", q. l.xxvni, a. 3, ad 6"m,est le sacrement de la foi, parce qu'il est comme une profession de fui, tandis que l'eucharistie est le sacrement de la charité qu'il signifie et produit en même temps.

b) En unissant ainsi le communiant avec Jésus-Christ, l'eucharistie unit en meme temps les fidèles entre eux. — *a.* Celte union s'accuse visiblement par la participation de tous les fidèles, sans distinction de situation sociale, au même pain eucharistique. Saint Paul le rappelle aux Corinthiens, I Cor., x. 17, et les Pères aiment à développer cette pensée. Cf. S. Augustin, *Serm.,* ccxxvn. *L.,* t. xxxvm, col. 1101 ; S. Cltrysostome, *In I Cor.,* homil. x.xvt. n. 3. *P. G.,* t. t.xt, col. 216. — *b.* Mais l'eucharistie n'unit pas les fidèles seulement de celle façon purement extérieure, elle entretient en eux et augmente l'afflux de cette sève divine qu'est la charité dans tous les rameaux de cette vigne dont Jésus-Chrrst .est le cep, Joa., xv, I ; par là, elle les relie plus fortement et plus intimement avec lui etaussi entre eux, puisque la charité envers le prochain jaillit nécessairement de celle envers Dieu. Ainsi, tous sont un en Jésus-Christ. Gai., ni, 28. Il est donc naturel de chercher dans l'eucharistie le secret de tant d'actes héroïques de charité, non seulement envers Dieu, mais envers le prochain dont l'histoire de l'Eglise est pleine.— c. En un autre sens, plus il se fait dans l'Église «le communions ferventes et plus le corps mystique de Jésus-Christ se perfectionne et s'édilie, grâce à son union plus étroite avec son chef. Cf. Eph., iv, 26; S. Bonaventure, *hi IV Sent.,* dist. X, dub. tx.

c) L'union spirituelle se produit au même moment que l'union sacramentelle, c'est-à-dire, suivant l'opinion commune, à l'instant ou les espèces consacrées sont reçues dans l'estomac du communiant. C'est à ce moment que l'âme reçoit l'augmentation de grâce sanctifiante ainsi que les dons habituels qui y sont joints. Une opinion, commune au temps de de Lugo, disp. XII, n. 46, soutient que les effets de l'eucharistie se prolongent aussi longtemps que la consécration des espèces dans le corps du communiant, en ce sens que, si limant ce temps les dispositions du sujet deviennent plus parfaites, il reçoit une nouvelle augmentation de grâce. H est du moins hors de doute que les grâces actuelles accordées au sujet pendant que Jésus-Christ réside sacramentellement en lui le sont *ex opere operato.*

3° *L'eucharistie, aliment de la vie surnaturelle.* — Selon la parole de Notre-Seigneur, Joa., vt, 53, 51, son corps est un aliment réel, véritable, vivifiant, qui conserve la vie et la perfectionne. Le résultat de l'alimentation, c'est la nutrition qui se fait par l'assimilation. Or Jésus-Christ, devenu nourriture de l'âme, lui communique la vie divine et surnaturelle. Calmes, *L'Evangde selon S. Jean,* p. 255-256; P. Balilfol. *Etudes <l'histoire et de théologie positive,* 2e série, Paris, 11)05, p. 105, — La comparaison «pie font les Pères et les conciles entre les elfets de l'eucharistie et ceux de la nourriture matérielle n'exprime qu'une très lointaine analogie. Les elfets du sacrement sont beaucoup plus variés, bien plus complets et â certains égards ils sont totalement différents. — I. L'aliment eucharistique n'est pas assimilable au sens matériel, car le corps et le sang sont int .ngibles et incorruptibles dans l'état sacramentel. — 2. Aussi, cet aliment n'a aucune action immédiate sur le corps, puisque c'est l'âme qn'il doit nourrir. — 3. Cette nourriture spirituelle ne se transforme pas en celui qu'elle nourrit, mais elle a au contraire la propriété d'assimiler à elle-même celui qui la mange. On prend ce pain, dit le pape Urbain IV, const. *Transiturus,* il n'est pas consommé, on le mange et il n'est pas altéré, parce qu'il ne s'assimile pas à celui qui le mange, mais il se l'assimile, s'il est dignement reçu. Tandis que dans la nutrition ordinaire la nourriture s'identifie au corps, le contraire se produit dans l'alimentation eucharistique : l'âme s'assimile à la nourriturex qui revêt une nouvelle forme. — 4. Jésus-Christ a attaché à sa chair, pour la vie surnaturelle des justes toute la vertu de sa passion. H n'est donc aucun besoin auquel l'eucharistie ne puisse donner satisfaction, dans une mesure qui n'a d'autre limite que celle des dispositions du sujet.

a) Le concile de Trente, sess. XIII, c. n. dit de l'eucharistie qu'elle préserve des péchés mortels. C'est en cela surlout que consiste l'effet de sustentation qui lui est attribué par rapport à la vie surnaturelle. Mais l'eucharistie ne peut-elle donc pas remettre les péchés mortels? Certes, répond saint Thomas, *Sum. theol.,* III", q. t.xxix, a. 3, si elle ne les remet pas, ce n'est pas par défaut de puissance, c'est parce qu'instituée pour être une nourriture spirituelle et pour nous unir au Christ, elle suppose essentiellement la vie de la grâce. Pourtant si un pécheur repentant de sa faute s'approche de la sainte table avec une contrition qu'il croit véritable, mais qui, en réalité, n'est qu'une simple attrition, sa faute ne lui sera-t-elle pas remise? Saint Thomas.*ibid.,* ad lum, répond affirmativement. Ce pécheur, dit-il, recevra du sacrement la grâce de la charité et la rémission de sa faute. Cetle opinion est suivie par la généralité des théologiens thomistes, tandis que d'autres, tels saint Bonaventure, Vasquez, de Logo, disp. XII, η. I sq., etc., soutiennent que dans ce cas la communion, sans être sacrilège, restera sans effet, à cause du péché qui lui fait obstacle. La première opinion a cet avantage de faciliter l'explication des textes de certains Pères, où il est dit sans aucune distinction que l'eucharistie remet les péchés. Cf. S. Ambroise, *De benedict, patriachar.,* c. v, *P. L.,* t. xiv, col. 686; S. Cyprien. *Epist.,* Lxin, n. 75, *P. L.,* t. tv, col. 371; S. Cyrille d'Alexandrie, *InJoa.,* I. VI,c. LVI sq., *P. G.,* t. l.xxin, col. 582. En outre, l'opinion thomiste parait mieux appuyée en raison. Les sacrements, dit le concile de Trente, sess. VII, can. 6, 7, conferent la grâce à ceux qui n'y mettent point obstacle; or, dans le *c.* s présent, le pécheur ne met aucun obstacle. Il est vrai que l'eucharistie n'a été instituée que pour alimenter la vie des justes, mais on voit par l'extrême-onction qu'un sacrement des vivants peut accidentellement remettre les fautes graves. L'opinion thomiste entraine cette conséquence que si le pécheur susdit était à l'article de la mort sans pouvoir se confesser ni recevoir l'extrême-onction, l'eucharistie serait pour lui un sacrement d'absolue nécessité pour le salut. S. Alphonse, I. VI, n. 386. — *b.* Comment l'eucharistie préserve-t-elle des pèches mortels ? De Lugo, disp. XII, n.85, l'explique comme il suit : *a.* L'eucharistie apporte au communiant une abondante augmentation de grâce sanctifiante. — *b.* Elle est pour l'âme une source de délices qui diminuent l'attrait des tentations. — c. Elle met en fuile les démons, car elle est le signe de la passion du Christ, c'est-à-dire de son triomphe sur eux. Le pseudo-Jean Chrysostome surtout, *lloniil. adpopul.,* au bréviaire t.xt, samedi dans l'octave de la Fête-Dieu, développe cette vertu de l'eucharistie. — *d.* En raison de la familiarité qui s'établit entre Jésus-Christ et lui, le communiant reçoit des grâces spéciales de lumière, cf. Joa., vin. 12; Luc., XXIV, 35, qui diminuent et apaisent les tentations. — *e.* Elle diminue la concupiscence et empêche ou affaiblit les révoltes de la chair comme l'enseigne l'Eglise. postcommunion du xxtv' dimanche après la Pentecôte.

b) L'eucharistie augmente la vie surnaturelle en un double sens : elle est en cette vie le sacrement de la perfection chrétienne et, très spécialement, le sacrement de la vie éternelle.

a. Pour recevoir l'eucharistie avec fruit, il faut déjà

vivre de la vie delà grâce; à celte condition, l'eucharistie augmente celte grâce et, en soi, il n'y a aucune limite à celle augmentation à moins que les dispositions du sujet n'j· mettent obstacle. De communion en communion, le pieux communiant peut donc croître en grâce aillant qu'il le veut, car, dans la vie surnaturelle, la croissance possible est indéfinie. Ce sacrement, disait saint Thomas, *Opusc.,* Lvn, *Offic. corporis Christi,* led. VI, augmente les vertus et engraisse abondamment l'âme de toutes sortes de dons spirituels. Sous ce rapport, l'eucharistie surpasse de beaucoup les autres sacrements. En ellel, si l'on excepte le baptême qui donne la capacité de recevoir l'eucharistie, les autres sacrements sont ordonnés â un but particulier, tandis que l'eucharistie développe la vie chrétienne dans toutes les directions où elle peut tendre. « Jésus-Christ, ainsi s'exprime saint Thomas, *lu* /I' *Sent.,* disl. VIII, a. 1, ad 1"™, est la source de la vie chrétienne; c'est pourquoi l'eucharistie perfectionne l'homme ; elle est même la perfection des perfections; par elle, tous ceux qui reçoiienl les autres sacrements sont confirmés dans leur lin. » Il est aisé d'en donner la raison. L'eucharistie a pour effet principal d'accroître et d'exciter dans l'homme la sainte charité; or la charité est le lien de toute perfection. Col., ni, 14. Cf. Gihr, *Die heilige Sakramenle,* t. n, § 25.

b. Le terme de la croissance dans la vie chrétienne est au ciel : par conséquent l'eucharistie est le sacrement de la vie éternelle. On arrive à la même conclusion en considérant que ce sacrement préserve l'âme des péchés mortels, c'est ce qu'exprime le prêtre en disant â chaque fidèle au moment ou il communie : *Que le corps de Jésus-Christ garde ton âme pour la vie éternelle.* Du reste, en tant que sacrement d'union avec Jésus-Christ, l'une des lins de son institution doit être de conduire les fidèles à la consommation de cette union par la vision béatifique. Aussi le concile de Trente exhorte-t-il les fidèles â communier avec dévotion et respect, afin que « le pain céleste soit vraiment pour eux la vie et la santé perpétuelle de leur âme el que fortifiés par ce pain, ils puissent.au terme de leur pèlerinage durant cette vie misérable, parvenir â la patrie céleste ou ils mangeront sans voiles le même pain des anges dont ils se nourrissent présentement sous les voiles sacramentels ». Ces paroles expliquent admirablement le nom de viatique donné à l'eucharistie et en quel sens elle est appelée,dans la liturgie, legage de la gloire éternelle, antienne O *sacrum convivium,* et la figure de la vision béatifique. Poslcommunion de la fêle du corps du Christ. Les Peres ont abondamment écrit sur ce sujet. Cf. de Lugo, disp. XII, n.89.

c) L'eucharistie délivre l'homme des péchés quotidiens, concile de Trente, sess. XIII, c. Il, ou véniels. Elle est une nourriture, donc elle doil réparer les pertes quotidiennes ou, selon l'expression de saint Thomas, *Sum. theol.,* Ill*, q. t.xxxix, a. 4, les perles de chaleur vitale ; or, dans l'ordre spirituel, ces perlessont causées par les péchés véniels. L'eucharistie remet-elle les péchés véniels immédiatement, ou bien son action se borne-t-elle à exciter une charité plus vive qui déterminera le communiant à des actes par lesquels il obtiendra la rémission de ses fautes légères? Dans la première hypothèse, la rémission serait *ex opere operato,* dans la seconde, *ex opere operantis.* Suarez, *De virtute pœnilenliæ,* disp. XII, sect. I. pense que l'eucharistie agit de l'une et l'autre façon; la seule condition à la rémission *ex opere operato* ou immédiate estque le communiant éprouverait un déplaisir, sinon formel, au moins virtuel, des fautes qui lui seront effacées par l'eucharistie. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* III*,q.LXXXvii, a. 1 ; de Lugo, *De pœnil.,* disp. IX, n. 29 sq.

Ta tant que sacrement, l'eucharistie n'a pas été instituée, comme le sacrifice de la messe, en vue d'un effet salisfactoire; aussi, elle ne remet pas *ex opere operato* la peine temporelle due au péché. Elle contribue cependant à la rémission de celle peine *ex opere operantis,* en excitant dans le communiant lalerveurde la charité, et en le portant par là à des actes qui lui obtiendront, en proportion de leur ferveur, une certaine diminution de peine temporelle.

d) La délectation spirituelle produite par l'eucharistie, concile de Elorence, *loc. cit.,* la suavité de ce sacrement, Urbain IV, const. *Transiturus,* les enivrantes délices qu'il fait éprouver, S. Thomas, *Sum. tkéol.,* Ill', q. lxxix, a. I, ad 2"", toutes ces expressions que la liturgie se plait â répéter. *Off. corp. Christi,* montrent assez combien cet effet de l'eucharistie est incontestable. D'après saint Thomas, *loc. cit.,* il découle de la vertu, que ce sacrement possède, d'exciter la charité â agir, c'est-à-dire de la rendre fervente. Il est naturel, en effet, que le communiant éprouve de la joie à posséder celui qu'il aime, s'il se rend compte du fait et du bienfait de cette possession. Ainsi : *a.* la délectation procède immédiatement des actes Ue foi et d'amour par lesquels le communiant goûte spirituellement la présence de Jésus-Christ en lui. Néanmoins celle délectation est un effet du sacrement, puisque c'est le sacrement qui meut Je communiant à faire les actes susdits : il suffit que celui-ci y coopère. — *b.* Diverses causes volontaires ou involontaires peuvent empêcher cette coopération du sujet : elles empêchent par le fait même la délectation d'etre sentie. C'est ce qui a lieu si le sujet néglige de taire les actes en question, ou encore si son esprit est absorbé par des préoccupations ou par la maladie. — c. Mais, d'autre part, la délectation consécutive â la communion n'est pas nécessairement limitée au temps pendant lequel les espèces gardent leur consécration. De même que la bonne nourriture laisse une saveur agréable et un sentiment de bien-être, ainsi la grâce de l'eucharistie garde la vertu de réjouir spirituellement l'âme et la préserver contre les découragements. De Lugo, disp. XII, n. 97.

4° *E/]ets de la sainte eucharistie sur le corps.* — 1. H est hors de doute que le corps et le sang du Sauveur n'exercent et ne subissent aucune action physique ou physiologique en ceux qui les reçoivent, et par suite qu'une union de ce genre ne saurait exister entre le communiant et Jésus-Christ. Les Pères enseignent, il est vrai, que, par la communion, notre chair est mêlée à celle de Jésus-Christ. S. Jean Chrysostoine, *llomil.,* lxxxii, *in Matth., P.* G., t. lviii, col. 737; S. Grégoire de Nysse, *Or. catech.,* n. 37. G., t. xt.v. col. 94 sq., comme la cire se mêle â la cire sous l'action du feu, S. Cyrille d'Alexandrie, *In Matth.,* xxvi, 27, *P.* G., t. I.xn, col. 45I, et (pie nous contractons avec Jésus-Christ un lien de consanguinité, S. Cyrille de Jérusalem, *Cal.,* xxn, n. 2, *P. G.,* t. xxxm, col. 1099, mais ces expressions ne doivent pas être prises à la lettre. Les Pères n'ignoraient pas que le corps eucharistique de Jésus-Christ était une nourriture spirituelle et non pas matérielle, cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cal.,* xxm, n. 15, *P. G.,* t. xxxm. col. 1119, aussi l'union qu'ils ont en vue est très différente de celle des aliments avec le corps. Par exemple, saint Jean Chrysostome, *llomil.,* xi.vi. *in Joa., P. G.,* t. I.ix, col. 260 sq., après avoir dit que Jésus-Christ mêle sa chair à la nôtre, non seulement en ce sens qu'il nous aime, mais d'une façon tout â lait réelle, ajoute que Jésus-Christ l'a voulu ainsi « pour que nous lui fussions unis comme le corps l'est â la tête ». Il s'agit visiblement ici de l'union mystique des membres de l'Eglise entre eux et avec le Christ, grâce à l'eucharistie, union que le même Père expose au long dans un autre endroit, *llomil..* XXIV, *in I Cor., P. G.,* t. lxi, col. 199 sq. Saint Cyrille d'Alexandrie, foc. *cil.,* explique sa pensée d'une façon identique.

2. Or celte union ne borne pas ses effets â l'âme; scs

conséquences, pour chaque fidèle en particulier, s'étendent jusqu'au corps. En effet, d'après les Pères, en raison de cette union le fidèle est sanctifié corps et âme par l'eucharistie. Cf. S. Grégoire de Nysse, *lue. cit.* Il participe à l'incorruptibilité du corps du Christ; il est comme rétabli dans l'intégrité originelle. Cette dernière pensée est expliquée elle-même parles Pères de deux façons qui se complètent. — *a)* L'eucharistie, disent-ils, modère ou même éteint les feux de la concupiscence. S. Jean Chrysostome, *llomil.,* xi.vi, *in Joa., P. G.,* t. lix, col. 261. — *b)* Surtout, l'eucharistie est un remède qui nous rend immortels, S. Ignace, *Ad Eph.,* n.29, P. *G.,* t. v, col. 662; S. Justin, *Apol.,* I, 66, *P. G.,* t. vi, col. 428-429; S. Irénée, *Cont. liter.,* l. IV, c. xvill, n. 5; l. V, c. n, n. 2, 3, *P. G.,* t. vu. col. 1027, 1124-1128; une sorte de semence d'immortalité. S. Grégoire de Nysse, *Cal.,* 33, *P. G.,* t. xi.v, col. 84; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.,* vi, 55, *P. G.,* t. i.xm, col. 559 sq. Cette propriété de l'eucharistie est développée dans beaucoup de Pères en commentaire de la promesse faite par Jésus-Christ, Joa., vi, 55. de ressusciter au dernier jour celui qui aurait reçu dignement son corps et son sang. Cf. Franzelin, *De eucharistiæ sacramento,* c. xix; P. Batiffol, *Éludes d'histoire et de théologie positive,* 2« série, Paris, 1905, p. 149, 160-162, 260-261.

3. Tous ces effets, avons-nous dit, découlent de cette union mystique que l'eucharistie entretient et resserre entre les fidèles et Jésus-Christ. En elfet l'Ecriture enseigne formellement : *a)* que l'Eglise est un corps dont les fidèles sont les membres et dont Jésus-Christ est le chef. Eph., i. 22 ; I Cor., xn, 12, 27, corps dont la vie surnaturelle lui vient de l'influx du chef auquel il est uni, Eph., iv, 15, 16; *b)* que cette unité de tous les fidèles en Jésus-Christ est symbolisée et maintenue par l'eucharistie. I Cor., x, 16, 17. Or, si le sacrement de baptême qui détermine celte union ne sanctifie pas seulement l'âme, puisque par lui les membresdu chrétien deviennent le temple de Jésus-Christ, I Cor., vi, 11, 19, de même, la vie béatifique, qui est la raison d'être el la consommation de cette union, ne s'adresse pas seulement à l'âme; le corps y aura sa part. Il est donc manifeste que l'eucharistie, qui entretient cette union, étend ses effets egalement au corps. Du reste, celte union crée entre le fidèle et Jésus-Christ une sorte de parenté, de concorporéité même et de consanguinité, comme disent l'Ecriture, Eph., v, 29, 30, et les Pères, qui est nettement symbolisée par la manducation sacramentelle du corps et du sang divins. Il en résulte que Jésus-Christ considère le corps des fidèles comme son propre corps el qu'il l'entoure d'une protection spéciale, Eph., vi, 29. pour le conduire jusqu'à la cesser blance parfaite avec son propre corps glorifié, dans l'étal de résurreclion glorieuse.

4. On peut concevoir un double mode d'action de l'eucharistie sur le corps : a) une action médiate consistant en ce que les grâces accordées au fidèle communiant l'aident à dominer la concupiscence, celle surtout de la chair; *b)* une action immédiate affaiblissant l'inflammabilité de telle ou telle nature, vis-à-vis des excitations charnelles. Ce second mode d'action est certainement possible. Une vertu guérissante sortait du corps de Jésus-Christ, Luc., VI, 19; n'est-elle pas la même dans l'eucharistie? Le sacrement d'extrême-onction ne concourt-il pas efficacement à laguérison des malades, quand celle-ci est dans les desseins de Dieu? H est certain que l'eucharistie agit tout au moins de la première manière et cela suffit pour justifier le nom qu'on lui donne de « vin qui produit les vierges ». Zach., tx, 17.

5. Certains théologiens, entre autres Contenson, *Théogia mentis el cordis,* l. XI, part. II, diss. III, elfect. 9, ont imaginé que la résurrection glorieuse était due à une certaine qualité physique, laissée par l'eucharistie comme une sorte de semence dans le corps du communiant. Cette théorie, peu compréhensible en elle-même, ne repose sur aucun fondement théologique s vieux. La résurrection glorieuse s'explique très suffisamment par le titre que donne l'eucharistie, telle que Jésus-Christ l'a instituée, à ressusciter un jour glorieusement comme lui, en raison de l'union de quasi consanguinité qu'elle crée entre le communiant el lui. La chair et le sang de Jésus, donnés sur la croix pour la vie du monde, sont donnés dans l'eucharistie pour entretenir dans les âmes la vie divine, gage de la résurrection glorieuse. Cf. A. Loisy, *Le quatrième Évangile,* Paris, 1903. p. 454, 461; P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive,* 2e série, Paris, 1905, p. 97-100.

5' *Questions connexes.* — 1. Tandis que, dans les autres sacrements, c'est le signe sensible qui est cause de la grâce, dans l'eucharistie, c'est Jésus-Christ lui-même, dans son état sacramentel, qui opère les effets de l'eucharistie. D'une façon plus précise, c'est le Verbe de Dieu qui agit ici en se servant de sanature humaine comme d'un instrument qui lui est hypostatiquement uni. De là vient que la chair de Jésus-Christ est appelée si souvent une chair vivifiante. Cf. la définition contre Bérenger, Denzinger, n. 298. — 2. Ainsi que ceux des autres sacrements, les effets de l'eucharistie répondent au degré de disposition du sujet. Sans doute, pour communier avec fruit, il suffit d'être en étal de grâce, mais ce n'est point assez pour recueillir des fruits abondants. Il faut, en outre, éviter en communiant les négligences, les inattentions, les pensées qui seraient des péchés véniels : l'effet du sacrement, dit saint Thomas, *Sum. theol.,* IIP, q. txxix, a. 8, serait empêché en partie, l'on ne ressentirait point la douceur spirituelle du banquet eucharistique. Il faut aussi une disposition actuelle fervente et une coopération aux grâces de la communion fidèle et continue. L'importance de ce point est telle que saint Bonaventure, *In IV Sent.,* dist. XII, pu net. π, a. 2. q. n. pense qu'une communion bien préparée produit bien plus d'effet que de nombreuses communions faites avec négligence. C'est pourquoi l'Eglise, décret sur la communion fréquente, Denzinger, n. 1086, veut que la fréquence des communions se gradue pour les fidèles d'après le degré de leur dévotion et le soin qu'ils apportent à se préparer. Voir Communion fréquente. — 3. Certains effets de la communion sont réversibles sur d'autres fidèles que le communiant, à la volonté de celui-ci. L'augmentation de grâce sanctifiante, les grâces actuelles venant du sacrement, en un mot, tous les effets *ex opere operato* sont nécessairement personnels au communiant et incessibles; mais la communion avec tout le cortège d'actes de ferveur qui l'accompagnent a devant Dieu unegrande valeurimpétraloire et satisfactoire. C'est cette valeur qui estâla disposition du communiant pour être appliquée en vertu de la communion des saints aux fidèles vivants ou aux âmes du purgatoire pour lesquels la communion est offerte.

1· *Partie dogmatique.* — S. Thomas. Sum. *theol.,* lit·, q. i.xxtx, I.XXX, ainsi que tous ses commentateurs; De Lugo, *De sanet.s simo eucharistiæ sacramento;* Franzelin, *De eucharistix sacramento;* Gihr, *Die heiligen Sakramente,* t. n, § 22 sq.

2· *Partie morale et canonique.* — S. Alphonse de Ligu■■ri, *Theologia moralis,* l. VI ; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X; Lehmkubl, *Theologia moralis,* t. u; Génie, t. *Theologia moralis institutiones,* t. n; Berardi, *Praxis confessoriorum,* passim : d'Annibate, *Summula theotogi.r moralis,* t. m: Gasparri, *Tractatus canonicus de eucharistiæ sacramento; Kirchenlexikon,* t. m, art. *Communion.*

3· *Partie historique.* — Marlène, *De antiquis Ecch'-me ritibus;* Benaudot, *Collectio lilurgiarum orientalium :* Denzinger, *Situs orientalium*/Chardon, *Histoire des sacrements,* dons te Cursus *theologix* de Migne, t. xx ; Corbtet. *Histoire du sacrement de l'eucharistie,* Paris, 1885, t. I. p. 279-445; F. Probst, *Sakramente and Sakramentalien in den d.ei ersten chm:lichen Jahrhunderlen,* Tubingue, 1872, p. 212-244.

H. MotREAf.

II. COMMUNION FRÉQUENTE. — Dans le langage acluel des théologiens, surtout depuis l'époque de saint Alphonse de Liguori, on est convenu de réserver le nom de communion fréquente à celle qui est faite au moins plusieurs fois par semaine, avec les dispositions nécessaires pour en assurer l'utilité pratique. — I. Excellence et utilité pratique. 11. Dispositions requises pour qu'elle soit fructueuse. 111 Règles pratiques qui en doivent diriger l'usage.

I. Excellence et utilité pratique. — *t. doctrine ÉVANGÉLIQUE.* — 1° L'analogie établie par Jésus entre la nourriture corporelle et l'eucharistie, nourriture spirituelle de l'àme, Joa., vi, 48 sq., entraîne quelque ressemblance, non seulement dans lesellets de chacune, mais encore dans leur fréquentation. Puisque la nourriture corporelle doit être prise chaque jour pour réparer les pertes quotidiennes, il convient que l'eucharistie, destinée à réparer et à augmenter les forces spirituelles, soit aussi reçue avec quelque fréquence. Mais rien n'autorise à franchir les limites de la simple analogie. L'absence de parité est d'ailleurs évidente, puisque la l d de l'Eglise s'oppose à ce que l'eucharistie soit habituellement reçue, comme le pain matériel, plusieurs fois le jour. Or, d'une simple analogie l'on ne peut conclure que Jésus insinue ou recommande, par le fait même, la communion quotidienne. L'on doit cependant reconnaître que rien n'exige nécessairement une fréquentation restreinte. Aussi quand nous avons appris de l'Eglise combien est recommandable la communion fréquente ou quotidienne faite dignement, il nous est permis, en revenant au c. vi de saint Jean, d'en déduire une recommandation implicite de la communion fréquente. Celte déduction est autorisée par le catéchisme du boncile de Trente qui insiste sur la comparaison entre la fréquence de la nourriture corporelle et celle de l'eucharistie : *Quare parochi parali erunt fideles crebro adhortari ut quemadmodum corpori in singulos dies alimentum subministrare necessarium putant, ita etiam quotidie hoc sacramen to alendæ et nulriendte animte curam non abjiciant, neque enim minus spirituali cibo animam quam naturali corpus indigere perspicuum est.* Part. II, n. 63.

2° Le pain quotidien que Jésus nous a enseigné à demander dans l'oraison dominicale, Luc., xi, 3, est-il, au sens littéral immédiat, le pain eucharistique dont la réception quotidienne est ainsi manifestement conseillée à tous les chrétiens? — 1. L'expression de saint Matthieu, vi, 11, *panem supersubstantialem,* τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιοὐσιον, et celle de saint Luc, xi, 3, *panem nostrum quotidianum,* ne signifient point par elles-mêmes le pain eucharistique. D'après l'usage scripturaire, *panis* exprime habituellement la nourriture corporelle. L'épithète ajoutée signifie que cette nourriture est demandée d'une manière temporaire pour le jour même autant qu'elle est nécessaire ou comme indispensable pour noire subsistance. Knabenbauer, *Evangelium, secundum S. Matlhæum,* Paris, 1892, t. i, p. 261-262. Rien dans le contexte immédiat ne suggère un autre sens. — 2. Il n'y a non plus aucun fondement solide dans la tradition en faveur du sens littéral immédiat. Il est vrai que beaucoup de Pères et d'auteurs ecclésiastiques ont donné à l'eucharistie le nom de pain quotidien et ont entendu en ce sens, partiellement du moins, la quatrième demande de l'oraison dominicale, notamment Tertullien. *De oratione,* c. vi, *P. L.,* t. l, col. 1161; S. Cyprien. *De oratione dominica,* c. xviit, *P. L.,* t. iv, col.531 ; le pseudo-Ambroise, *De sacramentis,.* I. V, c. iv, n. 25, *P. L-,* t. xvi, col. 152; S. Hilaire de Poitiers, *Fragment·,* vu, *P. L.,* t. x, col. 725;'S. Jérôme, *Commentaria in Ezechielem,* l. VI, c. xvnt. *P. L.,* t. xxv, col. 175; S. Chromace d'Aquilée (γ 407), *In Evangelium S.Malthæi,* tr. XIV, c. v, *P. L.,* t. xx, col. 361 ; S. Augustin, *Serm.,* lvii, c. vu; lvui, c. iv, *P. L.,* t. xxxvm, col. 389, 395; ailleurs le saint docteur soutient ce sent, conjointement avec deux autres sens, *De sermone Domini in monte,* L II, n. 26. *P. L.,* t. xxxtv, col. 1280; Cassien, *Collai.,* IX, *De oratione,* c. xxi, *P. L.,* t. xlix, col. 794sq. ; S. Pierre Chrysologue, *Serm.,* lxvii, i.xvm, lxxi, *P. L.,* t. lu, col. 392, 395, 402; S. lldefonse de Tolède, *Liber de cognitione baptismi, c.* cxxxvi, *P. L.,* t. xcvi, col. 168 sq.; Walafrid Strabon (γ 849), *Glossa ordinaria in Evangelium Matlhæi, P. L.,* t. cxiv, col. 102; Haymon de Halberstadt, *Homil.,* xm. *De sanctis, P. L.,* t. cxvm, col. 802; Huguesde Rouen (γ 1164), *De fide catholica et oratione dominica,* n. 6, *P. L.,* t. cxctll, col. 1333; Gunther, moine cistercien (7 1212), *De oratione, jejunio et eleemosyna,* L IX, c. xn, *P. L.,* t. ccxti, col. 185 sq. ; Innocent III (7 1216). *De sacro altaris mysterio,* 1. IV, c. xliv, *P. L.,* t. CCXVH, col. 885; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIP, q. lxxx, a. 10. ad lum; *Opuscul.,* vu, *Expositio devotissima orationis dominicæ, quarta petitio;* on cite saint Bonaventure, *Expositio orationis domina te,* Quaracchi, 1895, t. vn, p. 654, mais il est plus probable que cet opuscule n'est pas de lui ; Dominique Soto, *In l V Sent.,* dist. XII, q. 1, a. 10, Douai, 1613, p. 301; Suarez, *In 11"" IIK, De oratione,* L III, c. vm, n. 18 sq. Mais ces auteurs, particulièrement saint Augustin et saint Thomas, ne soutiennent pas ce sens d'une manière exclusive : ils admettent en même temps celui de pain matériel, nourriture du corps, et celui de pain spirituel de la parole de Dieu, nourriture de l'intelligence parla foi. Ils n'affirment point non plus que lesens de pain sacramentel est le sens littéral immédiat. – 3. Bien que le sens littéral immédiat ne soit point la demande du pain eucharistique, il n'est point interdit d'admettre cette interprétation au moins accessoirement, comme une déduction autorisée par les recommandations formelles de Jésus-Christ et de son Église louant et conseillant la réception quotidienne du pain eucharistique. C'est vraisemblablement en ce sons que parle le catéchisme du concile de Trente, dans l'explication de l'oraison dominicale, part. IV, n. 40, et qu ont parlé les Pères et les théologiens précédemment cités.

il. doctrine TRADITIONNELLE. — 1· *Pendant les deux premiers siècles.* — Au 1« siècle, aucun document ne démontre positivement que les fidèles avaient coutume de communier chaque jour. Le texte de saint Paul : *Convenientibus ergo vobis in unum jam non est dominicam cenam manducare,* I Cor., χι, 20 sq., quelque opinion que l'on adopte sur l'existence ou sur la nature de l'agape â l'époque apostolique, suppose le fait de la communion eucharistique à chaque réunion des fidèles, mais ne donne aucune indication sur la fréquence de ces réunions. Le texte des Actes, 11, 42 : *Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus,* manifeste la pratique de la communion, sans en faire connaître la fréquence, tandis que Act., xx, 7 sq. : *Ena autem sabbati cum convenissemus ad frangendum panem,* autorise simplement à affirmer que les fidèles se réunissaient habituellement le dimanche et qu'ils y participaient à la *fractio panis.* Cf. P. Batiffol. *Éludes d'histoire et de théologie positive,* 2· série, Paris, 1905, p. 33-39.

Vers la fin de l'époque apostolique, la Didachè, XIV, ne parle que de la réunion du dimanche où les fidèles participaient à la *fractio panis :* Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συνα/θέντε κλάσατε ἄρτον καὶ ευχαριστήσατε, προεξομολογησάμενο: τὰ παραπτώματα δμών, ὁπω καθαρὰ ἡ θυσία υμών ἡ. Funk, *Patres apostolici,* 2· édit.,Tubingue, 1901. t. t, p. 32. Tout en ne donnant aucune indication positive en faveur de la communion quotidienne à l'époque apostolique, ces documents la favorisent cependant pour les époques subséquentes. Car une fois admis ce principe que la *fractio panis* est associée à chaque réunion des fidèles, ces réunions devenant plus fréquentes, la communion devait, dans la mesure du

possible, continuer à y être persévéramment associée.

Quant au 10e canon apostolique privant de la communion les fidèles qui entrant dans l'église et y écoutant les Écritures n'y persévèrent point dans la prière et n'y reçoivent point la sainte communion, llelèle, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1869, t. i, p. 619; Mansi, t. t, col. 32, quel que soit son sens précis, il ne peut prouver l'obligation de la communion quotidienne au Ier ou au II' siècle, puisqu'il n'est pas antérieur au ni' siècle, au jugement des meilleurs critiques. Voir Canons des apôtres, t. n, col. 1608 sq.

Au il' siècle, saint Justin (f 163) donne le même témoignage que la Didachè. Le jourdes réunions est celui qu'on appelle le jour du soleil. L'ordre suivi dans ces runions comporte la distribution de l'eucharistie à ceux qui sont présents et son envoi aux absents. *Apol.,* 1. n. 67. *P. G.,* t. vi, col. 427. A la fin du il· siècle, Tertullien suppose le fait de la pratique fréquente de la communion, en outre du dimanche, aux jours de station où le jeûne est prescrit, *et* qui avaient régulièrement lieu le mercredi et le vendredi. *De oralione,* c. xix, *P. L.,* t. i, col. 1182; *De corona,* c. m, *P. L.,* t. n, col. 79. La même conclusion se dégage du fait de la communion habituelle à domicile, en dehors du cas de maladie. *Ad uxorem,* l. II, c. v, col. 1296. Pour écarter les chrétiens de l'idolâtrie, Tertullien parle de leurs mains qui, chaque jour, touchent le corps du Seigneur. *De idololatria,* c. vu, *P. L.,* t. i, col. 669. D'autre part, jusqu'à ce témoignage de Tertullien, nous n'avons aucune preuve en faveur de la communion habituelle à domicile. Voir Communion sous les deux espèces. Toutefois en concluant qu'aucun document des deux premiers siècles, jusqu'au texte de Tertullien que nous venons d'indiquer, ne prouve la coutume de la communion quotidienne, l'on ne peut affirmer qu'elle n'a nullement existé ni par conséquent rejeter absolument les assertions opposées que l'on rencontre dans les auteurs subséquents.

2» *Du ///' au* v' *siècle.* — 1. *Faits positifs.* — Saint Hippolyte, au rapport de saint Jérôme, *Epist.,* LXXt, n. 6, *P. L.,* t. xxii, col. 672. avait écrit sur la question *de eucharistia an accipienda quotidie.* En Afrique, dès le milieu du ni' siècle, au témoignage de saint Cyprien !Ÿ 258), l'on communiait chaque jour à moins que l'on ne fut empêché par quelque faute particulièrement grave : *Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviori delicto, dum abstenti et non communicantes* a *cælesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur. De oratione dominica, c.* xviii, *P. L.,* t. iv, coi. 531. Pour prouver que, dans le danger pressant de la persécution, les soldats du Christ doivent se préparer au combat, l'évêque de Carthage leur fait considérer se *quotidie calicem Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere. Epist.,* lvi, *ad Thibaritanos,* n. 1, *P. L.,* t. iv, coi. 350. Cet usage existait encore en Afrique au v· siècle, au témoignage de saint Augustin. Examinant si la quatrième demande de l'oraison dominicale doit s'entendre du pain cucha- ; .slique,pro *sacramento corporis Christi quod quotidie accipimus,* il exclut de tout droit à cetle interprétation •s peuples orientaux chez qui le grand nombre ne pra- ı juent point la communion quotidienne : *De sacra- ' culo autem corporis Domini non moveant quæstio- ›ı m qui plurimi in orientalibus partibus non quotidie . nx dominicæ communicent.* Des autres pays ou au moins du sien, Augustin ne raisonne point de même. : apposant le fait de la communion quotidienne, il présenle contre l'interprétation eucharistique de *panem n. strum quotidianum da nobis hodie,* cette difficulté que l'oraison dominicale ne pourrait plus être récitée i une lois par jour, à moins que l'on communie seulement dans la dernière partie du jour. Finalement Cependant il admet l'interprétation eucharistique conjointement avec les deux autres : *Oportet ut conjuncte accipiantur omnia tria : ut scilicet quotidianum panem simul petamus, et necessarium corpori, et sacratum visibilem, et invisibilem verbi Dei. De sermone Domini in monte,* I. 11. c. vn. n. 25sq.. *P. L.,* t. xxxiv, coi. 1280. D'ailleurs, dans deux sermons, Augustin affirme nettement l'interprétation eucharistique. *Serm.,* i.vn, c. vu ; i.viii, c. iv, *P. L.,* t. xxxvm, col. 389, 395. Cependant, il connaît les usages différents des Églises. *Alii quotidie communicant corpori el sanguini dominico, alii certis diebus accipiunt, alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur, alibi sabbato tantum el dominico, alibi tantum dominico. Epist.,* liv, n. 2, *P. L.,* t. xxxvi, coi. 200. Cf. *In Joa.,* tr. XXVI, n. 15, *P. L.,* t. xxxv, coi. 16i4. Il recommandait la communion quotidienne : *Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis. Serm.,* ccxxvn, *P. L.,* t. xxxvm, coi. 1099. Pendant celte même période, la coutume de la communion quotidienne parait aussi s'élre maintenue à Rome et en Espagne où elle existait encore vers la fin du iv' siècle, au rapport de saint Jérôme. *Epist.,* xi.vm, n. 15; LXXI, n. 6, *P. L.,* t. xxii, col. 506, 672. L'n lexte curieux et peu connu, qui la relate, se trouve dans la *Vita sanctæ Melanite junioris,* I. II, n. 32, écrite par Gérontius, prêtre contemporain de la sainte (f 439), publiée dans les *Analecta bollandiana,* 1889, t. vm, p. 57, el éditée par le cardinal Rampolla, *Santa Melania giunore senalrice romana. Documenti contemporanei e note,* in-fol., Rome, 1905, p. 36. L'auteur raconte de sainte Mélanie : *Nunquam, hæc cibum corporalem accepit, nisi prius corpus Domini communicasset, quod maxime propter tutelam animæ percipiebat quamquam el consuetudo Bornants sit per singulos dies communicare.* Et l'auteur anonyme rattache la coutume romaine de la communion quotidienne à saint Pierre et à saint Paul. La pratique de sainte Mélanie, toute singulière qu'elle était à Jérusalem, était conforme aux habitudes romaines et ne comportait qu'une seule communion par jour, car à la fin de sa vie, la sainte jeûnait toute l'année cinq jours de la semaine et ne prenait qu'un seul repas par jour. Cf. card. Rampolla, *op. cil.,* p. 227. D'autre part, cetle sainle, si paliente et si douce, *ne haberet diabolus aliquam adversus eam accusationem nunquam irata adversus aliquam communicaril nisi prius reconciliasset, etiam si culpa fuisset alterius.* Saint Chromace d'Aquilée, contemporain de saint Jérôme. *7ract.,* XIV, *in Ev. Matth.,* e. v, *P. L.,* t. xx, col. 36I, affirme la communion quotidienne, qu'il recommande, et il conseille de prier, *ut hunc panem cæleslem quotidie mereamur accipere, ne, aliquo interveniente peccato, corpore Domini separemur.* On ne peut apporter comme preuve le sermon xxv attribué à saint Ambroise, *P. L.,* t. XVII, col. 656, suivant lequel tous les chrétiens doivent communier en carême chaque jour, ou au moins chaque dimanche, à moins que le prêtre c‹ nnaissanl l'état de leur conscience ne les en dissuade. A cause de ces communions, les époux doivent garder la continence jusqu'après l'octave de Pâques. Ce sermon est d'une époque bien postérieure à saint Ambroise, comme le prouvent plusieurs traits caractéristiques d'un autre âge, notamment la permission de prendre le repas à l'heure de none aux jours de jeûne. Quant au texte : *Sic vive ut quotidie merearis accipere, De sacramentis,* I. V, c. iv. η. 25, *P. L.,* t. χvι, coi. 452, il n'est point non plus de saint Ambroise. Cet ouvrage, qui n'est qu'une imitation du *De mysteriis* de saint Ambroise, est d'un auteur du v· ou du vi' siècle. Il n'est qu'un seul passage authentique où Ambroise parle de la fréquentation de la communion, celui où il représente l'Église exhortant ses calants à accourir au sacrement

de l'eucharistie; ce qui ne peut guère signifier que l'empressement réel à le fréquenter ; *L'nde et Ecclesia ridens tantam gratiam hortatur filios suos, hortatur proximos ut ad sacramenta concurrant dicens : Edite proximi mei et bibite et inebriamini fratres mei.* Cant., v, 1, *De mysteriis,* c. tx, n. 58, P. L·., t. xvt, coi. 408. Cf. aussi *In Ps. (:xnn,* serm. vm, n. 26, 28,48, *P. L.,* t. xv, coi. 1461, 1462, 1514. A Milan, Ia messe était quotidienne, il eût été logique que les fidèles communiassent chaque jour. Ils ne le faisaient pas. Les exhortations oratoires de saint Ambroise le prouvent, et l'auteur du *De sacramentis, loc. cit.,* reproche à ses lecteurs, qui sont Italiens, de ne communier qu'une fois par an, comme les Grecs. Cf. D. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie,* t. 1, col. 1419.

En Egypte, au itic siècle, Clément d'Alexandrie, *Quis dires salvetur,* 23, *P. G.,* t. ix, col. 628, déclare que Jésus-Christ se donne tous les jours en pain et en breuvage d'immortalité. Origène, *In Gen.,* homil. x, *P. G.,* t. Xll, col. 218, rapporte que les chrétiens mangent chaque jour la chair de l'Agneau. Nous n'avons pas de preuve positive qu'il en était de même dans tout l Orient à cetle époque. Au iv» siècle, en Asie-Mineure, au témoignage de saint Basile, les fidèles communiaient quatre fois la semaine, le dimanche, le quatrième jour, le jour de la παρασκευή et le sabbat, sans compter les jours où l'on célébrait la mémoire de quelque saint. II reconnaît qu'il serait bon et utile de communier tous les jours. En outre des jours de synaxe, chaque fidèle pouvait se communier soi-méme, en vertu de la coutume ancienne, en l'absence de l'évèque ou d'un prêtre. Ainsi faisaient les moines dans la solitude; à Alexandrie et en Egypte, les laïques se communiaient à la maison, quand ils voulaient. D'ailleurs, il est bon et utile de communier chaque jour et de prendre sa part du corps et du sang du Christ. *Epist.,* xcm, *P. G.,* t. xxxn, col. 484 sq.

Vers la même époque,à Constantinople, la pratique de la communion fréquente n'était pas universelle. Saint.lean Chrysostome constate que beaucoup ne participaient alors au sacrifice eucharistique qu'une fois par an, d'autres le faisaient deux fois, d'autres fréquemment. *In Epist. ad Ileb.,* homil. xv», n. 4, *P. G.,* t. l.xm, col. 131. On ne communie qu'à l'Épiphanie, au carême et à Pâques. Le sacrifice a lieu tous les jours, et personne ne participe à l'autel, même de ceux qui ne sont pas pénitents publics. *In Epist. ad Eph.,* homil. lit, n. 4, 5. *P. G.,* t. l.xii, col. 28, 29. En même temps qu'il blâme la négligence de ceux qui ne communient qu'une fois par an. ou de ceux qui fréquentent ce sacrement plutôt par habitude que par dévotion véritable, il loue la communion quotidienne pourceiix qui s'en approchent dignement. *Homil. de beato Philogonio,* n. 4, *P. G.,* t. xi.viii, col. 755; *In Epist. I ad Cor.,* homil. xxvm, n. 1, *P. G.,* t. lxi. col. 233; *In Epist. ad Ileb.,* homil. xv», n. 4, *P. G.,* t. lxiii, col. 131. Cependant la communion fréquente, quotidienne même, n'était pas inconnue plus tard. Barsanuphe, vers530, Βίβλο; ψυ/<»φελεσχάτη περιεχουσα αποκρίσει Βαρσανουφίου καί Ἰωάννου, Venise. 1816, p. 70. Mais pendant toute cette période en Orient la pratique de la communion quotidienne fut assez générale chez les solitaires et chez les moines. Rufin, *Hisloria monachorum,* c. n, vit, P. *L.,* t. xxi, col. 406, 419; *Historia lausiaca,* c. ix, lu, *P. G.,* t. xxxiv, col. 1027, 1147 ; Théodore Studite, *Epist.,* I. I. epist. t.vn, *P. G.,* t. xeix, col. 1116: dom Hesse, *Les moines d'Orient,* Paris, 1901. p. 352. Cependant dans les monastères d'Egypte les moines se réunissaient à l'église pour y célébrer les saints mystères et y communier seulement deux fois la semaine, le samedi et le dimanche. Cassien, *De cænobiorum institutis,* I. Ill, c. n. *P. L.,* t. xlix, col. 115; *Collât.,* xm. c. xxt, n. 15, col. 1117. Dans quelques monastères, la communion n'avait lieu que le dimanche. *Collai.,* xxm. col. 1278 sq. On remarquera dans ce dernier texte les paroles de l'abbé Théonas rapportant le fait que plusieurs moi nés communiaient seulement une fois par an. par un respect exagéré pour ce sacrement qu'ils considéraient plutôt comme la récompense d'une très haute sainteté, que comme un mojen d'y tendre plus efficacement : *Alioquin nec anniversaria quidem digne est praesumenda communio, lit quidam faciunt qui in monasteriis consistentes, ita sacramentorum eœleslium dignitatem et sanctificationem ac meritum metiuntur, ut aisliment ea nonnisi sanctos atque immaculatos debere proisumere, et non potius ut sanctos mundosque nos sua participatione perficiant,* coi. 1279. En même temps que nous constatons dans ces moines égyptiens la thèse que soutiendra Arnauld au XVIIe siècle, nous entendons de l'abbé ThéOnas le principe par lequel les théologiens catholiques réfuteront l'erreur janséniste : la communion n'est point la récompense de la vertu, mais un moyen très efficace de la réaliser plus parfaitement.

Conclusion. — De l'ensemble des faits que nous venons de rappeler se dégage celte conclusion lres assurée qu'une telle pratique de la communion fréquente ou quotidienne était au moins implicitement approuvée par l'Église qui ne saurait en matière au>si grave permettre, louer ou recommander un usage contraire aux volontés de Jésus-Christ.

2. *Enseignement doctrinal.* — En dehors de l'enseignement implicitement contenu dans l'approbation de la pratique de la communion fréquente, tout l'enseignement positif sur la fréquentation de l'eucharistie se résume dans quelques textes de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme et de saint Augustin et dans celui de Gennade. Saint Jean Chrysostome insiste particulièrement sur les dispositions que l'on doit apporter à la communion : vie exempte de reproches et remplies de bonnes œuvres, pureté d'âme et piété. Avec ces dispositions on peut en toute sécurité communier chaque jour. *In Epist. I ad Cor.,* homil. xxvm, n. 1, *P. G.,* t. i.xt, col. 233; *In Epist. ad Eph.,* homil. m, n. 4, *P. G.,* t. [.x», col. 28-29; *In Epist. ad Ileb.,* homil. xv», n. 4, P. *G.,* t. lxiii, col. 131. Il faut aller à la communion sans péché, après s'être corrigé et avoir purgé sa conscience. *In illud : Vidi Dominum,* homil. vi, n. 4, *P. G.,* t. l.iv, col. 140. Saint Jérôme avait déclaré que l'usage du mariage empêchait les époux de recevoir la communion. *Cont. Jovinian.,* l. I, n. 8, *P. I.,* t. xxm, col. 220. Des maris le lui reprochèrent. Il s'en expliqua. *Epist.,* xlvih, *ad Pammach.,* écrite en 393, n. 15, *P. L.,* I. xxii, col. 505-506. Si la prière est interdite par saint Paul, I Cor., vu. 5, après l'usage du mariage, *a fortiori* la communion. Il connaît la pratique romaine de la communion quotidienne : *quod non reprehendo nec probo; unusquisque enim in suo sensu abundet.* Mais les époux qui, après l'usage du mariage, n'oseraient pas visiter les tombeaux des martyrs, aller à l'église pour y communier, communieraient à la maison? *Quod in ecclesia non licet, domi non licet. Nihil Deo clausum est, et tenebra: quoque lucent apud Deum. Probet se unusquisque et sic ad corpus Christi accedit; non quod dilata: communionis unus dies aut biduum sanctiorem efficiat Christianum, ut quod hodie non merui, cras vel perendie merear, sed quod dum doleo me non communicasse corpori Christi, abstineam me paulisper ab amplexu uxoris : ut amori conjugis amorem Christi præferam. Durem est, et non ferendum est...* Dans une autre lettre, 398. *Epist.,* i.xxi, n. 6, *P. L.,* t. xxit, coi. 672, il déclare qu'on peut suivre les coutumes de chaque pays Dans son homélie *De Exodo in vigilia pascha:,* dans *Anecdola Maredsolana,* Maredsous, 1897, t. m *b,* p. in. - 410, il exige encore des époux la continence avant la communion. Saint Augustin est plus formel. Cousu.u.

sur la conduite â tenir vis-à-vis de diverses coutumes sur la fréquence delà communion, il expose deux opinions divergentes. Suivant les uns, l'on doit choisir des jours où l'on vive plus purement pour approcher dignement d'un si grand sacrement. D'autres croient qu'un tel remède spirituel doit être pris chaque jour, à moins qu'au jugement de l'évêque on ne doive être momentanément privé de la communion, privation qui doit se prolonger jusqu'à la réconciliation faite par l'évêque : *Celerum si tanta peccata non sunt ut excommunicandus quisque judicetur, non se debet a quotidiana medicina dominici corporis separare.* Voici le jugement porté par saint Augustin. Aucune de ces deux opinions ne manque à l'honneur dû au corps et au sang du Sauveur. Comme Zachée et le centurion ont tous deux honoré le Sauveur *diverso et quasi contrario modo,* ces deux opinions honorent ce sacrement, l'une en n'osant point par respect le recevoir chaque jour, l'autre dans le but de l'honorer n'osant l'omettre un seul jour. Aucune de ces dispositions n'est blâmable. Une seule chose est à blâmer, le mépris pour cette divine nourriture : *Contemptum solum non vult cibus iste, sicut nec manna fastidium.* Finalement, Augustin ne tranche point le débat. Il juge plus sage de permettre à chacun d'agir selon qu'il le croit meilleur : *Rectius inter eos fortasse quispiam dirimit litem qui monet ut præcipue in Christi pace permanent . faciat autem unusquisque quod secundum suam pie credit esse faciendum.* Ce qui est nécessaire, c'est de recevoir toujours l'eucharistie, *absque condemnatione nostri et pungente conscientia. Epist.,* uv, c. 11 sq., *P. L.,* t. xxxm, coi. 200 sq. Ce texte authentique de saint Augustin s'accorde substantiellement avec un passage qu'on lui a longtemps attribué et qui est en réalité de Gennade (f 493) : *Quotidie eucharistia: communionem percipere nec laudo nec vitupero. De ecclesiasticis dogmatibus,* c. XXIII, *P. L.,* t. xi.ii, coi. 1217. Nais Gennade ajoute cette pensée qui n'est point formulée par Augustin : *Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens in affectu peccandi non sit.*

3' *Du* r« *au xm· siècle.* — 1. *Faits positifs.* — Pendant cette période, mais surtout à partir du IXe siècle, l'on constate a.?esque partout une diminution dans la fréquence des communions parmi les fidèles. Dans le IP synode, tenu par saint Patrice (de 450 à 462), can. 22, il est ordonné d'examiner ceux qui communient la nuit de Pâques, car quiconque ne communie pas, ne doit pas être regardé comme croyant. Mansi, I. vt, col. 525. Cette diminution est supposée dans les Gaules au vi· siècle par le canon 18° du concile d'Agde en 506, statuant que l s laïques qui ne communieront pas à Noël, à Pâques et à la Pentecôte ne soient point réputés catholiques ni comptés parmi eux. Labbe-Cossart. t. v. p. 524. Saint Césaire d'Arles (j-543), recommandant aux époux la continence plusieurs jours avant la communion, Semi., ccxcn, n. 2. *P. L.,* t. xxix, col. 2298, suppose au moins un certain intervalle entre les communions. Du reste, on ne communiait alors qu'aux grandes fêtes. Voir t. n, col. 2183.

Au vin» siècle, chez les Anglo-Saxons, saint Bède 7 735) déplore que la pratique de la communion quotidienne soit *per incuriam docentium* presque inconnue, a tel point que ceux qui ont le plus de religion communient seulement à Noël, à l'Epiphanie et à Pâques. En même temps, Bède constate qu'à cette époque c'était encore la coutume pour la plupart des lidèles à Home de communier tous les dimanches et aux fêtes des apùtr· s. *Epist.,* n, *P. L.,* t. xc.iv, col. 665 sq. Le synode de Cloveshoé, tenu en 747, déclare qu'il faut exhorter à la communion fréquente, non seulement les enfants qui ne sont pas encore tombés dans le péché de la luxure, mais aussi les adultes mariés et non mariés qui cessent de pécher. Can. 23, Mansi, t. xn, col. 412. Saint Chrodegang, évêque de Metz (-j-766), déclare que le clerc, qui n'est pas empêché par ses fautes, peut communier tous les dimanches, ainsi qu'aux fêtes principales. *Regula,* n. 14, Mansi, t. xiv. col. 320. Le synode diocésain de Ratisbonne (799), n. 6, se plaint que des fidèles passent l'année entière sans communier, alors qu'ils devraient le faire chaque semaine. Il demande seulement qu'ils le fassent toutes les trois ou quatre semaines, en s'y préparant par la confession et la continence, tandis que, ajoute-t-il, les Grecs, les Romains et les Francs communient tous les dimanches. Mansi, t. xm, col. 1027.

Chez les Francs, le III* concile de Tours en 813, canon 50«, rappelle de nouveau l'obligation de communier au moins trois fois dans l'année. Mansi, t. xiv, col. 91. La même année, celui de Chalon-sur-Saône n'impose que la communion du jeudi-saint, à l'exception encore des grands pécheurs. Can. 47, Mansi, *ibid.,* col. 103-104. Un capitulaire d'Aix-la-Chapelle (828) recommande de communier *sæpius* et de s'y préparer avec soin. *P. L.,* t. xcvn, col. 591. Les capitulaires d'Ansegise (829) ordonnent de communier au moins trois fois par an. *Ibid.,* col. 547-548. En 836, le IIe concile d'Aix-la-Chapelle demande que l'on rétablisse la coutume de communier chaque dimanche : *Sane communicatio corporis Domini omni die dominica debuit celebrari. Ideoque necesse est quantum ratio permittit ut moderna corrigatur consuetudo ne forte qui longe est a sacramentis quibus est redemptus longe sit a salute quam fuerat consecutus,* c. ill, can. 32. Mansi, t. xiv, coi. 694. Quelques années plus lard, Jonas d'Orléans (γ 844) déplore que la plupart des fidèles s'éloignent de ce sacrement à l'exception de trois fêtes où ils s'en approchent plutôt par habitude que par dévotion. *De institutione laicali,* l. IL c.xvm, *P. L.,* t. evi, col. 202. Vers la lin du ix' siècle, Vulfrade, évêque de Bourges (f 876), dans une lettre pastorale à ses curés et à ses diocésains demande seulement que les lidèles, à l'exception des pénitents publics, communient dignement aux trois solennités de Noël, de Pâques et de la Pentecôte. *Epistola pastoralis ad parochos el parochianos suos, P. L.,* t. cxxi, col. 1140 sq. Hérard, évêque de Tours, obligeait, semble-t-il, à la communion mensuelle : *Vt tertia dominica vel quarta communicent, abstinentes se a luxuria propriisque uxoribus et reliquis illicitis nisi forte criminalibus culpis sint impliciti. Capitula,* 53, *ibid.,* col. 768. Le *Pænitentiale Bigotianum 1,* qui représente la discipline de l'Eglise franque, contient cette déclaration : *Qui tribus dominicis non communicaverint, excommunicantur.* Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendlândischen Kirche,* Halle, 1851, p. 448. En 866, saint Nicolas I", *Responsa ad consulta Bulgarorum,* n. 9, Mansi, t. xv, col. -406, déclare que le fidèle qui est sans péché mortel doit communier tous les jours pendant le carême, mais qu'il doit aussi pendant ce temps s'abstenir du mariage.

Au Xe siècle, Alton de Verceil (f 961), *Capitulare,* c. LXXlit, *P. L.,* t. cxxxiv, col. 42, rappelle simplement le concile d'Agde de 506 prescrivant de communier aux trois fêtes de Noël, Pâques et la Pentecôte. Cf. Réginon de Prüm, *De eccles. disciplinis,* l. I, 58; l. II. 56, *P. L.,* t. cxxxn. col. 189. 285. De même Ratier de Vérone (Ÿ 974), *Synodica ad presbyteros,* n. 10, recommande à ses prêtres d'avertir tous les lidèles de recevoir le corps et le sang du Seigneur, *quater in anno, id est, Fatali Domini et Cæna Domini, Pascha et Pentecoste. P. I..,* t. cxxxvi, col. 562. Le concile d'Ansa (994) ordonne à tous, sauf aux excommuniés, de communier tous les dimanches de carême, le jeudi-saint, le vendredi-saint, le samedi-saint et toute la semaine de Pâques. Lejeune et la continence, imposés pendant tout le carême, servaient de préparation. Beaucoup de moines et de veuves suintes communient tous les jours. 11 y a un double

danger à éviter, le premier de communier sans la pureté voulue et avec négligence, le second de s'abstenir trop de la communion. Can. 41, 44, Mansi, t. xix, col. 192. Dans un prône, qui est vraisemblablement de la fin du xi« siècle et qui a été extrait par dom Morin. *Bevve bénédictine,* 1905, p. 520, du ms. latin 12612 de la Bibliothèque royale de Munich, du commencement du xn· siècle, on lit celte recommandation : *Corpus Domini et sanguinem indigne accipere non præsumite, sed tamen in singulis dominicis diebus quadragesimæ et in cena Domini et in pentecosten et in natale Domini, et siepe, si ita eveniet, communicate, el ante et post a fornicatione et a fi.mitu vos continet" semper, vclsallem per quatuor vel lres dies.* Dans la suite. p.521, on lit encore : *Somniis aut uxoribus polluti, non cito ecclesiam nisi post dignam pænilentiam intrate, nec in illa die corpus Domini accipite.*

Au xn· siècle, le synode de Gran (1124) ordonne â tout le peuple de communier à Pâques, à la Pentecôte et à Noël, après avoir fait pénitence, et aux clercs *in omnibus majoribus festis.* Mansi, t. xxi, col. 100. Saint Olton de Bamberg (-|· 1139), tout en louant la communion fréquente dans une instruction à son Église naissante de Poméranie, demande seulement que ses nouveaux fidèles se confessent et communient trois ou quatre fois par an s'ils ne peuvent le faire plus souvent et qu'ils assistent fréquemment â la messe où ils s'associeront â la communion du prêtre célébrant. *Sermo ad Pomeranos, P. L.,* t. ci.xxm, col. 1358. Robert Pulleyn (γ 1146) établit une différence entre les prêtres qui doivent être fréquemment réconfortés par la divine eucharistie et les laïques auxquels ce secours est nécessaire au moins trois fois dans l'année. *Sent.,* 1. VIII, c. vu, *P. L.,* t. ci.xxxvi, col. 968 sq. Le pénitentiel de Milan impose la communion au jeudi-saint, à Pâques, à la Pentecôte et à Noël, sous peine d'etre mis en pénitence au pain et â l'eau pendant vingt jours. Mor Schmitz, *op. cit.,* t. i, p. 814. Cf. t. n, p. 321, 360, 428.

Pendant cette même période, la fréquentation de la communion se maintient chez les moines. La *Concordia regularum* de saint Benoît d'Aniane (-j- 821) cite la *Begula magistri,* c. xvi, *P. L.,* t. lxxxviii, col. 984, d'après laquelle le célérier et ceux qui sont de semaine doivent communier chaque jour en présence de l'abbé dans l'oratoire : *quotidie cellararius aim seplimanariis coram abbate in oratorio cum congregatione communicet, Concordia regularum, c.* xi, p. x, *P. L.,* t. cui, coi. 1050, ce qui suppose la pratique de la communion quotidienne dans ces monastères. Le moine bénédictin Walafrid Strabon (γ 849) montre qu'il convient que les moines reçoivent chaque jour le corps et le sang du Seigneur. *De rebus ecclesiasticis, c. xx, P. L.,* t. xciv, col. 942. Vers la même époque, Théodulphe d'Orléans (t 821) constatait que tous les religieux vivant saintement communiaient presque chaque jour, et *religiosis quibuscumque sancte viventibus qui pene omni die id faciunt. Capitula,* xliv, *P. L.,* t. cv, coi. 205.

2. *Enseignement doctrinal.* — Il revêt pendant cette période quatre formes un peu divergentes. — a) *Recommandation formelle de la communion fréquente ou quotidienne.* — Chez saint Grégoire le Grand, cette recommandation n'est qu'implicite. En recommandant la célébration quotidienne du sacrifice eucharistique où la chair et le sang de Jésus-Christ sont donnés aux fidèles, *Dial.,* I. IV, c. LVIII, *P. L.,* t. ixxvn, col. 425, Grégoire recommande implicitement la fréquentation de la communion par laquelle on participe plus immédiatement au sacrifice. De même, en affirmant que l'Église est nourrie, abreuvée, purifiée et sanctifiée par la réception du corps et du sang de Jésus-Christ, *In septem psalmos pænitentiales expositio,* Ps. vι, n. 11, *P. L.,* t. lxxix, col. 640, Grégoire laisse entendre que c'est une nourriture habituelle qui doit être fréquemment reçue. D'autres Pères et écrivains ecclésiastiques en grand nombre recommandentexpressémcnt la communion quotidienne, et ils insistent en même temps sur la nécessité de s'y bien disposer.

Saint Isidore de Séville (-j- 636) suit en partie l'enseignement de saint Augustin dans sa lettre Liv, c. n. Mais au lieu de permettre, comme le docteur africain, le libre choix enlre les deux opinions divergentes, il préfère nettement l'opinion affirmative avec cette restriction : *Dicunt aliqui, nisi aliquo intercedente peccato, eucharistiam quotidie accipiendam ; hunc enim panem dari quotidie nobis, jubente Domino, postulamus dicentes : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Quod quidem bene dicunt si hoc cum religione et humilitate suscipiunt, nec confidendo de justitia, superbite præsumptione id faciant. De ecclesiasticis officiis,* 1. I. c. xvni, n. 7, *P. L.,* t. lxxxiii, coi. 756. A cette restriction relative aux dispositions nécessaires, l'évêque de Séville ajoute pour les personnes engagées dans l'état du mariage cette limitation qu'il emprunte à l'opinion négative mentionnée par Augustin : *Conjugatis autem abstinendum est coitu, plurimisque diebus orationi debent vacare, et sic deinde ad Christi corpus accedere.* Après avoir appuyé celle décision sur la réponse du prêtre Abimélech â David et à ses compagnons, I Reg., XXI, 4, et sur la transcendante supériorité du pain eucharistique, Isidore conclut ici avec l'opinion négative que mentionnait Augustin : *Quapropter eligendi sunt aliquot dies, quibus prius homo continentius vivat, quo ad tantum sacramentum dignus accedere possu,* col. 757. Du reste, Isidore admet comme l'évêque d'Hippone, que dans l'hypothèse de péchés qui doivent priver de la communion, l'on doit d'abord accomplir la pénitence convenable. En l'absence de telles fautes, Isidore suit l'opinion affirmative mentionnée par Augustin : *Ceterum si non sunl tanta peccata ut excommunicandus quisque judicetur, non se debet a medicina dominici corporis separare, ne dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur,* coi. 756. Toute cette doctrine d'Isidore fut souvent reproduite par les auteurs subséquents. Dans un autre ouvrage, Isidore réprouve ceux qui voudraient se prévaloir de la communion pour couvrir leurs crimes : *Qui scelerate vivunt in Ecclesia et communicare non desinunt, putantes se tali communione mundari, discant nihil ad emendationem proficere sibi.* En preuve de son assertion il cite Jer., xi, 15; I Cor., xi, 29. *Sent.,* 1. 1, c. xxii, n. 7, col. 589 sq.

Saint Ildefonse de Tolède (γ677), interprétant de l'eucharistie la demande *panem nostrum quotidianum da nobis hodie,* dit expressément : *Quid enim tam vult Deus quam ut quotidie Christus habitet in nobis qui est panis vitæ et panis e* cæ/o? *Liber de cognitione baptismi, c.* cxxxvi, *P. L.,* t. xc.vi, col. 168.

Le pénitentiel de Théodore, archevêque de Cantorbéry, à la fin du vu· siècle, dit que chez les Grecs, les clercs et les laïques communient tous les dimanches, et que celui qui est trois dimanches sans communier, est excommunié selon les canons. Chez les Romains, communient ceux qui veulent; mais ceux qui ne le veulent, ne sont pas excommuniés. Les Grecs et les Romains gardent la continence trois jours avant la communion. Mur Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche,* Mayence, 1883, 1.1, p. 534. Celui de Cummean, qui est peut-être du vu· siècle et appartient à l'Église d'Irlande, donne les mêmes renseignements, impose aussi la continence de trois jours avant la communion. *Ibid.* p. 644. Cette discipline des Grecs est fondée, semble-t-il, sur le canon 11 du concile de Sardique. Le pénitentiel d'Egbert, évêque de York, exige de même la continence, Mor Schmitz, *op. cit.,* p. 580. Ct. t. n.p. 529. 553

Au vm· siècle, saint Bède (7 735), dans une lettre ; Egbert, évêque d'York, lui recommande de faire ensci-

gner aux fidèles qui vivent dans le monde *quam salutaris sil omni Christianorum generi quotidiana dominici corporis ac sanguinis perceptio juxta quod ecclesiam Christi per Italiam, Galliam, Africam, Græciam ac totum Orientem solerter agere nosti. Epist.*, n. *P. L.*, t. xciv, coi. 665 sq. Cette fréquence de la communion, Bède ne la restreint point dans l'état du mariage, pourvu que l'on y observe quelque pratique de la continence : *ipsi citant conjugali,si quis sibi mensuram conlinentiæ ostendat et virtutem castitatis insinuet, idem el licenter possint et libenter facere velint.*

Le concile de Chalon (813) déclare que celui qui veut communier doit garder la continence quelques jours auparavant. Can. 46, Mansi, t. xiv, col. 103. Ilalitgaire, évêque de Cambrai (j- 831), dans son pénitentiel, impose encore aux époux la continence pendant les trois nuits et les trois jours qui précèdent la communion. Mür Schmitz, *op. cit.*, 1.i, p. 727. Les capitulaires d'Ansegise, qui sont de 829, l. II, n. 38, recommandent de s'abstenir des œuvres de la chair quelques jours avant la communion. *P. L.*, t. xcvn, col. 547-548.

Jonas d'Orléans (f844) propose comme règle dans la fréquence de la communion l'enseignement de saint Isidore de Séville que nous avons rapporté précédemment. De *ecclesiasticis officiis,* l. I, c. xvm. Il ajoute une citation qu'il attribue au même Isidore et qui est en réalité le célèbre texte de Gennade souvent cité sous le nom de saint Augustin. De *ecclesiasticis dogmatibus,* c. Lin. Il conclut que les fidèles doivent éviter un double danger, celui de se priver de la vie en restant éloigné de ce sacrement et celui de manger leur propre condamnation en s'en approchant indignement.

Walafrid Strabon (j· 849), après avoir rapporté les diverses opinions émises aux siècles précédents et à son époque sur la fréquentation de la communion, établit cette conclusion. Puisque, suivant le pape Sylvestre, chaque jour doit être pour les clercs un jour férié ou consacré à l'exercice de leurs saintes fonctions, il convient qu'ils reçoivent chaque jour le corps et le sang du Seigneur : *Quia vero venerabilis papa Sylvester tricesimus quartus a beato Petro ferias clerum habere docuit, ut sicut apud paganos feriæ lanium dies aliquibus festis insigniti dicebantur (sic enim per Moysen dicitur : hæ sunt feriæ Domini,* Lev., xxm); *ita Christianis et maxime clericis omnes dies in ferias deputentur, videtur ratione plenissimum ut per singulos dies sacris occupemur officiis. Et quantum mentis vel corporis graviores macules non obsistunt, pattern et sanguinem dominicum sine quibus virere non possumus, jugiter ambiamus et desiderio illius luitionis potius quam præsumplione nostrie puritatis, sumamus, imitantes primitives Ecclesiæ studium salutare. De rebus ecclesiasticis,* c. xx, *P. L.*, t. xciv, coi. 942. A mesure que se déroule cette conclusion de Strabon, il devient évident que, tout en parlant spécialement des clercs, il veut aussi comprendre les simples lidèles, dés lors qu'ils réalisent les conditions indiquées. C'est ce qu'indiquent surtout l'exemple des premiers chrétiens et l'expression formelle : *ita chrislianis et maxime clericis.* Observons cependant les dispositions désirées par Strabon : l'absence de faute plus grave, un désir ardent et constant accompagné d'humilité. Le moine bénédictin ne se contente point de recommander ainsi la communion quotidienne. En face de la divergence qui existait encore de son temps relativement à la pratique de célébrer la messe plusieurs fois le même jour, il laisse liberté entière de suivre l'usage que l'on préfère, col. 943. latitude qu'il étend aussi à la pluralité des communions dans la même journée, col. 950.

Raban Naur, archevêque de Mayence (f 858). reproduit textuellement le texte de saint Isidore de Séville, sauf la restriction relative aux personnes mariées. *De clericorum institutione,* l. 1, c. xxxi, *P. L.*, t. cvn, col. 321, tandis que Raoul, évêque de Bourges (j-866), reproduit intégralement le texte et la restriction. *Capitula,* c. xxvm, *P. L.*, t. cxix, col. 717 sq.

Le penitential *Casinense,* que M. Paul Fournier date de la lin du IX' siècle ou du x« siècle et qui représente la discipline de l'Italie, déclare que tous les chrétiens doivent communier chaque dimanche, comme font les Grecs, et que ceux qui passenl trois dimanches sans communier soient excommuniés. M»' Schmitz, op. *cit.*, 1.1, p. 413-417. Il impose trois jours de continence avant la communion. *Ibid.*, p. 431. Le *Vallicellanum II,* qui est aussi d'origine italienne et date du x» siècle ou du commencement du XI·, exige sept jours de continence avant la communion et sept jours après. *Ibid.*, p. 387. Le *Laurenliaiium* demande trois, cinq ou sept jours d'abstention. *Ibid.*, p. 791. Cf. t. n. p. 344,428,575,667.

Au xi» siècle, la communion quotidienne est instamment recommandée par saint Pierre Damien et par saint Grégoire VII. même dans la vie séculière. Saint Pierre Damien (j- 1072), recommandant à son neveu la pratique de la chasteté au milieu du monde, le presse de se fortifier par la réception quotidienne du corpset du sang du Seigneur : *Salage te frater jam quotidie dominici corporis et sanguinis perceptione munire. Opusculum,* XLVii, *De castitate et mediis eam tuendi,* c. n, *P. L.*, t. cxi.v, coi. 712. Le même saint docteur exhorte la comtesse Blanche, après qu'elle eut embrassé la vie religieuse, à recevoir bien fréquemment le corps et le sang du Seigneur, pour s'attacher entièrement à son amour : *Hujus corpus el sanguinem etiam ore carnis crebrius suscipe. Institutio monialis ad Plancam ex comitissa sanctimonialem,* c. in, coi. 735. L'an 1074, saint Grégoire, écrivant à la comtesse Mathilde, lui recommande comme arme principale contre le prince des ténèbres la réception fréquente du corps du Seigneur, *ut corpus dominicum frequenter acciperes.* Des trois autorités qu'il cite à l'appui de son assertion, l'une loue formellement la communion quotidienne, le pseudo-Ambroise, *De sacramentis,* L V, c. iv, n. 25; la seconde recommande la célébration quotidienne du sacrifice eucharistique dont un des principaux avantages est la participation des fidèles au corps et au sang du Seigneur. S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. l.xxvn, col. 425; la troisième, empruntée à saint Jean Chrysostome, fait ressortir par deux comparaisons le besoin constant de cette céleste nourriture pour notre âme environnée de tant de difficultés. En s'appuyant sur ces trois autorités, directement ou indirectement favorables â la communion quotidienne, saint Grégoire veut donc recommander la communion quotidienne, tout en employant seulement l'expression de communion fréquente. *Registrant,* l. I, epist. xi.vn, *P. L.*, t. CXLViu, col. 327 sq.

Vers la même époque, Durand, abbé de Troarn, au diocèse de Baveux (-j-1088), loue la pratique de la communion quotidienne, en s'appuyant sur un texte qu'il croit d'Augustin et qui n'est autre que celui du pseudo-Ambroise, *De sacramentis,* l. V, c. iv, n. 25, *P. L* . t. xvi, col. 452. Il blâme énergiquement ceux qui *post novem annos semel communicant.* Il excepte de la pratique de la communion ceux qui se sont rendus coupables de fautes plus graves non expiées par la pénitence publique. Pour ceux qui ne sont pas ainsi séparés de la communion, il conseille la communion fréquente qui doit être le remède quotidien aux défaillances quotidiennes, pourvu qu'on y apporte les dispositions nécessaires. Ces dispositions doivent être une humble confiance dans la miséricorde de Dieu et le soin de s'abstenir des fautes moindres, *et a minimis, opitulante Deo, peccatis abstinere de cetero festinet. Liber de corpore et sanguine Christi,* part. V, c. xv. *P. L.*, t. cxlix, coi. 1399. Dans la pensée de Durand, ces *minima peccata* nepeuventêtre que des fautes vénielles. Cet auteur

est peut-être le premier qui ait expressément formulé comme disposition à la communion quotidienne le soin de s'abstenir de ces fautes, dont il n'examine cependant point le caractère plus ou moins délibéré.

Au xn· siècle, se rencontrent encore plusieurs témoignages en faveur de la communion fréquente. Saint Olton de Bamberg (f 1139), s'adressant à son Église naissante de Poméranie, loue le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, comme devant être fréquemment reçu par les fidèles. *Hoc sacramentum victuris et morituris est necessarium, sive vivim us sive morimur, hoc viatico semper est utendum. Est enim cibus animae verus, vitam in se habens aeternam. Unde frequenter missae celebrandae sunt, et vos ad easdem devote convenire debetis, ut saepius huic viatico communicetis.* Mais s'adaptant à la faiblesse de ses nouveaux convertis, Otton demande au moins qu'ils se confessent et communient Iroisou quatre fois par an, s'ils ne peuvent le faire plus souvent, et qu'ils assistent fréquemment à la messe où ils s'associeront à la communion du prêtre célébrant. *Sermo ad Pomeranos, P. L.,* I. clxxiii, col. 1358,

Pierre Lombard (-j- 1160), *Sent.,* l. IV, dist. XII, n. 8, *P. L.,* t. xen, col. 867, dit expressément que ce sacrement a été institué in *augmentum virtutis scilicet caritatis et in. medicinam quotidianae infirmitatis.* A l'appui de cette seconde assertion il apporte trois témoignages : le pseudo-Arnbroise, *De sacramentis,* l. IV, c. vi, le texte de Gennade qu'il attribue faussement à Augustin, *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. χχιιι, et l'autoiitl de saint Augustin dans sa lettre Liv, c. II. Les en ears de critique littéraire n'inlirment point l'enseignement positil.

b) Deuxième forme de l'enseignement doctrinal à celle époque : Eucharistiae communionem qui quotidie accipit, nec reprehenditur nec laudatur. — C'est sous ce titre que Gratien insère dans sa célèbre collection sous le nom d'Augustin le texte de Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. xxill, et le passage d'Augustin, *Epist.,* Liv, c. il. *Decretum,* part. Ill, dist. III, c. xm, *P. L.,* t. ι.χχχνπ, col. 1737 sq. C'est aussi la réponse de Hugues de Saint-Victor (f 1141), basée sur le même texte de Gennade, attribué â Augustin : *Augustinus inquit quotidie eucharistiam accipere nec laudo nec vitupero : si quis tamen est in affectu peccandi, magis gravatur ex participatione quam purificatur : et si quis peccato mortali mordeatur, lacrgmis salisficiat, et* si *de cetero non peccandi voluntatem habeat, securus accedat. Quaestiones in Epistolas Pauli,* q. ci, *P. L.,* t. ci.xxv, coi. 532.

Innocent III exprime la même opinion en se basant sur les deux mêmes textes d'Augustin et de Gennade. Avant Gratien, le seul auteur qui suivit formellement cette opinion fut Amalaire de Metz (7 837). *De ecclesiasticis officiis, i.* Ill, c. XXXIV, *P. L.,* t. cv, col. 1153 sq.

c) *Troisième forme de l'enseignement doctrinal à celle époque :* insistance particulière sur les dispositions nécessaires ou souhaitables, d'où restriction dans la fréquentation ce la communion surtout pour les laïques. C'est particulièrement l'opinion de saint Anastase le Sinaïte et de saint Théodore Studite. Saint Anastase le Sinaïte (7 700), examinant s'il est mieux de communier sans interruption ou après quelque intervalle, insiste surtout sur la nécessité de purifier entièrement son âme avant de communier. Il rapporte deux passages de saint Jean Chrysostomc, *Jri Epist. ad Eph.,* homil. ni, n. 4, *P. G.,* t. l..XII, <o'. 28 sq.; *In Epist. ad Heb.,* homil. xvn, n. 4, *P. ('.,* t. i.Xlll. col. 131. ou le saint docteur blâme ceux qui ne se préparent point assez et affirme que ceux dont la conscience est pure peuvent communier chaque joui·. *Quaestiones,* q. vu. G., t. i.xxxix, col. 385 sq. Une question analogue, placée après la question c, *ibid.,* col. 753, provoque des solutions diverses selon les individus : La communion quotidienne convient à quelques-uns; elle ne convient pas à d'autres; enfin, il en est à qui la communion ne convient absolument pas. Cf. *Oral, de* 8'. *synaxi, ibid.,* col. 829-832 Saint Théodore Studite (+828) ne conseille point la communion quotidienne à tous les fidèles. A une personne du inonde qui depuis beaucoup d'années recevait rarement la communion et qui l'interrogeait sur ce point, il répond que la question principale n'est ni la rareté ni la fréquencede la communion, mais la pureté de conscience avec laquelle on s'en approche, qu'il est bien de s'abstenir par respect quand on n'a point la pureté de cœur nécessaire, que l'abstinence soit courte ou plus longue, tant que l'on n'a point les dispositions désirables, *Epist.,* l. II, epist. ccxx, n. 2. *P. G.,* t. xeix, col. 1668.

En Occident, celte tendance se rencontre au ιχ· siècle, en Théodulphe d'Orléans (7 921). Dans ses *Capitula,* adressés à ses prêtres, il détermine ainsi la manière dont ils doivent diriger les fidèles dans la pratique de la communion. Qu'on les mette en garde contre une fréquentation négligente et contre trop d'éloignement. Que l'on ait soin de choisir, pour s'approcher de ce sacrement, un temps où l on s'abstienne du devoir conjugal, où l'on se purifie de ses vices, où l'on orne son âme des vertus chrétiennes et l'on insiste sur la pratique de l'aumône el de la prière, et qu'ainsi préparé l'on s'approche d'un si grand sacrement. *Capitula,* xi.iv, *P. L.,* t. cv, col. 205. Théodulphe ne fait ici que suivre, en le commentant, l'enseignement de saint Isidore de Séville sur la manière dont les personnes mariées doivent fréquenter la communion. H ajoute deux restrictions : l'une concernant les excommuniés *qui non quando cis libet sed certis temporibus communicant,* l'autre pour tous les religieux qui vivent saintement et qui communient presque chaque jour, *et religiosis quibuscumque sancte viventibus qui pene omni die id faciunt.* On retrouve ce même enseignement dans les textes déjà cités de saint Otton de Bamberg, *P. L.,* t. clxxiii, col. 1358, et de Robert Pulleyn, *Seul.,* l. VIII, c. vu, *P.* t. ci.xxxvi, col. 968 sq. Burchard de Worms, *Decret.,* l. V, c. xxn, *P. L.,* t. cxt., col. 757, et Réginon de Priim, *De ecclesiasticis disciplinis,* I. I, n.331, *P. L.,* I. cxxxit, col. 256, rapportent tous deux ce même décret, que Burchard attribue au concile d'Elvire : *Omnis homo ante sacram communionem a propria uxore abstinere debet lres aut quinque aut septem dies.*

Conclusion. — Pendant toute cette periode, malgré une certaine décadence dans la pratique de la communion fréquente, notamment parmi les laïques, décadence due surtout au relâchement et à la négligence du clergé pastoral et même des ordres religieux, l'enseignement doctrinal des Pères el des auteurs ecclésiastiques est presque universellement favorable à la communion fréquente ou quotidienne.

3° *Depuis le milieu du xtit" siècle jusqu'au concile de Trente.* — En même temps que continue, surtout parmi les fidèles, le refroidissement presque général dans la fréquentation de l'eucharistie, l'enseignement théologique est à peu près unanime à louer la communion fréquente ou quotidienne. Cet enseignement se manifeste sous une double forme dans Alexandre de Halés el Albert le Grand el dans saint Thomas. Alexandre de Halés(·}·12i5) garde la position précédemment adoptée par Gratien, Hugues de Saint-Victor et Innocent HI. H estime que la fréquence de la communion dépend de la foi et de la dévotion du communiant. Elle sera profitable à celui qui communie chaque jour avec une dévotion et un désir constants et avec confiance d'obtenir l'effet du sacrement. Inversement, si quelqu'un s'abstient fréquemment de la communion par respect pour ce sacrement et par crainte de son indignité, *existimo quod illa reverentia et timore proficeret. Summa theologiæ, pari.* IV, q. xi, m. n, a. 4, Cologne, 1622, p. 460.

Albert le Grand (-5-1280) examinant la question : An *quotidie sit communicandum?* répond, d'après le texte de saint Augustin cité dans le décret de Gratien. que s'abstenir et s'approcher de l'eucharistie sont tous deux louables, à raison de diverses vertus, l'humilité, l'aveu de sa propre misère et la charité désireuse de s'unir à Dieu. Il ajoute que la prudence qui doit diriger toutes les vertus doit ici se garder de l'un et l'autre excès *et medium semper laudabilius est extremis, lu IV Sent.,* dist. XIII, a. 27, Paris, 1891, t. xxix, p.378 sq. Dans l'application de ces principes, Albert le Grand donne cependant au mot communion fréquente un sens bien restreint qui suppose à celte époque la rareté des communions : *quod mihi videtur quod préparantes se ad communionem per abstinentiam a coitu vel coeuntes non debent prohiberi a frequenti communione,præcipue de mense in mensem secundum solemnitates majores, quia injuste arcentur qui digni sunt et impie cum eis agitur quando subtrahitur cibus salutaris qui datus auget eis gratiam quam acceperunt,* a. 28, ad ultimum, p. 383.

Saint Thomas (71271) loue la communion quotidienne, mais seulement pour ceux chez lesquels elle augmente la ferveur de la charité sans diminuer le respect. Dans son *Commentaire sur les Sentences,* 1. IV. dist. XII, q. m, a. 1, il prouve que la communion doit être souvent reçue comme la nourriture corporelle, pour réparer les déperditions que causent constamment à notre dévolion et à notre ferveur les attraits sensibles et les occupations extérieures. L'on doit même communier chaque jour si l'on sait par expérience que cette réception quotidienne augmente la ferveur de la charité et ne diminue point le respect. Dans l'hypothèse contraire, l'on doit parfois s'abstenir pour s'exciter â approcher ensuite avec plus de respectet de dévolion. Chacun doit donc être laissé â son propre jugement suivant l'enseignement d'Augustin. *Epist.,* Ltv, c. 1. Dans la *Somme thêologique,* saint Thomas donne le même enseignement. Il est utile de communier chaque jour, autant que l'on se trouve suflisainment préparé. 111", q. t.xxx, a. 10. Entre l'amour et la confiance qui portent à s'approcher le plus possible el la crainte respectueuse qui incline parfois à s'abstenir, le docteur angélique préfère la première disposition, ad 3"™. On ne peut prétendre qu'une telle doctrine conduit logiquement à communier *pluries in die:* puisque l'eucharistie est notre pain quotidien, elle ne doit être reçue qu'une fois par jour; d'ailleurs, cette réception unique représente mieux l'unique source de tous nos mérites, la passion unique du Sauveur, ad 4um. Dans la réponse ad 5um, saint Thomas résume, suivant les documents alors admis comme authentiques, la législation de l'Eglise sur la communion depuis le 1" siècle jusqu'à son époque.

L'enseignement de saint Thomas fut presque unanimement suivi par les théologiens contemporains et subséquents.

Saint Bonaventure recommande la communion quotidienne à tous ceux dont l'âme est pure et la charité ardente. Ceux qui sont froids et négligents ne doivent communier que rarement. Pour ceux dont les dispositions sont intermédiaires, ils doivent alternativement s'abstenir parfois pour augmenter leur respect et s'appr >cher dignement pour enflammer leur amour, *et tune secundum illam partem secundum quam viderit se melius proficere, ad illam magis declinet, quod homo so i<m experientia discil.* Et le docteur séraphique ajoute la préparation requise se rencontre d'une manière c minue en très peu de personnes. *In I*1'Sent., dist. Xil, p unct. 11, a. 2, q. Il, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 296. Un peu ; lus loin, il montre que différer la communion pour s'en approcher ensuite avec plus de désir et plus de respect, *potius est promotio quam retractatio a bono.* Dist. XVII.punct.il. dub. iv, p. 4*9. Daus sa *Uegula noeitiorum,* bien que ses conseils de préparation à la communion s'appliquent seulement à la communion hebdomadaire. il ne veut point la conseiller d une manière exclusive. Car sa conclusion n'est autre que celle de Gennade qu'il attribue à Augustin, *De ecclesiasticis dogmatibus, c.* xxiii. Cependant l'on peut être autorisé à conclure que la communion hebdomadaire était de fait à son époque la pratique habituelle des novices de son ordre. *Opusc* , xx, *Hegula novitiorum, c.* iv, Quaracchi, 1898. t. vin, p. 480 sq.

Au xiv» siècle, Durand de Saint-Ponreain (i' 1334) reproduit intégralement l'enseignement de saint Thomas qu'il ramène à ces trois assertions : la communion est en soi louable et utile, en ce qu'elle répare dans l'ordre spirituel nos déperditions constantes, comme la nourriture corporelle répare quotidiennement les perles de notre corps; l'abstention temporaire de la communion peut être louable quand elle est jugée nécessaire pour exciter le désir du sacrement et enflammer la charité; entre s'approcher dignement et s'abstenir par un sentiment louable, le premier.est toujours préférable au second. *In IV Seni.,* dist. XIII, q. v, Venise, 1586, p. 324. Thomas de Strasbourg (*j* 1357) observe que pour qui est sans péché mortel et n'est retenu par aucun empêchement, il n'y a aucun péché à communier chaque jour *ordinate el secundum ecclesiasticam consuetudinem,* bien que peut-être il n'y ait point de profil spirituel. Liberté doit donc être laissée â chacun, suivant l'autorité de saint Augustin, *Epist.,* i.iv, c. II. A ceux chez lesquels le feu du Saint-Esprit procédant de la fréquentation de ce sacrement ne s'attiédit point mais s'enflamme davantage, il est utile de communier chaque jour. Quand le contraire se produit, il est plus utile de s'abstenir jusqu'à ce que la faim soit plus vive, ce qui profitera davantage à la santé spirituelle. ***InlV Sent.,*** dist. XII, a. 4, ad 3"m.

Tauler (ÿ 1361) recommande fortement dans ses *Institutiones* la pratique de la communion fréquente, aux âmes qui ont la conscience pure et nette de tout péché, qui portent leur volonté, leur affection et leurs désirs vers Dieu el renoncent à tout ce qui lui déplaît. On ne doit point s'abst. nir à cause du manque de dévotion ou de désir, dès lors que la conscience n'est tourmentée du remords d'aucun péché. L'on est alors dans un plus grand besoin de ce secours céleste. Les défaillances provenant surtout de la faiblesse ne doivent point éloigner de l'eucharistie. L'âme faible y sera embrasée du désir des cho<·'- du ciel et excitée à la pratique des choses saintes p. r Dieu qui habite en elle. *Institutions.* c. xxxvm, trad, franç., Paris, 1855, p. 341 sq. Tauler enseigne la même doctrine dans plusieurs sermons sur la fête du saint-sacrement.

Saint Antonin de Elorence (-f 1459) applique à la communion simplement fréquente tout ce que dit saint Thomas de la communion quotidienne. Mais le sens qu'il attache à cette expression reste assez indéterminé, puisqu'il parait approuver le nom de communion fréquente pour la communion mensuelle : *Albertus in libre de missa dicit quod préparantes se ad communionem per abstinentiam a coitu et viduie seu in castitate manentes non debent prohiberi a frequenti communione, præcipue de mense in mensem, quia injuste arcentur qui digni sunt. Summa theologica,* part. Ill, tit. χιν, c. xn, pnnct. v, Vérone, 1740, col. 702 sq.

Denys de Ryckel ou le chartreux (·[· 1471). après avoir reproduit les textes déjà cités de saint Thomas. d'Albert le Grand et de saint Bonaventure, conclut qu'il est en soi beaucoup mieux de s'approcher de ce sacrement par charité et par zèle pour le bien commun que de s'en éloigner par humilité ou par crainte, *præsertim cum sacramentum istud sit sacramentum totius caritatis, liberalitalis ac gratise, medicinaque animæ.* Il ajoute cette raison spécialement applicable au piètre, mais

cependant vraie pour tout communiant, *quia devote accedens multipliciter succurrit non sibi dum laxat sed et toti Ecclesiæ et vivis ac mortuis, specialiter quoque adslantibus et eis pro quibus sacrificat ac deposcit.* Il termine par un blâme adressé aux nombreux prêtres qui, de son temps et même dans les ordres religieux, s'abstenaient facilement de la célébration de la messe, sous prétexte de révérence pour ce divin sacrifice, mais en réalité par tiédeur et par négligence. Observons que, comme saint Antonin, Denys reproduit, sansaucun correctif, l'appellation de communion fréquente appliquée â la communion mensuelle par Albert le Grand. *In IV Sent.,* dist. XII, q. v, Venise, 1584, t. iv, p. 164 sq.

Gabriel Biel (·|·1495), *In IV Sent.,* dist. XII, q. n, conci, iv sq., reproduit fidèlement l'enseignement de saint Thomas et de Durand de Saint-Pourçain.

Au xvi» siècle, pendant que l'enseignement doctrinal de Cajétan (71534), *In I//*“"›, q. i.xxx, a. 10, et de Dominique Soto (j· 1560), *In IV Sent.,* dist. XII, q. i, a. 10, reste celui de saint Thomas, les régies pratiques telles qu'elles sont tracées par Soto et Azpicuelta sont à peu près celles que traçait au siècle précédent saint Antonin de Florence.

Suivant Dominique Soto, les prêtres et les religieux, *dummodo integræ sinl et probalæ vilæ,* peuvent sans aucune témérité célébrer la messe chaque jour, *non modo nulla est temeritatis effigies, verum est religionis exemplum quotidie celebrare.* Les religieux qui ne sont point prêtres ne communient de fait que deux fois par mois, pour cette raison que l'on ne peut convenablement exiger que tous communient plus souvent et qu'il y aurait inconvénient pour la réputation des autres, si quelques-uns seulement s'approchaient du sacrement plus fréquemment. Quant aux séculiers, s'il se trouvait parmi eux quelque personne, *et probitate et modestia insignis, nulla est irreverentia, imo deceret forte semel in. hebdomada communicare, crebrius autem nullatenus approbare possem.* Mais d'une manière générale, aux séculiers qui dans l'état du mariage vaquent à leurs affaires, Soto ne permet la communion que tous les quinze jours, même en l'absence de fautes mortelles. Il en donne ces deux raisons qu'il trouve lui-même peu convaincantes: les embarras provenant de l'état du mariage, du soin de la famille et qui s'opposent à la ferveur de la charité, et surtout l'inconvénient de permettre à ces personnes une communion plus fréquente que celle des religieux non prêtres. Pour ceux qui sont habituellement hésitants entre le péché et la vertu et tombent assez, souvent, bien qu'ils se relèvent presque aussitôt, *non est sanum consilium quotidie ad sacramentum accedere, etiamsi sint sacerdotes. In IV Sent.,* dist. XII, q. i, a. 10, Douai, 1613, p. 300 sq.

Suivant Azpicuelta ou Navarrus (-j- 1586), si l'on constate pratiquement que la célébration ou la communion quotidienne augmente la ferveur de la dévotion envers Dieu sans diminuer le respect envers ce sacrement, on doit s'en approcher chaque jour; sinon, l'on doit quelquefois s'abstenir pour exciter sa dévotion et son respect. Azpicuelta observe que les laïques les plus religieux devraient communier tous les mois, bien que la communion pascale suffise pour l'accomplissement du précepte. *Enchiridion sive manuale confessoriorum et pernitentium,* c. xxi, n. 59, Rome, 1590, t. I, p. 306 sq.

Les régies pratiques tracées par Soto et Azpicuelta, comme celles de saint Antonin au siècle précédent, mettent à nu un des grands maux de toute cette période, l'excessive rareté des communions parmi les laïques et leur fréquence trop restreinte même dans les ordres religieux. La cause de ce mal n'était point le fléchissement de la doctrine, mais la profonde négligence du clergé, dont les ordres religieux eux-mémes ne surent point se défendre entièrement.

L'abandon général de la communion se manifeste particulièrement dans les vies des saints. Très peu étaient admis à la communion quotidienne, et ce n'était qu'avec les plus grandes difficultés. Beaucoup ne communiaient que chaque semaine ou même plus rarement. Dalgairns, *La sainte communion,* trad. Godard, 3'édit.. Paris, 1884, t. t, p. 274 sq.; Lejeune, *La pratique de la sainte communion,* Paris, 1900, p. 10 sq.

Cependant vers la fin de cette période commence une renaissance de vie eucharistique, particuliérement en Italie avec saint Antoine-Marie Zaccaria, fondateur des clercs réguliers de Saint-Paul (f 1539), avec saint Cajétan de Vicence, fondateur des théatins (j· 1548), et surtout avec saint Ignace de Loyola et ses premiers compagnons ou disciples. Parmi les nombreuses preuves de la profonde estime d'Ignace pour la communion fréquente ou quotidienne, nous citerons particulièrement sa lettre du 5 novembre 1543 à une religieuse de Barcelone, Theresa Rejadell, et l'opuscule *De frequenti usu sacramenti eucharisliæ,* Rome, 1556, écrit sous l'inspiration d'Ignace et reproduisant sa véritable pensée eucharistique.

Dans sa lettre du 5 novembre1543. Ignace s'exprime ainsi : « En la primitive Église tous communiaient tous les jours. Depuis ce temps, il n'existe aucune décision ni verbale ni écrite de notre mère la sainte Église, aucun enseignement des saints docteurs qui empêche les personnes qui y sont inclinées par leur dévotion de communier tous les jours. Saint Augustin dit, il est vrai : communier tous les jours je ne le loue ni le blâme; et, en un autre endroit, il exhorte tous les fidèles à communier chaque dimanche, mais il dit plus loin au sujet du corps sacré de Jésus-Christ Notre-Seigneur: ce pain est quotidien, vivez donc de manière à pouvoir le manger chaque jour. Tout cela posé, établi, quand même on ne verrait pas en soi des signes de disposition tellement bonne, quand même des intentions tellement parfaites ou des impulsions tellement sures ne nous porteraient pas â communier, la bonne, l'excellente décision en cette matière, c'est le dictamen de la propre conscience. Je m'explique. Tout ce qui ne nous est pas interdit est permis dans le Seigneur. Vous supposant donc exempte de péchés mortels clairs ou que vous puissiez tenir pour tels, si vous jugez que la communion quotidienne donne à votre âme plus de secours, l'enflamme davantage de l'amour de notre créateur et seigneur, si vous avez appris par expérience que ce très saint manger spirituel vous sustente, vous calme, vous apaise, qu'il vous conserve et vous augmente, qu'il vous fait mieux marcher dans la voie du plus grand service, louange et gloire de Dieu et que pour tout cela même vous désiriez la communion, n'en douiez pas, il vous est loisible, il vous est meilleur de communier tous les jours. »

L'opuscule *De frequenti usu sacramenti eucharisliæ,* écrit par Salmeron (7 1585) et Christophe de Madrid ou Madridius (·|· 1573), sur la demande de saint Ignace, soutient directement cette simple thèse que communier dignement tous les huit jours *au moins* est plus utile que de s'en abstenir. Mais, malgré quelques prudentes réserves conseillées par les vives oppositions pratiques que l'on rencontrait à cette époque, il est manifeste que les aspirations de l'auteur se portent vers la communion quotidienne. Suivant lui, l'état de grâce suffit pour rendre cette communion fructueuse, bien que le fruit soit d'autant plus abondant que les dispositions sont plus parfaites. Ces dispositions plus parfaites on doit d'ailleurs les chercher dans la fréquente communion, car il n'y a point de plus facile moyen de se bien disposer à ce sacrement que de le recevoir fréquemment. Même pour les laïques engagés dans l'état du mariage rien ne laisse supposer que la communion quotidienne est peu opportune. Quant aux personnes dévotes, tant séculières que religieuses, la communion quotidienne est jugée

louable et fructueuse. Une seule concession est faite aux difficultés des temps. La communion quotidienne n'est point louée dans les personnes trop occupées par les affaires séculières et profanes qui les détournent trop des chosesdivines.il est vrai que saint Ignace dans ses *Exercices spirituels, en* traçant les règles que l'on doit observer pour êlre en communauté de sentiment avec l'Eglise, se contente de celle-ci relativement à la communion : *Secunda regula convehit solitam fieri sacerdoti confessionem peccatorum et eucharistiæsacræ sumptionem annuam ut minimum, cum sit laudabilius octavo quoque die aut semel saltem in mense quolibet, servatis interim conditionibus debilis, sacramentum ipsum suscipere.* Mais l'on peut ne voir en celte détermination pratique, qu'un accommodement prudent et, ce semble, temporaire,aux habitudes invétérées de négligence dans la communion parmi les laïques, il est également vrai qu Ignace ne permet habituellement aux scolastiques de son ordre qu'une communion par semaine. Mais il en donne lui-même cette raison spéciale que les études exigent l'homme tout entier et laissent moins de loisir pour les prières et méditations prolongées. D'ailleurs la coutume exista toujours de concéder sur ce point quelques dispenses sans que cependant l'on atteignît jamais la communion quotidienne.

Conclusion de toute cette période. — Malgré un refroidissement général, surtout chez les laïques, dans la fréquentation de l'eucharistie, l'enseignement théologique est à peu près unanime à louer, en principe, la communion fréquente ou quotidienne. Les réserves assez souvent faites dans l'application pratique proviennent non de la sévérité des théologiens en fait de dispositions pratiques, mais des déplorables habitudes de négligence alors régnantes parmi les laïques et de l'extrême dificulté de les vaincre. L'on doit particulièrement remarquer que l'exemption de toute allection habituelle au péché véniel n'est requise par aucun théologien pour le fruit de la communion fréquente ou quotidienne.

4» *Depuis le concile de Trente jusqu'au decret de 1(179.* — 1. *Enseignement du concile de Trente,* sess. XIII, c. Il, vin. En définissant le but du rédempteur dans l'institution de l'eucharistie, le concile déclare que, dans le plan divin, elle doit être la nourriture spirituelle de nos âmes destinée à entretenir et â fortifier en nous la vie chrétienne, et l'antidote surnaturel qui nous délivre des fautes quotidiennes et préserve des péchés graves, c. n. Ces expressions, d'après le sens qu'elles avaient unanimement et depuis longtemps chez les Pères et les théologiens, S. Thomas, *Sum. theol.,* 111°, q. lxxix, a. 4, 6; q. i.xxx, a. 10, entraînent quelque fréquentation de la communion, même sa fréquentation quotidienne au moins comme possible ou désirable moyennant les dispositions requises. Un peu plus loin, le concile, déterminant ce qui concerne l'usage de ce sacrement, avertit, exhorte et supplie tous les chrétiens d'avoir pour ces divins mystères une telle foi ferme et constante, une telle dévotion, une telle piété, une telle religion, qu'ils puissent fréquemment recevoir ce pain surnaturel, *ut panem* illum *supersubstantialem frequenter suscipere possint,* pour qu'il soit la vie et la perpétuelle force de l'âme, les soutenant dans ce terrestre pèlerinage jusqu'à la patrie céleste, c. vin. Expressions qui, d'après le langage théologique depuis longtemps lixéet unanimement adopté, signi liaient nécessairement l'excellence et la souveraine utilité d'une fréquente communion bien faite, quoique les conditions de cette fréquence ne soient point particularisées. Ces déclarations formelles de la session XIII nous autorisent à conclure qu'à la session XXII, c. vt, le concile est sincère dans le désir qu'il exprime incidemment que les fidèles soient assez bien disposés pour pouvoir communier à toutes les messes qu'ils entendent. D'ailleurs le décret doctrinal de la S. C. du Concile, du 12 février 1679, explique en ce sens ce passage du concile. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1086.

A l'enseignement du concile de Trente, l'on doit joindre les vives exhortations du catéchisme du concile de Trente et du rituel romain. Le catéchisme du concile de Trente, promulgué par l'ordre de saint Pie V pour servir de guide à l'enseignement des pasteurs ecclésiastiques, propose comme règle très certaine à tous les fidèles la parole très vraie du pseudo-Ambroise : *Sic vive ut quotidie possis sumere,* qui résume fidèle ment la doctrine commune des Pères et des théologiens. Le catéchisme romain demande que les pasteurs ecclésiastiques exhortent souvent les fidèles à avoir soin de nourrir chaque jour leur âme de ce divin sacrement, avec non moins de vigilance que leur corps, car l'âme n'a pas moins besoin de cet aliment surnaturel que le corps n'a besoin de la nourriture naturelle : *Quare parochi parati erunt fideles crebro adhortari ut quemadmodum corpori in singulos dies alimenta subministrare necessarium putent, ita etiam quotidie hoc sacramento alendte et nutriendæ animai curam non abjiciant : neque enim minus spirituali cibo animam quam naturali corpus indigere perspicuum est.* Part. II, c. iv, n. 63.

Le rituel romain publié par l'ordre du pape Paul V recommande aux eu rés d'employer tous leurs soins pour que les fidèles confiés à leur zèle honorent religieusement ce divin sacrement et le reçoivent saintement et fréquemment, surtout aux plus grandes fêtes de l'année, *sancte frequenterque suscipiat, præserlim in majoribus anni solemnitatibus. Eubricæ de sanctissimo eucharisties sacramento.*

Mentionnons aussi la réponse de la S. C. du Concile du 24 janvier 1587. L'évêque de Brescia désirant remédier aux graves inconvénients qui lui paraissaient résulter de la communion quotidienne habituellement pratiquée par un assez grand nombre de laïques même peu instruits, trèsabsorliés par lesaffaires séculières et engagés dans les liens du mariage, pratiquée aussi par plusieurs religieuses, tandis que d'autres ne communiaient que les dimanches et fêles solennelles, sollicitait du saint-siège l'autorisation de permettre la distribution de la sainte eucharistie aux laïques et aux religieuses seulement les dimanches et fêtes et le mercredi et le vendredi de chaque semaine. La S. C. répond qu'une telle fixation n'est point conforme à la tradition ecclésiastique. Si l'usage quotidien de cet auguste sacrement a toujours été approuvé dans l'Église, celle-ci cependant n'a jamais fixé de jours auxquels on doive le recevoir plus fréquemment ou auxquels on doive s'en abstenir. Le concile de Trente, sans rien commander, s'est contenté de manifester le désir que les fidèles communient chaque jour à la messe. Rien de plus juste, car bien différentes sont les consciences particulières et les opérations de la grâce divine en chacune d'elles. Donc, pour les négociants, la fréquence de leurs communions doit être laissée au jugement de leurs confesseurs qui, connaissant l'intime de leurs cœurs, détermineront ce qui est utile à leur salut, suivant la pureté de leur conscience, le fruit de leurs fréquentes communions et leur progrès dans la piété. Que l'évêque se garde de détourner personne de la communion fréquente ou quotidienne par un commandement uniforme ou de fixer universellement certains jours de communion. Mais qu'il indique ou laisse indiquer à chacun par les curés ou par les confesseurs ce qui lui convient et qu'il veille absolument à ce que personne ne soit écarté de la sainte table même s'il s'en approche fréquemment ou quotidiennement : *illudque omnino provideat ut nemo a saero convivio seu frequenter seu quotidie accesserit repellatur.* Qu'il ait soin cependant que chacun communie dignement et plus ou moins souvent suivant sa dévotion et sa

préparation. Quant aux religieuses désirant la communion quotidienne, elles doivent être averties de communier aux jours fixés par les règles de l'ordre. *Si quæ vero puritate mentis eniteant et fervore spiritus ita incaluerint ut dignæ quotidiana sanctissimi sacramenti perceptione videri possint, id illis a superioribus permittatur.* D'ailleurs, que les prédicateurs, en exhortant les fideles â la communion fréquente, leur recommandent en même temps de s'y préparer avec beaucoup de soin.Enfin, que l'évêque n'épargne aucun effort pour que tout soupçon d'irrévérence ou de scandale dans la réception decet auguste sacrement soit écarté. *Analecta juris pontificii, 'I'* série, col. 789 sq. Les *Analecta* rapportent aussi la demande de l'évêque et deux *vota* des consulleurs.

2. *L'enseignement théologique* continue à louer la communion fréquente ou quotidienne. Mais un certain nombre de théologiens en rendent l'accès difficile par une étroite réglementation, tandis que d'ardents propagateurs de la communion quotidienne ne se défendent point toujours de quelques exagérations répréhensibles ou du moins y donnent occasion.

a) Parmi les théologiens qui limitèrent alors la communion fréquente, l'on doit citer les théologiens jésuites, lidèles à la règle xxvi« des *Regulæ sacerdotum : Ut pium est ad frequenter communicandum fideles exhortari, ita quos ad id propensos viderint, admonere debent ne crebrius quam octavo die accedant, prteserlim si matrimonio sint conjuncti.* Saint Ignace, en présence des graves inconvénients auxquels pouvait exposer un trop brusque changement dans les coutumes des fidèles si malheureusement déshabitués de l'eucharistie, avait recommandé une grande prudence dans la fréquence de ce sacrement. En conséquence, l'on s'était accoutumé à exhorter les lidèles à communier au moins tous les huit jours. En 1559, cette coutume fut consacrée par un règlement de Laynez recommandant à ses religieux de ne permettre la communion quotidienne qu'à des âmes vraiment saintes et de veiller à ce que, dans l'administration et la réception du sacrement, rien ne choquât les simples. Ce règlement devint bientôt la règle xxvi°. Nous n'avons point à exposer ici son histoire ni à indiquer les raisons qui ont occasionné sa longue persistance. Observons seulement que des dispenses furent plusieurs fois accordées par les supérieurs, quand les circonstances ambiantes ne leur paraissaient point s'opposer â une communion plus fréquente. Mais, quoi qu'il en soit de l'histoire de cetle règle, il n'est guère douteux qu'elle ait porté beaucoup de théologiens jésuiles à réglementer la communion fréquente surtout pour les laïques et à justifier cetle réglementation par des raisons théologiques. Celte influence semble particulièrement manifeste chez le cardinal Tolet, Suarez et Lugo.

Le cardinal Tolet (7 1596) limite très strictement la fréquence de la communion pour les laïques, non suivant la perfection de leurs dispositions, mais selon leur connaissance de ce sacrement et le temps qui leur est laissé pour vaquer aux choses divines. A ceux qui ont une connaissance moindre de cet ineffable mystère, la communion mensuelle peut suffire, jusqu'à ce qu'ils soient mieux instruits par le don d'intelligence et de sagesse divine. A ceux qui ont une connaissance plus grande, mais sont absorbés par le soin de la famille et les affaires séculières, il suffit de communier tous les quinze jours. Si cependant, bien qu'occupés par les affaires, ils n'en étaient guère distraits, il leur serait avantageux de communier tous les dimanches. *Instructio sacerdotum ac pænitentium,* I. VI, c. xiv, Venise, 1667, p. 543 sq. Bien que Tolet ne prenne point les dispositions de l'àme comme base de sa règlementation de la communion, il détermine ce qu'elles doivent être. Il laisse entendre que le *veniale in proposito* ou *habituale propositum peccandi venialiter,* en d'autres termes, l'affection au péché véniel, empêche le fruit de la communion fréquente. *In Sum. lheol. S. Thomæ enarratio, In]]l*m,* q. ι.χχχ, a. 10, Borne, 1870, t. iv, p. 263. C'est, croyons-nous, la première affirmation théologique de la nécessité de l'exemption de toute affection au péché véniel pour obtenir le fruit de la communion fréquente.

La voie ouverte par Tolet fut suivie par les théologiens subséquents. Selon Vasquez (7 1604), l'usage le plus approuvé est que la communion plus qu'hebdomadaire soit bien rare et réservée aux personnes d'une vertu éprouvée et que la communion quotidienne soit concédée *rarissime et paucissimis.* Le jugement doit toujours en être laissé aux confesseurs pieux et doctes. *InIII·",<* lxxx ,a. II, disp.CCXlV.q.cm, n. 28. Vasquez ne mentionne point la nécessité de toute exemption d'affection au péché véniel. Suarez (f 1617), après avoir solidement prouvé qu'il est en soi meilleur de communier plutôt fréquemment que rarement, établit qu'on aura bien rarement à conseiller une communion plus qu'hebdomadaire. C'est ce qu'enseignent les docteurs, ce que pensent les hommes prudents, ce qu'indique l'usage commun dans l'Église, Tout en tenant compte de la diversité des âmes et des étals de vie, on peut facilement suivre cette règle *fere in omnibus qui timoratam conscientiam habent.* Le reste doit être laissé à la prudence des conlesseurs et des pasteurs. *In* 777«·», q. lxxx, a. 11, disp. LXIX, q. lv, n. 6 sq.

Les auteurs subséquents enseignent également que la communion hebdomadaire seule doit être habituellement concédée aux laïques ou que la communion quotidienne ne doit être concédée qu'à un très petit nombre. Laymann (ψ 1635), *Theologia moralis,* l. V, tr. IV, c. v. n. 7, Lyon, 1654, p. 87 sq.; Lugo (7 1660), *De eucharistiæ sacramento,* disp. XVII, n. 27. On sait avec quelle insistance Lugo défend la règle xxvi· contre les efforts de Marzilla : *frustra lumen talem spem de nostra Societate concepit, quod tam facile dissuaderetur ab ea opinione quam a primis parentibus adeo prudenter imbiberat. Loc. cit.,* n. 15. II est facile de constater que les auteurs ascétiques de la Compagnie de Jésus gardent alors la même discrète réserve relativement à la communion fréquente surtout chez les laïques.

La formule de Tolet, Suarez et Lugo fut adoptée par plusieurs autres théologiens de cetle époque, notamment par saint François de Sales. Le saint docteur, s'appropriant la pensée de Gennade, encore attribuée à Augustin, déclare qu'il ne loue ni ne blâme la communion quotidienne. Il déclare même qu'il n'est pas bon de la conseiller généralement, parce qu'elle exige une disposition fort exquise. Dépassant même la pensée de Gennade, il exige pour la communion hebdomadaire, outre l'absence de péché mortel, l'absence même de péché véniel, quand Gennade dit simplement : *Si tamen mens in affectu peccandi non sit,* ce qui exclut seulement l'atfection au péché mortel. Avec cette absence d'affection au péché véniel, l'on peut utilement communier plus souvent que le dimanche, si le père spirituel le trouve bon. Mais, pour communier tous les jours, il faut en outre avoir surmonté la plupart des mauvaises inclinations et que ce soit par avis du père spirituel. *Introduction à la vie dévote,* part. II, c. xx. La même doctrine est généralement suivie dans diverses lettres spirituelles. L'n peu plus tard, Bonacina (j-1631) limite aussi la communion des laïques à une fuis par semaine. *De sacramento eucharistia:,* disp. IV, q. vu, p. n, n. 16, *Opera,* Lyon, 1684, t. l, p. 83.

6) Cette période compta aussi de nombreux défenseurs ou apôlresde la communion quotidienne, particulièrement en Italie et en Espagne. En Italie, l'on doit mentionner nommément saint Philippe de Néri

(·{· 1595), et saint Charles Borromée (-J- 1581). En Espagne, dans la première moitié du xvtt» siècle, la semence jetée par saint Ignace et ses premiers disciples portait ses fruits. Les principaux défenseurs de la communion fréquente furent le bénédictin Chinchilla, *Consideration de In comuniôn,* 1608; *Mémorial sur les e/Jels que la communion cause dans l'âme,* Madrid, itll; Alonso Curiel. *Tratado de la frequentia de la comuniôn,* Salamanque, 1609; le franciscain Joseph de Santa-Maria, *Apologia de la frequentia de la sagrada comuniôn,* 1616, et surtout le bénédictin Marzilla dans son *Mémorial,* adressé â l'archevêque de Santiago, *au sujet de la fréquence avec laquelle il esl utile aux séculiers de recevoir le très saint sacrement,* 1611, et dans ses *Additions au mémorial,* Saragosse, 1613. Selon Marzilla, l'état de grâce est la seule disposition nécessaire pour communier dignement, et, pour communier un jour après l'autre, il n'est pas requis d'être mieux disposé que pour communier après un temps assez considérable. Marzilla s'élève particulièrement contre les confesseurs qui interdisent la communion â l'âme disposée pour la recevoir. Il n'hésite point â affirmer que le confesseur n'a pas le droit de refuser la communion â une âme bien disposée et qui la désire. Il ne parle d'ail leurs que des fidèles suffisamment instruits qui ont conscience de leurs bonnes dispositions et qui communient fréquemment. Marzilla, comme paraît le prouver la lettre au général Aquaviva, insérée au c.xxni de ses *Additions,* avait surtout en vue les confesseurs jésuites. Le chartreux Antoine de Molina (γ 1619), *Instruction des prêtres,* trad. Gaultier, Lyon, 1663, en soutenant la même doctrine, insiste davantage sur l'obéissance aux conseils du confesseur, p. 679 sq., auquel cependant il recommande de ne pas ôter légèrement les communions à ceux qui veulent sincèrement avancer dans la perfection, bien qu'ils ne montrent pas beaucoup d'amendement. On remarquera ce passage qui parait dirigé contre la règle XXVI· : « On ne pourrait objecter, suivant l'opinion de quelques bons auteurs spirituels, que tous les laïques qui ne sont pas prêtres, tant soient-ils vertueux, se doivent contenter de communier une fois la semaine etque c'est témérité de leur accorder davantage. Je confesse que cette raison m'a bien donné à penser à cause de l'autorité et du respect que je porte â scs auteurs; mais après l'avoir conférée avec ceux de l'avis contraire, j'en trouve cent pour un, de sorte que je ne crains point, m'appuyant sur les colonnes de l'Eglise, et puisant dans les vives sources des saints conciles, quand il est question de déterminer les vérités catholiques. Mais je demande â ces auteurs sur quoi ils fondent cetle règle que les laïques ne communient qu'une fois la semaine; cela ne se trouve point dans l'Evangile ni en toute l'Écrilure sainte qu'il ait été déterminé aux prêtres de la recevoir tous les jours et aux laïques une fois la semaine ou de tel en tel temps. 11 n'a point appelé pain de la semaine ou du mois, mais quotidien, qu'il nous commande de demander tous les jours, sans aucune différence. Je ne sais de quel texte directement ou indirectement on pourrait colliger cette limitation de temps, ni des docteurs non plus, car ils conseillent de communier tous les jours. 11 semble donc que cela procède de leur arbitrage et non d'ailleurs, mais nous pourrions leur dire ce que la sainte veuve Judith reprocha aux prêtres de Béthulie, quand ils résolurent de livrer la ville, s'ils n'étaient secourus dans cinq jours : « Qui êtes-vous qui « tentez ainsi Dieu? ce n'est pas là un propos qui attire ‹ sa miséricorde,c'est plutôt pour l'irriter. Vous avez ‹ limité le temps de la' commisération divine el lui avez • assigné tel jour qu'il vous a plu. » P. 710 sq.

Quelques années plus tard, Jean Ealconi, de l'ordre de la Merci (-J· 1638), soutint la même doctrine dans son livre, *El pan nuestro de coda dia,* publié à Madrid seulement en 1660, bicnfôt traduit en français et publié à Paris avec l'autorisation du provincial des Pères de la Merci, puis à Montauban. Cet ouvrage a été réédité par le P. Couet, Paris, 1893. Falconi soulient avec raison que la seule disposition vraiment nécessaire pour la communion quotidienne est filât de grâce, p. II sq. Pour communier chaque jour, il n'est point nécessaire d'être parfait, car ce sacrement n'a pas été institué pour être la récompense de noire perfection, mais pour servir de remède â nos imperfections. C'est donc surtout pour remédier â nos imperfections el â nos faiblesses que nous devons souvent recourir à ce sacrement, p. 22 sq. L'on doit prendre â cœur de s'affranchir de ses imperfections et de se disposer chaque jour de mieux en mieux, mais du moment que l'on est en état de grâce, l'on ne doit point cesser de communier chaque jour, bien (pie l'on ne puisse pas acquérir la perfection absolue; car, avec cette fréquentation de la communion, on diminue ses défauts el l'on acquiert une disposition plus parfaite, p. 66. Le seul reproche que l'on puisse faire à Falconi est d'avoir peu insisté sur les dispositions de convenance. Mais, pour tout lecteur attentif, il est certain qu'il ne les méconnaît point. En déniant au confesseur le droit de refuser la communion aux pénitents qui sont en grâce et qui désirent recevoir ce sacrement pour se guérir de leurs imperfections, il exprime une vérité sanctionnée par le décret du 20 décembre 1905. D'ailleurs, Falconi conseille au pénitent de s'humilier et de se priver de la communion, toul en le louant de chercher un mitre confesseur qui lui accorde ce bienfait spirituel, p. 2G sq.

Ces dernières paroles nous révèlent l'opposition que rencontrait alors chez un certain nombre de confesseurs la communion fréquente et quotidienne.

La doctrine de Marzilla et de Falconi lut vaillamment soutenue par Mathieu de Villaroel, *De la necesidad de la oration y frequente comuniôn,* Madrid, 1635, et notamment par Antonio Velasquez Pinto, de l'ordre des clercs réguliers mineurs, *Tesoro de los Christianos,* Madrid, 1662, ouvrage muni de beaucoup d'approbations des universités d'Alcala, Valladolid et Avila, et des plus notables docteurs bénédictins, franciscains, carmes, dominicains, augustiniens, bernardins el minimes, approuvé aussi par beaucoup d'évêques du moins aprïs la première édition. Tous ces ouvrages produisirent en Espagne un mouvement très accentué en laveur de la communion fréquente ou quotidienne. Bien que ce mouvement fut en lui-même très louable et que les ouvrages précédemment indiqués se fussent tenus dans les limites de l'orthodoxie, il est cependant avéré, d'après l'examen de la S. C. du Concile en 1619, .4na*lecla juris ponli/icii,* 7· série, col. 798 sq., que des exagérations individuelles et des abus très répréhensibles s'étaient produits : exagérations et abus très condamnables et de lait condamnés par le décret de 1679. mais qui ne pouvaient rejaillir sur la doctrine elle-même.

c) Pendant que ces deux tendances principales se manifestaient chez les théologiens catholiques, les jansénistes attaquaient passionnément la communion fréquente. Le principal ouvrage dirigé contre elle fut celui d'Arnauld, *De la fréquente communion,* Paii<. 16i3. Voir t. i, col. 1979. Le docteur janséniste sans déterminer ce qu'il entend par communion fréquente, en exclut presque tous les lidèles par deux conditions ou dépositions préalables : 1° une digne et longue pénitence préalablement faite pour chaque péché mortel commis, pénitence rigoureusement exigée avant l'absolution · t la communion ; 2° une dévotion véritable consistant dans un amour divin entièrement pur et sans mélange, ou dans la volonté effective de plaire à Dieu en toutes choses. Les témoignages des anciens Pères et des théologiens sont de parti pris ramenés â ces étroites proper

lions. A cette fin, Arnauld travestit la nature et les conséquences de la pénitence publique ou privée, dont il voudrait ressusciter et même augmenter les anciennes rigueurs. Le docte janséniste exploite aussi très adroitement quelques exagérations ou téméraires assertions de l'erreur laxiste. Ce livre eut une très grande vogue dans le public janséniste et semi-janséniste où il contribua puissamment à faire de la privation de la communion la meilleure des penitences. La doctrine d'Arnauld, énergiquement combattue par les théologiens catholiques qui s'étaient préservés de toute attache janséniste, fut un peu plus tard formellement condamnée par le saint-siège, notamment par le decret de la S. C. du Concile du 12 février 1679 et par l'autorité d'Alexandre VIII réprouvant le 7 décembre 1690 ces deux propositions résumant la doctrine d'Arnauld : 22. *Sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem percipiendam prætendunt, antequam condignam de deliciis suis pænilenliam egerint;* 23. *Similiter arcendi sunt a sacra communione quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1179 sq. Voir t. t, coi. 759.

Observons toutefois que quelques théologiens, surtout en l'rance, ne surent point se préserver entièrement de l'erreur d'Arnauld. Nous citerons particulièrement Contenson (-[- 1674), *Theologia mentis el cordis,* I. XI, part. II, diss. IV. c. n, Turin, 1770, t. iv, p. 219 sq. L'on observera aussi que les théologiens qui n'admettaient guère que la communion hebdomadaire et rendaient son accès particuliérement difficile, ne pouvaient combattre l'erreur d'Arnauld d'une manière très effective.

Le principal défenseur de la vérité catholique contre Arnauld fut le jésuite Denis Petau (f 1652), *De pænitenlia publica et præparatione ad communionem libri VIll,* opuscule ajouté à son ouvrage *De theologicis dogmatibus,* Venise, 1757, t. VI, p. 228 sq.

5° *Depuis le décret doctrinal du 12 février 1679 jusqu'au décret du 20 décembre 1905. —* 1. *Documents ecclésiastiques. — a)* Le 12 février 1679, la S. C. du Concile de Trente déclarait que la communion fréquente et même quotidienne a toujours été approuvée dans l'Église, que l'Eglise n'a jamais fixé les jours auxquels cette communion plus fréquente dût être reçue ou omise, et que cette décision doit en principe être laissée à la seule, appréciation du confesseur. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1686. Les *vota* des consulteurs et des cardinaux sont publiés et les études préliminaires à la rédaction de ce décret sont exposées dans *Analecta juris pontificii,* 7° série, col. 790-831. Presque en même temps, le 2 mars 1679, Innocent XI condamnait cette proposition laxiste :56. *Frequens confessio et communio etiam in his qui gentiliter vivunt, est nota prædestinationis.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1073. Enfin, le 7 décembre 1690, Alexandre VIII condamnait deux propositions résumant toute la doctrine d'Arnauld dans son livre *De la fréquente communion.* Nous les avons déjà citées. Au xtx» siècle, l'approbation spéciale donnée par le saint-siège à la doctrine de saint Alphonse de Liguori, s'appliquant implicitement aux règles qu'il avait tracées relativement à la communion fréquente ou quotidienne, autorisait les théologiens à les suivre en toute sûreté de conscience. D'ailleurs, la S. Pénitencerie, dans sa réponse à l'archevêque de Cambrai, le 19 novembre 1885, louait spécialement les règles indiquées par saint Alphonse: S. *Pænitenliaria, mature consideratis expositis, respondet laudabilem esse consuetudinem monialium quotidieadsaeram communionem accendi ; spectare autem ad confessorium id singulis permittere juxta regulas a probatis auctoribus traditas et præserlim a S. Alphonso de Ligorio.* En 1890, un confesseur des filles de la Charité demandait s'il pouvait en toute sûreté suivre les règles données par saint Alphonse : *Utrum confessorius puellarum Caritatis qui, quantum ad se allinet, curat el permittit ut proprite pænitentes ad sacram synaxim accedant frequentius el etiam juxta mentem Tridenlini, sess. XXIl, c. π, quoties missæ assistunt, dummodo puritate mentis eniteant, seu respeclivas juxta S. Alphonsum de Ligorio dispositiones habeant, nec propter hoc muneribus proprii officii deficiant, sit inquietandus ?* A celte question le Saint-Office répondait le 2 juillet 1890 : *Negative.* On peut donc en toute sécurité suivre ces régies. En même temps que le saint-siège autorisait ainsi l'enseignement de saint Alphonse, il encourageait directement la pratique de la communion fréquente et même quotidienne pour les religieuses el la soumettait à l'unique décision du confesseur.

Le 1er octobre 1839. la S. C. des Évêques et Réguliers, rappelant à l'observance intégrale du décret de 1679. enseignait expressément : Ni *maxime prodest fidelibus omnibus ut sæpe sæpius eorum anima: a peccatis etiam levioribus per sacramentum pænitenliæ mundentur et eucharistiæ pane reficiantur, optandum profecto est sanctimoniales virgines frequenter ad sacramenta suscipienda accedere ad fovendam caritatem, quæ cælesti sponso magis magisque in dies uniri debent.*

En 1885, l'archevêque de Cambrai demandait au saint-siège ce qu'il devait faire pour des communautés où toutes les religieuses recevaient chaque jour la sainte communion, bien que, suivant leurs règles et la décision de beaucoup de théologiens, une si grande grâce dût être réservée à quelques-unes et pourcertaines circonstances. La S. Pénitencerie répondit, le 19 novembre 1885, que la coutume deces religieuses de communier cha ;ue jour est louable et qu'il appartient au confesseur de le permettre à. chacune en particulier suivant les régies données par les auteurs approuvés et surtout par saint Alphonse de Liguori. Le 17 décembre 1890, la S. C. des Évêques et Réguliers rappelait les congrégations de femmes à vœux simples ou solennels et les sociétés de religieux non clercs à l'intégrale observance du décret de 1679. Le confesseur ordinaire ou extraordinaire, à l'exclusion des supérieurs ou supérieures, a seul le droit de régler la fréquence des communions des religieux ou religieuses. Les supérieurs ou supérieures n'ont aucune autorité pour s'ingérer en cette affaire sauf le cas où quelque sujet, après sa dernière confession sacramentelle, aurait scandalisé la communauté ou commis quelque faute grave et publique, et ne se serait pas de nouveau approché du sacrement de pénitence. Quelque garantie est cependant laissée au supérieur. Toute permission habituelle de communier en dehors des jours fixés par la règle doit lui être manifestée par le sujet lui-même. S'il croit avoir de justes et graves raisons de s'opposer à ces communions, il est tenu de les manifester au confesseur, à la décision duquel il devra se soumettre pleinement. Le sens du décret de 1890 fut précisé sur plusieurs points par plusieurs réponses subséquentes de la S. C. des Évêques et Réguliers, notamment par celles du 12 avril 1891, du 17 août 1891 et du 1er février 1892. Pie de Langogne, *L'ouverture de conscience, les confessions et communions dans les communautés,* 3" édit., Paris, 1893, p. 120 sq.

b) Observons, d'ailleurs, que, dans toute cette période, de nombreux documents ecclésiastiques établissent le droit exclusif du confesseur de permettre ou de conseiller la communion dans les communautés de femmes et dans les congrégations de religieux non clercs. Le décret de 1679 enjoint aux supérieures de congrégations de femmes de permettre la communion plus fréquente ou même quotidienne aux religieuses qui en sont jugées dignes par le confesseur.

C'est le sens des expressions: *id illisa superioribus permittatur,* selon plusieurs documents romains postérieurs à 1679 et antérieurs au décret *Quemadmodum* du 17 décembre 1890. En 1725, la S. C. du Concile qui

avail porté le décret de 1679 fut interrogée sur ce point: *An et de cujus licentia sacram eucharistiam recipere debeant moniales quæ eam recipere volunt ultra dies statutos a conditionibus vel a consuetudine monasterii ut in illis omnes moniales communicent?* Elle répondit, le 14 avril 1725 : *De licentia confessarii et non directorum, prævia participatione prirlati ordinarii.* Le 19 novembre 1885, la S. Pénilencerie répondait à l'archevêque de Cambrai relativement à quelques communautés ou toutes les religieuses communiaient tous les jours: *Sacra Ptenilenliaria, mature consideratis expositis, respondet laudabilem esse consuetudinem monialium quotidie ad sacram communionem accedendi ; spectare autem ad confessarium id singulis permittere juxta regulas a probatis auctoribus traditas et præserlim a S. Alphonso de Ligorio.*

Le 4 août 1888, la S. C. des Évêques et Réguliers interrogée sur ce point : *Quænam sit mens Ecclesiæ quando approbat hæc statuta circa communionem in familiis religiosis, an haberi debeant ut prohibiliva ne plures fiant communiones, vel praeceptiva ita ut omnes cenentur ita vivere, ut mereantur ad sacram communionem accedere saltem in illis diebus?* répondit: *Negative ad primam pariem, et facultatem frequentius ad sacram sijnaxim accedendi relinquendam esse privative judicio confessarii, excluso consensu superioris vel superiorissæ.*

En 1890, le Saint-Office fut consulte sur quatre questions concernant les régies des sœurs de la Charité obligeant à faire connaître à la supérieure la permission donnée par le confesseur pour communier en dehors des jours de règle : 1« *Participatio, de qua supra, jieri debet et quomodo, a confessario aut a pænitente ad superiorem ; vel fieri debet, et quomodo, a superiore ad confessorium aut pienitenlem?* 2° *Talis participatio jieri aut haberi debet pro communione tantum communiterfrequenlioriaut quotidiana,vel etiam pro quacumque communione quæ jit praeter dies toti communitati statutos* ?3° *Hujusmodi participatio fieriaut haberi debet toties quoties vel semel lanium ?* 4° *Ista participatio jieri debet singulatim el nominalim vel generatin' ?* Le 2 juillet 1890, la S. C. répondit: *Ad* 1"·". Ab *ipsa pænitente el responsionem superioris haud necessariam esse. Ad 2um. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam. Ad 3um. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. Ad* 4um. *Provisum* in *praecedentibus.* Pie de Langogne, *op. cit.,* p. 126.

Le décret *Quemadmodum* du 17 décembre 1890 maintient et confirme cette législation. Il statue que, dans les congrégations de femmes et dans les congregations de religieux non clercs, la permission ou la défense de communier relève du seul confesseur ordinaire ou extraordinaire. A lui seul appartient le droit de juger pour chacun la fréquence des communions qui peuvent être accordées ou conseillées en dehors des jours fixés par la règle. Toutefois les supérieurs peuvent intervenir dans le cas de quelque grave manquement public dont on ne se serait point encore accusé au tribunal de la pénitence. Ils ont encore le droit de connaître la permission donnée par le confesseur d'une manière habituelle en dehors des jours de règle, et s'ds croient avoir de justes raisons contre sa décision, ils peuvent les lui manifester, mais avec le devoir de sen tenir à sa décision qui reste sans appel. Pie de Langogne, *op. cit.,* p. 15; dom Bastien, *Directoire ca- '■>que â l'usage des congrégations á vœux simples,* Maredsous, 1904, p. 420 sq.; .Joseph-Antoine de Sainl- . seph, *De communionis frequentia in familiis relig osis,* Rome, 1905, p. 75 sq.

ci Quant aux dispositions exigées ou désirées pour la communion fréquente ou quotidienne, le décret de 1679 n avait point à en parler directement d'après la question posée. Il parle incidemment des dispositions désirables, en indiquant ce qui doit diriger la décision du confesseur dans son conseil de communion fréquente ou quotidienne pour les laïques ou pour les religieuses.

Le 19 avril 1784, une instruction de la S. C. de la Propagande au vicaire apostolique de Sutchuen, mettant les missionnaires en garde contre une trop grande sévérité dans la concession de la communion, déclare que la seule préparation nécessaire à la communion suivant le concile de Trente, sess. XIII, c. vu, et le catéchisme romain. *De sacramento eucharisliæ,* n.58sq., est l'état de grâce. Il n'est point requis pour la communion d'être exempt de toute affection à des fautes légères, sinon le désir exprimé par l'Eglise au concile de Trente que les fidèles puissent communier chaque jour à la messe deviendrait une chimère. On voit par là ce que l'on doit penser de ceux qui exigent pour la communion des dispositions particulières, bien supérieures à celles qui suffisent pour recevoir l'absolution au tribunal de la pénitence. Sans doute, il faut exciter les fidèles aux plus parfaites dispositions; mais de même que les forces corporelles sont soutenues par l'alimentation, ainsi l'âme, dans sa langueur et sa faiblesse, est fortifiée par cette divine nourriture. Il faut cependant éprouver suffisamment avant d'admettre à la communion, et cette épreuve est laisséeaux pasteurs spirituels qui devront parfois employer la sévérité contre des alléchons véniellement coupables pouvant facilement entraîner à des fautes graves. *Sed si nimius sit in hac agendi ratione rigor et si plerosque eorum qui sacramenlalis absolutionis beneficio digni habili sunt, a dominica communione indistincte et sine gravi causa repellantur, non probamus. Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 719, Rome, 1893, p. 282 sq.

Une semblable instruction de la même Congrégation aux missionnaires du Sutchuen en 1817, après avoir rappelé le désir exprimé par le concile de Trente et la pratique des Iidèles dans les premiers siècles, fait cette grave recommandation : *Non itaque a sacra communione arcendi, sed excitandi sunt Christiani ut confessionis sacramento frequenter se ad sacram communionem disponant. Sacrorum sit ministrorum probare uniuscujusque spiritum, sanare infirmos, debiles confirmare, ut ad sacram mensam probati accedant. Pateat cuique, quam maxime potest, ad probatos sacerdotes accessus. Degulai et consuetudines, si quæ jam introductae fuerunt hisce Ecclesiæ desideriis contrariae prorsus abrogentur. Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 722, p. 284.

C'est aussi l'enseignement de Léon XIII, encyclique *ifiræ caritatis* du 28 mai 1902, ou il exhorte fortement le peuple chrétien à reprendre l'habitude de la communion fréquente et presse ardemment les prêtres de Jésus-Christ de réaliser un désir si cher à son Cœur sacré.

2. *Enseignement théologique. — a) Enseignement théologique avant saint Alphonse de Liguori.* — Après les décrets doctrinaux de 1679 et de 1690. toute trac·.· d'erreur laxiste ou rigoriste disparait parmi les catholiques sincères. En même temps, s'affirme une tendance plus marquée vers la communion fréquente que beaucoup de théologiens laissent plus librement au jugement du confesseur, conformément au décret de 1679. Cependant les divergences pratiques dans les règles d'application continuent à subsister jusqu'au moment oû la doctrine de saint Alphonse est presque unanimement admise par les théologiens. Jean de Cardenas U 1684), *Crisis theologica,* Venise, 1700, part. III, p. 149 sq.; Salmanlicenses, *Cursus theologicus,* tr. XXIII, *De eucharisliæ sacramento,* disp. XI, n. 73 sq. ; Viva (7 1710), *Damnatarum thesium theologica trutina,* Pavie. 1709, part. II, p. 123 sq. ; part. Ill, p. 82 sq., 85 Sq., Ln-

croix († 1714), *Theologia moralis,* Paris, 1866, t. ni, p. 215 sq. ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis.* Ir, IV, *De sacramento eucharistia:,c.* vin, n. 40 sq., Venise, 1728, t. i, p. 96 sq. ; Gotli (γ 1742), *Theologia scholastico-dogmatica,* Ir. VII, *De eucharistiae sacramento,* q. iv, dub. vni, punct. iv, Venise. 1750. t. ni, p. 356; Billuarl (·|· 1757), *Summa sancti Thomte, De sacramento eucharistiae,* diss. VI. a. 1, punct. v; Benoit XIV (γ 1758), *De synodo diœcesana,* I. VII. c. xil, η. 6 sq. ; Collet (·{· 1770), *Tractatus de eucharistia,* Paris, 1750, p. 206 sq. ; Amort (f 1775), *Theologia moralis,* tr. XII, punct. iv, q. vn, Augsbourg, 1758, I. It, p. 179. Notons qu'une tendance restrictive pou ria comm union dislaïques se manifeste encore, particuliérement chez plusieurs théologiens jésuites. Viva,op.cit., p. 88; Lacroix, *loc. cil.* Cependant, même en I·'rance, où le jansénisme sévissait plus fortement, la communion quotidienne avait encore des défenseurs. Nous nommerons spécialement Fénelon (-J-17I3), *Lettre sur la fréquente communion,* dans *Œuvres computes,* Paris, 1852, t. v, p. 716 sq. L'archevêque de Cambrai y justifie par la tradition des Peres et par l'usage des premiers siècles la pratique de la communion quotidienne, même pour les laïques. Nous citerons seulement ce passage : « Pourquoi donc se scandaliser quand on voit de bons laïques qui, pour mieux vaincre leurs imperfections et pour mieux surmonter les tentations du siècle corrompu, veulent se nourrir tous les jours de Jésus-Christ? Si on attendait, pour communier tous les jours, qu'on fut exempt d'iinperfection, on attendrait sans fin... Encore une fois, nous voyons que les chrétiens des premiers siècles qui Communiaient tous les jours étaient encore dans des imperfections notables. Veut-on condamner leurs cominunions quotidiennes et corriger l'Eglise primitive qui les autorisait sans ignorer ces imperfections notoires?» P. 725 sq. Nous pourrions citer aussi le jésuite Jean Piclion (·;· 1751). Son ouvrage, *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la communion fréquente,* Nancy, 1745, mis à l'index par décret du 13 août 1748 et du 11 septembre 1750, ne parait contenir d'autre erreur positive que l'affirmation d'un précepte divin de communier plus souvent qu'à Pâques, p. 382. Sa doctrine sur les dispositions pour la communion fréquente et quotidienne est exacte, bien qu'il insiste beaucoup plus sur la suffisance de l'état de grâce que sur les dispositions de convenance. Jules Lintelo, *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente,* 2» édit., Tournai, 1905, p. 24 sq.

b) Enseignement de saint Alphonse de Liguori (f 1787). — Il se ramène aux points suivants : *a. La communion hebdomadaire* est généralement permise et même conseillée à ceux qui ne commettent point le péché mortel ou qui ne le commettent que rarement et plutôt par fragilité, et qui sont d'ailleurs habituellement résolus â lutter et â se corriger. Les uns et les autres sont réellement exempts de l'affection positive et coupable au péché mortel qui seule, d'après Gennade et la presque unanimité des théologiens, exclut de la communion hebdomadaire. Cependant si le confesseur s'aperçoit de quelque négligence qui peut devenir préjudiciable on que la fréquentation de la communion ne soit pas assez spontanée, il peut parfois retrancher une communion. Parfois aussi il peut ajouter quelques communions si l'âme éprouve des besoins particuliers très pressants et si elle est suffisamment disposée. C'est l'enseignement formel de saint Alphonse, *Praxis confessarii,* n. 149; *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente, Œuvres complètes,* trad. Delalle, Paris, 1842, t. XXVII, p. 87 sq.

D'après ce principe, la communion hebdomadaire ne peut, de soi, être refusée aux âmes qui se contentent de fuir le péché mortel et qui, avec pleine conscience de leur tiédeur ne se mettent point en peine d'éviter le péché véniel. La communion hebdomadaire doit même leur être habituellement conseillée comme le meilleur préservatif. S. Alphonse de Liguori, *Institutio calechislica ad populum,* part. III, c. tv. n. 7. Cependant il peut être parfois utile de leur retirer quelques communions pour les stimuler à plus d'elïort. S. Alphonse de Liguori, *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente, loc. cil.,* p. 88.

Ceux qui retombent dans le péché mortel plutôt par fragilité et par entrainement que par malice et qui d'ailleurs font quelque elfort pour maîtriser entièrement cette habitude peuvent habituellement recevoir la communion hebdomadaire, qui assurera plus efficacement leur persévérance. Ces âmes ne sont point indignes de la communion hebdomadaire, puisqu'elles n'ont point une affection positive au péché mortel. Elles ont en même temps besoin de cette communion, qui est habituellement nécessaire pour maintenir l'âme en état de grâce. S. Alphonse de Liguori, *Réponse apologétique, loc. cit.,* p. 108.

En principe, aucune restriction n'est faite pour aucune catégorie de personnes, ni pour aucune condi lion ou profession, dès lors que sont réalisées les dispositions spirituelles toujours requises. Il est d'ailleurs généralement vrai pour toute âme que sans la pratique habituelle de la communion hebdomadaire, il est difficile de se maintenir dans l'état de grâce.

b. La communion fréquente, qui a lieu une ou plusieurs fois par semaine outre le dimanche, exige que l'on n'ait point l'habitude des péchés véniels délibérés et que l'on fasse des ellorts positifs pour mortifier ses mauvais penchants et progresser sérieusement dans la vertu. S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessarii,* n. 150. Les péchés véniels même délibérés ne sont point nécessairement absents, mais on ne les commet point habituellement et l'on n'en garde point l'affection. Les défauts ne sont point encore entièrement déracinés. La lutte peut même être encore assez vive, mais les efforts sont assez constants et généreux, bien qu'ils ne soient point toujours couronnés de succès.

c. Pour la communion *quotidienne* ou quasi quotidienne, ces mêmes dispositionsdoiventêtrepkisparfaites, soit parce qu'elles sont plus nécessaires pour se préserver d'une négligente familiarité avec ce divin sacrement, soit parce que les grâces plus abondantes que l'on reçoit exigent une plus soigneuse préparation et une plus parfaite correspondance.

Saint Alphonse de Liguori exprime sa pensée sous plusieurs formes qui ne peuvent être considérées comme absolument exclusives l'une de l'autre. Dans la *Praxis confessarii,* publiée en latin en 1760, il cite successivement la règle de saint François de Sales et celle de saint Thomas, *In 1*1' *Sent.,* dist. XII,sans faire sienne ni l'une ni l'autre, n. 149 sq. La même année, dans un autre ouvrage, saint Alphonse s'exprime ainsi : « Pour l'âme qui au contra ire n'est plusatlachée â rien de déréglé, évite les péchés véniels délibérés, pratique l'oraison et s'efforce de mortifier ses passions et ses sens, son confesseur peut la faire communier trois, quatre et même cinq fois par semaine. El lorsqu'une âme est parvenue â un degré notable de perfection, qu'elle fait chaque jour plusieurs heures d'oraison, et qu'en outre, comme dit saint François de Sales, elle a surmonté la plupart de ses mauvaises inclinations, elle peut, suivant l'avis du même saint, communier tous les jours, car telleest, selon saint Prosper, la perfection qu'on peut avoir ici-bas, vu la fragilité humaine. » *La véritable épouse de Jésus-Christ,* trad. Saintrain, c. xvill, Tournai, I867, t. n, p. 68. Dans la *Pratique de l'amour de Jésus-Christ,* 1768, c. vm, n. 27, le saint docteur demande que l'on s'abstienne de toute affection déterminée et volontaire, que l'on consacre une bonne partie de son temps à

l oraison mentale et que l'on mortifie ses sens et ses passions. Puis il cite trois textes, l'un de saint François de Sales exigeant que l'on ait dompté la plus grande partie de ses mauvaises inclinations et qu'on soit arrivé à un degré de perfection assez élevé, un autre de saint Thomas demandant qu'on ait appris par expérience que la communion augmente la ferveur de l'amour divin, un troisième d'Innocent XI, dans le décret de 1679,statuant que c'est au directeur spirituel à déterminer si l'on doit communier plus ou moins fréquemment et que le directeur ne doit lui-méme se déterminer que d'après le degré d'utilité qu'en retirent les âmes dont le soin lui est confié. Saint Alphonse termine en recommandant au moins une demi-heure d'oraison mentale comme préparation prochaine à la communion et un long acte d'action de grâces pour retirer un grand fruit de la communion.

Une comparaison attentive de ces textes conduit à cette conclusion que saint Alphonse, tout en recommandant l'oraison mentale, ne l'exige point absolument pour la communion quotidienne, puisqu'il l'omet dans le texte de la *Praxis confessarii,* et que dans la *Pratique de l'amour envers Jésus-Christ,* il cite avec éloge les textes de saint François de Sales, de saint Thomas el d'Innocent XI qui n'en parlent point.

c) *Enseignement théologique postérieur à saint Alphonse de Liguori.* — Les théologiens reproduisent généralement la doctrine et les règles pratiques du saint docteur, avec quelques divergences pratiques plus ou moins restrictives. Scavini, *Theologia moralis universa,* tr. IX, *De eucharistia,* disp. IV, c. v, a. 2, 4-édit., Novare, 1850, t. in, p. 123 sq. ; Gousset (f 1866), *Théologie morale,* 3' édit., Paris, 1845, t. n, p. 153 sq. : Gury (-j- 1866), *Theologia moralis,* t. n, n. 338 sq., ainsi que toutes les éditions dépendantes de Gury ; Dalgairns, *La sainte communion,* trad. Godard, c. vi sq., 3' édit., Paris, 1884, t. I, p. 296 sq.; t. n, p. 5 sq. ; Rosset, *Institutiones sacræ theologiæ, De eucharistiæ sacramento,* c. vi, a. 5, Chambéry, 1876, p. 458 sq.; Muller, *Theologia moralis,* 6e édit., Vienne, 1895, t. m, p. 234 sq.; Marc, *Theologia moralis,* t. Il, n. 1575 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia,* c. xi, η. 1137, Paris, 1897, t. Il, p. 367 sq.; Aertnys, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV. c. v, n. 92 sq.,5® édit., Paderborn, 1898, t. il, p. 57 sq. ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. n, p. 156 sq. ; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. π, p. 195 sq. ; Lejeune, *La pratique de la sainte communion,* Paris, 1900, p. 163 sq.; Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ, De sacramento eucharistia·,* c. Il, n. 148 sq., 5" édit., Paris, 1901, p. 420 sq. ; Noldin, *Summa theologiæ moralis, De sacramentis, De eucharistia,* n. 163 sq., 4" édit., Insprucк, 1903, t. lit, p. 163 sq.

Cependant, vers la fin du XIXe siècle, sous l'impulsion d'un très remarquable courant de vie eucharistique, se produisit un mouvement considérable en faveur de la communion fréquente ou quotidienne, soit parmi les fidèles,soit dans les communautés religieuses, même dans celles qui y avaient été jusque-là moins accessibles. Ce mouvement fut aidé dans les communautés religieuses par le décret *Quemadmodum* de 1890 et par plusieurs décrets antécédents ou subséquents d 'jà mentionnés. Parmi les fidèles le mouvement fut puissamment secondé par de nombreuses œuvres eucharistiques, par les congrès eucharistiques partout encouragés et particulièrement par l'encyclique de Léon XIII, *Miræ caritatis* du 28 mai 1902. Cependant tous ne suivirent point ce mouvement ou ne le suivirent point avec la même allure.

D'une part, l'on insistait sur ce que la communion fréquente, accompagnée d'attache à des fautes vénielles ou faite sans la dévotion et le respect convenables, est en elle-même coupable et reste en très grande partie ineffective ou est même plutôt nuisible à l'âiue. — Si toute communion faite avec une affection positive persistante à quelque faute vénielle est légèrement coupable, Dominique Soto, *In IV Sent.,* dist. XII, q. i, a. 4; Laymann, *Theologia moralis,* l. V, tr. IV, c. vi, n. 3, Lyon, 1654, p. 830; Gonet, *De eucharistiæ sacramento,* disp. VIII, a. 3, n. 59; Lugo, *De eucharistiæ sacramento,* disp. XIV, n. 22 sq. ; Salmanticenses. *Cursus theologicus, De eucharistiæ sacramento,* disp. XI, n. 77; Id., Cursus *theologiæ moralis,* tr. IV, c. vu, n. 20 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* L VI, n. 270; *Praxis confessarii,* n. 149, il y a aggravation de celte culpabilité à répéter souvent une telle communion, d'autant plus que la volonté, en y persévérant malgré l'occasion si favorable de la réception du sacrement, manifeste beaucoup plus d'attache positive. — Une telle communion reste en très grande partie ineffective. Il est vrai qu'elle produit quelque augmentation de grâce sanctifiante, mais cetle grâce et celles qui l'accompagnent sont très limitées par les dispositions très imparfaites du sujet. Celte limitation des grâces du sacrement, bien qu'elle ne doive nullement empêcher la communion hebdomadaire habituellement nécessaire pour maintenir l'âme en état de grâce, est cependant une raison pour s'abstenir de la communion fréquente dont le but principal est non de préserver du péché mortel, mais d'augmenter dans lame la ferveur de la charité actuelle. Dans le premier cas, l'avantage incomparable de la préservation du péché mortel l'emporte de beaucoup sur l'inconvénient résultant des dispositions imparfaites. Dans le second cas, l'avantage très restreint de cette faible augmentation de grâce ne compense point les inconvénients considérables qui sont surtout les péchés véniels commis, la stérilisation presque complète du sacrement et une sorte de confirmation permanente dans la tiédeur dont ce sacrement d'amour ne peut lui-même retirer. — Une telle communion est de fait plutôt nuisible à l'âme tiède qui persiste dans l'affection coupable au péché véniel, soit parce que cette âme contracte ainsi une dangereuse habitude de négligente familiarité avec ce sacrement, soit parce que la volonté restant insensible aux grâces si abondantes de ce sacrement d'amour s'immobilise dans la tiédeur, souverain danger des âmes qui devraient tendre à la perfection. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis,* 2e édit., Rome, 1896, 1.1, p. 521. H est vrai que toutes ces raisons ne s'appliquant réellement qu'au péché véniel positivement consenti et auquel on garde quelque affection, c'est lui seul que l'on est tenu d'écarter et que cette disposition absolument nécessaire aux âmes qui veulent vraiment tendre à la perfection chrétienne doit être, en principe, facilement réalisable chez toutes les âmes soucieuses de plaire à Dieu.

Dans cette ardeur à insister sur l'exemption de toute attache au péché véniel, l'on ne tenait point toujours compte de l'enseignement commun des théologiens avec saint Alphonse, qu'à raison de besoins graves et particuliérement pressants la communion fréquente peut être permise à desârnesqui commettent habituellement des pêchés véniels délibérés, S. Alphonse de Liguori. *Praxis confessarii,* n. 149; enseignement théologique qui peut aussi s'appliquer, au moins transitoirement, à des habitudinaires sincèrement résolus â se corriger et suffisamment disposés pour retirer un réel profit de celte fréquentation extraordinaire de la communion. Le texte de saint Alphonse, que nous venons de rappeler, affirmant, sans aucune réserve, que celte fréquentation peut être parfois permise â ceux qui sont en danger de tomber dans le péché mortel, peut s'entendre aussi des âmes gravement exposées au danger de rechute. D'ailleurs dans sa *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente,* 4762, le saint docteur cite avec éloge les témoignages de plusieurs théologiens, particulièrement de Cacciaguerra et de Cuuiliali, conseillant, dans certains cas, la

c.iminunion fréquente comme un moyen efficace contre des habitudes encore vivaces dont on veut entièrement se corn,··!·. *Œuvres complètes,* Paris,1842, t. xxvtt,p.lOBsq.

Dans l'entraînement de la discussion, on diminuait aussi le fait d'une pratique assez considérable de la conn. i'nion quotidienne dans les premiers siècles, on diminuait l'enseignement même de l'Église; particuliérement le désir sincère si clairement exprimé par elle de voir les lidèles communier *in singulis missis,* désir plusieurs fois interprété par des documents doctrinaux, tels que le décret de 1079et celui du 20 décembre 1905, dans le sens de la communion quotidienne pour tous les lidèles suffisamment disposés.

Parmi les travaux publiés en ce sens nous indiquerons particulièrement : F. Chatel, *La doctrine catholique sur la communion fréquente, réfutation d'une doctrine relâchée,* Bruxelles, 1904; God ts, *Exagérai ions historiques et théologiques concernant la communion quotidienne,* Bruxelles, 1904; *Réponse au P. Couet,* Bruxelles, 1905; *Réponse au P. Lintelo,* Bruxelles, 1905; *L'apôtre moderne du saint-sacrement, saint Alphonse docteur de l'Église,* Bruxelles, 1905; F. Chatel, *Défense de la doctrine catholique sur la communion fréquente,* Bruxelles, 1905.

D'autre part, l'on insistait principalement sur la suffisance de l'état de grâce, au moins comme disposition strictement requise, et sur les fruits réels que produit la communion fréquente même en l'âme où reste encore quelque attache au péché véniel. Tout en insistant moins sur les dispositions de convenance, toujours souverainement désirables et d'ailleurs hors de controverse, ces auteurs ne les ont jamais entièrement omises. L'on s'appuyait particulièrement sur une pratique assez considérable de la communion quotidienne dans les premiers siècles, pratique certainement irréalisable si l'on eût exigé de tous des dispositions aussi parfaites. L'on invoquaitaussi l'enseignement constant de l'Eglise, dont nous avons exposé précédemment les principaux documents; enseignement qui a toujours recommandé à tous les fidèles suffisamment disposés la communion quotidienne; ce qui serait pleinement irréalisable si l'on devait exiger une telle perfection. L'obéissance au confesseur en ce qui concerne la communion fréquente était généralement recommandée comme excellente et méritoire, mais sans que son non-accomplissement put, de soi, constituer une faute. D'ailleurs, l'on ne reconnaissait point au confesseur le droit de refuser arbitrairement la communion.

Nous citerons particulièrement : Frassinetti, *Abrégé de la théologie morale de saint- Alphonse de Liguori,* trad. Fourez, 2' édit., Taurines, 1894, t. 1, p. 573 sq.; Amédée Curé, *La communion fréquente au point de rue théorique el pratique,* Paris, 1900; cardinal Gennari, *Sutla communione frequente esui decreto Quemadmodum,* Naples, 1900, dissertation traduite et publiée par dom Bastien comme appendice au *Directoire canonique des congrégations à vœux simples,* Maredsous, 1904, p. 394 sq.; .Iules Lintelo, *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente, 2e* edit., Tournai, 1905.

La controverse porta aussi sur la fréquence de la communion dans les communautés religieuses. Quelques auteurs soutinrent comme thèse que le confesseur doit se montrer plutôt difficile que large dans la concession des communions en dehors des jours fixés par la règle, parce que ce sont des exceptionset que les exceptions dans une communauté doivent être aussi limitées que possible, Pergcr, *Theologisch-praklische Monatschrift,* Passau, 1893, p. 131 sq., ou que l'on doit habituellement s'en tenir aux communions sanctionnées par l'usage dans la Communauté. Ilüber, *Limer Quartalschrifl,* 1898, p. 316 sq., 574 sq.

D'autres théologiens enseignaient avec raison que la crainte de provoquer quelques réflexions ou quelques petites rivalités par le manque d'uniformité absolue dans le nombre des communions ne doit pas empêcher le confesseur de procurer à chaque âme le régime spirituel qui lui convient. En principe, la communion quotidienne est souverainement désirable pour toutes lésâmes religieuses, dans la mesure où elle est prudemment réalisable. C'est d'autant plus vrai que ces âmes sont obligées par leur vocation de tendre généreusement el constamment à la perfection et qu'elles sont puissamment aidées par leur genre de vie et par leurs régies â réaliser pleinement en elles toutes les conditions requises pour la communion quotidienne. En fait, l'application pratique de ces principes devra être réglée d'après les dispositions et les besoins de chaque âme et toujours dirigée par la vertu de prudence. Amédée Curé, *La communion fréquente au point de vue théorique el pratique; la communion des religieuses,* Paris, 1903; cardinal Gennari, *op. cit.,* p. 420 sq. ; Joseph-Antoine de Saint-Joseph in Persiceto, *De sanclissimæ communionis frequentia in familiis religiosis,* Rome, 1905.

G» *Décret doctrinal de la S. C. du Concile du 50 décembre 1905.* — Le préambule de ce grave document nous montre son importance et sa portée pratique. Il a pour but de mettre un terme aux controverses alors existantes sur les dispositions requises pour la communion fréquente ou quotidienne. C'est par ordre de Pie X el avec son approbation que ces graves décisions ont été formulées après mûr examen. Elles concernent les dispositions exigées pour la communion fréquente et les règles qui en doivent diriger la pratique. Leur simple exposé résoudra pleinement les deux dernières questions du présent article.

II. Dispositions bequises pour, la communion it.êquente.

TEXTE nu DÉCHET	TRADUCTION
1· Communio frequens et quotidiana, utpote a Christo Domino et a catholica Ecclesia optatissima, omnibus christifidelibus cujusvis ordinis aut conditionis pateat; ita ut nemo qui in statu graliæ et cum recta piaque mente ad sacram mensam accedat, prohiberi ab ea possit.	4· La communion fréquente et quotidienne, très désirée par Jésus-Christ et par l'Eglise catholique, doit être tellement accessible à tous les fidèles de tout rang et de toute condition, que quelqu'un qui est en état de grâce et s'approche de lu sainte table avec une intention droite et pieuse ne puisse cn être éloigné par aucune interdiction.
2' Recta autem mens in eo est ut qui ad sacram mensam accedit non usui aut vanitati aut humanis rationibus indulgeat, sed Dei placito satisfacere velit, ei arctius caritate conjungi, ac divino illo pharmaco suis infirmitatibus ac delectibus occurrere.	2· Celte intention droite consiste en ce que celui qui s'approche de la sainte table, ne se laisse conduire ni par l'usage ni par la vanité ni par quelque raison humaine, mais veuille satisfaire le bon plaisir de Dieu, s'unir plus étroitement à lui par la charité et par ce divin médicament remédier à ses infirmités el à ses défauts.
3· Etsi quam maxime expediat ut frequenti et quotidiana communione utentes, venialibus peccatis saltem plene deliberatis eorumque allectu sint expertes, suflicit nihilominus ut culpis mortalibus vacent, cum propositu se nunquam in posterum peccaturos : quo sincero animi proposito fieri non potest quin quotidie communicantes a peccatis etiam venialibus, ab eorumque allectu sensim se expediant.	3· Bien qu'il soit souverainement avantageux que ceux qui pratiquent la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péché véniel au moins pleinement délibéré et de toute affection â ce pêché, il suffit néanmoins qu'ils n'aient pas de faute mortelle cl qu'ils aient la ferme vol< nié de ne jamais pécher dans l'avenir. Par cette sincère et ferme volonté, il est impossible que. communiant chaque jour, ils ne se délivrent pas peu â peu même des péchés véniels et de leur affection.

La règle 3e distingue nettement entre la disposition suliisante pour assurer le fruit de la communion fréquente et les dispositions de convenance toujours souverainement désirables. L'état de grâce, avec la sincère et ferme volonté de toujours éviter le péché mortel, suffit non seulement pour ne point pécher, mais pour profiter de la communion. La communion ainsi faite aidera â se délivrer des péchés véniels et de leur affection. C'est renseignement traditionnel de l'Église,d'après les documents précédemment cités, notamment l'instruction de la S. C. de la Propagande du 19 avril 1781. C'est l'enseignement à peu prés unanime des théologiens, sauf pendant la période où l'influence du jansénisme a partiellement sévi sur quelques théologiens catholiques. Beaucoup d'auteurs qui, au premier abord, paraissent d'une opinion contraire ont eu le simple tort d'insister Irop fortement sur la perfection des dispositions de convenance en parlant très peu de la suffisance de l'état de grâce. Bailleurs, l'excès contraire n'a point été entièrement évité. En défendant la suffisance de l'état de grâce, quelques théologiens ont â peine mentionné les dispositions qui doivent l'accompagner suivant le présent décret.

Les règles 1re et 2e établissent qu'avec l'état de grâce et cette ferme volonté de toujours éviter le péché mortel, l'âme doit apporter à la communion fréquente et quotidienne une intention droite et pieuse excluant toute vanité, tout entrainement de la coutume, toute raison humaine et comprenant uniquement :a volonté de plaire à Dieu, de s'unir plus étroitement à lui par la charité et de progresser dans la vertu. La règle 1re enseigne très positivement qu'a ces conditions la communion fréquente et quotidienne doit être facilement accessible â tous les fidèles de tout rang et de toute condition. Il est donc inexact de dire qu'elle exige une vocation spéciale donnée à quelques âmes seulemenlou qu'elle n'est poinl habituellement pour les laïques voués aux affaires séculières.

TEXTE DU DÉCRET	TRADUCTION
4· Cum vero sacramenta novæ legis, etsi cflectum suum ex opere operato sortiantur, majorem tamen producant effectum quo majores dispositiones in iis suscipiendis adhibeantur, idcirco curandum est ut sedula ad sacram communionem præparatio antecedat et congrua gratiarum actio inde sequatur, juxta uniuscujusque vires, conditionem ac officia.	4· Puisque les sacrements de la nouvelle loi, bien qu'ils obtiennent leur effet *ex opere ope· rato,* produisent un effet d'autant plus considérable qu'on apporte à leur réception des dispositions plus parfaites, Ton doit donc s'efforcer de faire précéder la sainte communion d'une préparation soignée et de la faire suivre d'une convenable actif n de grâces, suivant la capacité, la condition et les forces do chacun.

Celte règle a pour but de prévenir les abus qui pourraient provenir de la suffisance mal comprise de l'état de grâce. Elle réprouve de nouveau les abus déjà condamnés par le décret de 1679 dans quelques communiants espagnols. En meme temps, elle écarte une uniformité trop absolue dans le mode de préparation et d'action de grâces. Elle écarte notamment l'exigence pour tous d'une certaine pratique de l'oraison proprement dite, puisque tous les simples lidèles n'en sont poinl pratiquement capables.

TEXTE DU DÉCRET	TRADUCTION
5· Ut frequens et quotidiana communio majori prudentia flat uberiorique merito augeatur· oportet ut confessorii consilium intercedat. Caveant tamen confessorii ne a frequenti seu quotidiana communione quemquam avertunt, qui in statu gratiæ reperialur et recta mente uucedut.	5* Pour que la communion fréquente et quotidienne se faccc avec une prudence plus grande et ait un plus grand mérite, il est nécessaire que le conseil du confesseur intervienne. Cependant que les confesseurs aient soin de ne point détourner de la communion fréquente et quotidienne quiconque est en état de grâce et s'approche du sacrement avec une intention droite.

Ce décret reproduit celui de 1679 et réprouve de nouveau les abus condamnés on 1679 dans quelques communiants espagnols. Mais il avertit gravement les confesseurs que leur droit de conseiller et de guide est limité par la première règle précédemment citée.

TEXTE DU DÉCRET	TRADUCTION
9· Denique post promulgatum hoc decretum omnes ecclesiastici scriptores a quavis contentiosa disputatione circa dispositiones ad frequentem et quotidianam communionem abstineant.	9· F.nGn qu'après la promulgation de ce décret tous les écrivains ecclésiastiques s'abstiennent de toute discussion litigieuse sur les dispositions à la communion fréquente et quotidienne.

C'est un grave précepte auquel on est strictement tenu de se conformer.

III. Règles pratiques qui doivent diriger l'usage de la communion fréquente.

TEXTE DU DÉCRET	TRADUCTION
6· Cum autem perspicuum si*, ex frequenti seu quotidiana sanctæ eucharistiæ sumptione unionem cum Christo augeri, spiritualem vitam uberius ali, animam virtutibus eflusius instrui, et æternæ felicitatis pignus vel firmius sumenti donari, idcirco parochi, conlessarii et concionatores, juxta probatam catechismi romani doctrinam (part. Ill, c. I x iii) Christianum populum ad hunc tam pium ac tam salutarem usum crebris admonitionibus mulloque studio cohortentur.	6· Puisqu'il est évident que par la réception fréquente ou quotidienne de lu suinte eucharistie l'union avec Jésus-Christ est augmentée, la vie spirituelle est nourrie plus abondamment, lame est plus libéralement munie de toutes les vertus et le gage de la félicité éternelle est donné d'une manière plus assurée au communiunt, les curés, les confesseurs et les prédicateurs devront donc, selon la doctrine approuvée du catéchisme romain, exhorter le peuphi chrétien par de fréquents avis et avec beaucoup de soin à une pratique si pieuse et si salutaire.

C'est donc tout le peuple chrétien que l'on doit ainsi exhorter. Tel est du moins l'idéal v. rs lequel curés, confesseurs et prédicateurs doivent tendre progressivement. Il n'est donc poinl permis d'arrêter définitivement et délibérément cet idéal à la communion hebdomadaire.

TEXTE DU DÉCRET	TRADUCTION
7· Communio frequens et quotidiana praesertim in religiosis institutis cujusvis generis promoveatur; pro quibus tamen firmum sil decretum *Quemadmodum* die 17 mensis decembris 1890 a S. C. Episcoporum et Regularium latum.Quam maxime quoque promoveatur in clericorum seminariis, quorum alumni alturis inhiant servitio: item in aliis Christianis omne genus ephebeis.	7· La communion fréquente et quotidienne doit être encouragée surtout dans les instituts religieux de tout genre. Que pour eux cependant demeure dans toute sa force le décret *Quemadmodum* du 17 décembi 1890, porté par la S. C. des Évêques et Réguliers. Que l'on s'eL')rcCk.o la réel s raussi le plue qu'il est possible dans les séminaires des clercs, dont les élèves aspirent au service des autels. ; l'on tasse de même dans us autres instituts chrétiens de tout genre à l'usage de la jeunesse.
8· Si quæ sint instituta sive votorum soiemniuin sive simplicium, quorum in regulis aut constitutionibus vel etiam calendariis. communiones aliquibus diebus afflxæ et in iis jussæ reperiantur. hæ normæ tanquam mere directi væ non	8· S'il y a des instituts à vœux solennels ou à vœux simples, dans les règles, constitutions ou calendriers desquels des communions sont fixées à certains jours comme obligatoires, ces règles doivent être considérées comme simplement direc-

tanquam præceptivæ putandæ sunl. Præscriptus vero communionum numerus haberi debet ut quid minimum pro religiosorum pietate. Idcirco frequentior vel quotidianus accessus ad oucharisticam mensam libere eisdem patere semper debebit, juxta normas superius in hoc decreto traditas.

Ut autem omnes utriusque sexus religiosi hujus decreti dispositiones rite cognoscere queant, singularum dumorum moderatores curabunt, ut illud quotannis vernacula lingua in communi legatur infra octavam festivitatis corporis Christi.

tives, non comme préceptives. Le nombre prescrit des communionsdoit être considéré comme un *minimum* suivant la piété des religieux. Un accès plus fréquent ou quotidien au banquet eucharistique devra donc toujours exister selon les règles données précédemment dans ce décret.

Pour que tous les fidèles de l'un et l'autre sexe puissent bien connaître les dispositions de ce décret, les supérieurs de chaque maison auront soin que ce décret soit lu en commun dans la langue du pays chaque année pendant l'octave de la fête du saint-sacrement.

Enfin pour assurer l'exécution de ce décret, Pie X ordonne qu'il soit envoyé â tous les ordinaires et à tous les prélats réguliers, pour qu'ils le communiquent â leurs séminaires, à leurs curés, à leurs instituts religieux el à leurs prêtres et que, dans la relation qu'ils doivent faire au saint-siège de leurs diocèses ou de leurs instituts, ils le renseignent sur l'exécution de toutes ces prescriptions.

Ainsi, par la pleine observance de ce mémorable décret qui ouvre une ère nouvelle dans l'histoire de la communion, disparaîtront entièrement les derniers restes du poison janséniste, suivant l'expression employée dans le préambule de ce document.

Outre les textes des Pères et des théologiens, cités au cours de cet article, et les ouvrages classiques sur le sacrement d'eucharistie, on peut particulièrement consulter : S. Jean Chrysostome, *Homil. de beato Philogonio,* n. 4. *P. G.,* t. xlviii, col. 755; *In Epist. I ad Cor.,* homil. xxvni, n. 1, *P. G.,* t. lxi, col. 233; *In Epist. ad Heb.,* homil. xvn, n. 4. *P. G.,* t. LXin, col. 131 ; S. Augustin, *Epist.,* i.iv, c. n sq., *P. L.,* t. XXXIIΓ, col. 200 sq.; Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. xxm, *P. L.,* t. xi.ii, col. 1217; S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis,* I. I, c. xvm, η. 7, *P. L.,* t. lxxxiii, coi. 756; Walafrid Strabon (f 849), *De rebus ecclesiasticis,* c. xx, *P. L.,* t. xciv, coi. 942; S. Pierre Damien (f 1072), *Opusculum,* xlvii, *De castitate et mediis eam tuendi,* c. H, *P. L.,* t. cxi.v, coi. 712; *Institutio monialis ad Blancam ex comitissa sanctimonialem,* c. m, coi. 735; S. Grégoire VII, *Begistrum,* l. I, epist. xlvii, *P. L.,* t. cxlvui, coi. 327 sq. ; Durand de Troam (*f· 1088), *Liber de corpore el sanguine Christi,* part. V, c. xv, *P. L.,* t. cxlix, coi. 1399; Pierre Lombard (f 1160), *Sent.,* l. IV, dist. XII, n. 8, *P. L.,* t. xcii, coi. 867; S. Thomas (f 1274), *In IV Sent.,* dist. XII, q. m, a. 1; *Sum. theol.,* IIP, q.LX.xx, a. 10; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* dist. XII, punct. n, a. 2, q. il; dist. XVII, punct. n, dub. iv, Quaracchi, 1889, t. iv, p. 296, 449; Denys le chartreux (f!471), *In IV Sent.,* dist. XII, q. v, Venise, 1584, t. iv, p.!64sq. ; Dominique Soto (f 1560), *In IV Sent.,* dist. XII, q. I, a. 10, Douai» 1613, p. 300 sq. ; \rasquez, *In III··,* q. LX.XX, a. 11, disp. CCXIV, c. Hi, n. 28; Suarez, *In III··,* q. i.xxx, a. 11 ; disp. LX1X, q. iv, n. 6 sq. ; Petau (f 1652), *De poenitentia publica et praeparatione ad communionem libri VIII,* à la fin de son ouvrage, *De theologicis dogmatibus,* Venise, 1757, t. vi, p. 228 sq. ; Lugo (-f-1660), *De eucharistiae sacramento,* disp. XVII; De Rhodes, *Disputationes theologiae scholasticæ, De eucharistia,* disp. I, q. iv, sect. I, p. m, Lyon, 1671, t. n, p. 432 sq.; Salmanticences, *Cursus théologieus, De eucharistiae sacramento, disp.XI, n.* 73sq. ; Viva (f 1710), *Damnatarum thesium theologica trutina,* Pavie, 1709, part. II, p. 123 sq. ; part. III, p. 82 sq., 85 sq. ; Salmanticences, *Cursus theologiae moralis,* tr. IV, c. vm, n. 40 sq. ; Benoit XIV (-f- 1758), *De synodo diœcesana,* l. VII, c. xii, n. 6 sq. ; S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessorii,* n. 149 sq.; *La véritable épouse de Jésus-Christ,* trad. Saintrain, c. xvm, Tournai, 1867, t. n, p. 68; *La pratique de l'amour de Jésus-Christ,* c. vm, n. 27; Dalgairns, *La sainte communion,* trad. Godard, c. vu sq., 3' édit., Paris, 1884,1.1, p. 296 sq. ; t. II, p. 5 sq. ; Lejeune, La *pratique de la sainte communion,* Paris, 1900, p. 163 sq.; M" de Ségur, *La très sainte communion, Œuvres,* Paris, 1872, t. in, p. 417 sq.; Coubé, *La communion hebdomadaire;* la dissertation de Frassinetti sur la *Communion quotidienne,* insérée dans son *Abrégé de théologie morale,* tr. XV, *Du sacrement de l'eucharistie,* n. 2, trad. Fourez sur la 8· édit., Tamines, 1894, t. i, p. 573 sq. ; la dissertation du carninal Gennari, insérée par dom Bastien, dans son *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples,* Maredsous. 1904, p. 394 sq. ; Tesnière. *La pratique de la communion,* Tourcoing. 1904, p. 583 sq. ; Curé, *Lacommunion fréquente au point de vue théorique et pratique,* Paris,!900 ; Godls, *Exagérations historiques et théologiques concernant la communion quotidienne,* Bruxelles, 1904; (lhatel, *La doctrine catholique sur la communion fréquente, réfutation d'une doctrine relâchée,* Bruxelles, 1904; Id., *Défense de la doctrine catholique sur !a communion fréquente,* Bruxelles, 1905; Jules Lintel··, *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente,* Tournai, 1905; Grundkôtter, *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit,* 4* édit., Ratisbonne, 1896. p. 524 sq. ; Behringer, *Die heilige Kommunion in ihren Wirkungen, in Hirer Heilsnotwendigkeit,* Ratisbonne, 1898: Joseph-Antoine de Saint-Joseph in Persicelo, capucin. *De SS. communionis frequentia in familiis religiosis,* in-8·, 1905; V. Mariani, *Sulla communione dottrina dei Padri e antica disciplina della Chxcsa,* in-18, Chiavari, 1905; Valentin, *Principes de direction pour la communion fréquente,* in-12, Paris-Lyon, 1839; *Analecta juris pontificii,* 6· série, col. 1504-1535.

E. Dublanciiv.

III. COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES. — I. Enseignement catholique. IL Opinions théologiques.

I. Enseignement catholique. — Il se résumé dans les trois définitions du concile de Trente, sess. XXI, c. i-m. — *I. INEXISTENCE blUNE NÉCESSITÉ DE SALUT OU iVUN PRÉCEPTE DIVIN OBLIGEANT LES LAÏQUES OU LES CLERCS NON CÉLÉBRANTS A COMMUNIER SOUS LES DEUX ESPÈCES.*

TEXTE DU CONCILE DE TRENTE	TRADUCTION
Sess. XXI, c. ï. Itaque sancta ipsa synodus a Spiritu Sancto qui spiritus est sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et pietatis edocta atque ipsius Ecclesiæ judicium el consuetudinem secuta, declarat ac docet nullo divino prœceplo laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiæ sacramentum sub utraque specie sumendum; neque ullo pacto, salva fide dubitari posse quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat.	En conséquence le saint concile, instruit par le Saint-Esprit qui est l'Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et do piété, et suivant le jugement et la coutume de l'Église, déclare et enseigne qu'aucun précepte divin n'oblige les laïques el les clercs non célébrants à communier sous les deux espèces, et que l'on ne peut sans atteinte à la foi douter aucunement quo la communion sous l'uno ou l'autre espèce suffise pour lo salut.

1° *Sens de celle définition.* — 1. Défensive plutôt quo déclarative, elle condamne directement l'erreur de la plupart des protestants du xvie siècle qui soutenaient le précepte divin de cornmuniersous les deux espèces, tout en nianlpresque toujours la présence réelle. Celte erreur du xvie siècle ne faisait que reproduire l'affirmation principale des calixtins du xv®, voir Calixtins, t. n, col. 1364 sq.; avec cette différence que les calixtins retenant la croyance à la présence réelle s'appuyaient uniquement sur Joa., vi, 54, tandis que les protestants,ennemis delà présence réelle, se réclamaient de Matth., xxvi, 27. et de Luc., xn, 17, 19. — 2. La restriction concernant les prêtres célébrants découle nécessairement de la nature du sacrifice eucharistique dont l'essence exige la consécration distincte desdeux espèces et dont l'intégrité demande la communion du célébrant *sub ulraque.* En mentionnant celle restriction toujours nécessaire, le concile ne veut point écarter la restriction accidentellement imposée par le précepte de soustraire à une inévitable profanation l'espèce du vin. — 3. La définition conciliaire est accompagnée d'une courte réfutation des textes scripturaires invoqués par les utraquistes, Joa., vi, 54; Matth., xxvi, 27; Luc.» xxii, 17, 19. Les bases traditionnelles de la définition, n'ayant soulevé au cours de la discussion conciliaire aucune difficulté spéciale, sont simplement indiquées au commencement du c. I : *atque ipsius Ecclesiæ judicium el consuetudinem secula.*

2° *Bases scripturaires de cette définition.* — Ces bases purement négatives consistent dans l'absence de toute preuve scripturaire en faveur de la nécessité de

salut ou de précepte. — 1. *Absence de preuve,* dans Joa., vi, 54.

TEXTE DU CONCILE	TRADUCTION
Sed neqne ex sermone upud Joannein sexto recte colligitur utriusque speciei communionem a Domino præceptam esse, utcumque juxta varias sanctorum Patrum et doctorum interpretationes intelligatur: namque qui dixit: A'isi *manducaveritis carnem Filii hominis ct biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis,* dixit quoque *:Si quis manducaverit ea: hoc pane, vivet inteternum.* Et qui dixit : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam veternam,* dixit etiam : *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Is denique qui dixit : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego* in *illo,* dixit nihilominus : *Qui manducat hunc panem, vivet in selenium.*	Mais on ne peut non plus déduire justement du c. vi do saint Jean que la communion sous les deux espèces a été commandée par le Seigneur, de quelque manière qu'on le comprenne selon les diverses interprétations des Pères et des docteurs. Car celui qui a dit : Si vows *ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous,* a dit aussi : Si *quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement.* Etcelui qui a dit : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle,* a dit aussi : *Le pain que je donnerai, est ma chair pour la vie du monde.* Enfin celui qui a dit : *Celui qui mange et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui,* a dit néanmoins: *Celui qui mange cepam vivra éternellement.*

Sans vouloir prononcer aucune définition sur la réalité du sens littéral du c. vi de saint Jean, Theiner, *Acta genuina concilii Tridenlini,* Agram, 1874, t. II, p. 47 sq., le concile démontre par la comparaison avec les versets parallèles 52 et 59, que le v. 54 ne contient aucune affirmation de nécessité de salut ou de précepte divin. D'où l'on peut conclure que la distinction entre *manducare carnem* et *bibere sanguinem,* ne pouvant se rapporter au mode de communion, sert uniquement à mieux exprimer la réalité de la présence eucharistique, en excluant toute possibilité d'interprétation allégorique; et cette présence sacramentelle intégrale est toujours réalisée même sous une seule espèce, en vertu de l'indissoluble union de l'âme et du corps dans le Christ ressuscité. Cf. Calmes, *D'Évangile selon S. Jean,* Paris, 1904, p. 257.

Cette interprétation du ÿ. 54 nous parait la seule vraie. L'hypothèse d'un précepte divin de la communion *sub utraque,* restreint aux seuls prêtres célébrants, ne repose sur aucun fondement ni dans le texte, ni dans le contexte. Elle est même positivement écartée par l s versets parallèles 52 et 55 sq., ou il s'agit évidemment de la communion pour tous les fidèles. On doit encore rejeter l'interprétation qui donne â la conjonction *el* au 1. 54 un sens disjonctif. Usité dans la langue hébraïque el de soi très admissible dans un écrit mélangé d'hébraïsmes, ce sens est ici positivement écarté par les y. 55 sq., ou la même conjonction en regard des mêmes expressions a manifestement un sens inilif.

2. *Absence de preuve dans le fait de l'institution de i eucharistie sous les deux espèces.*

TEXTE DU CONCILE	TRADUCTION
Nam etsi Christus Dominus In ultima cæna venerabile hoc sacramentum in panis et vini speciebus instituit et apostolis tradidit, non tamen illa institutio et traditio eo tenduut ut omnes Christi fideles stdtuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur.	Bien que Jésus-Christ à la dernière cène ait institué ce vénérable sacrement sous les espèces du pain et du vin et l'ait ainsi distribué aux apôtres, une telle institution et distribution n'établissent point par elles-mêmes que tous les chrétiens soient astreints par l'institution de Jésus-Christ a recevoir les deux espèces.

a) Le fait de l'institution eucharistique sous les deux espèces ne prouve point le précepte de communier sous ces deux espèces. Sinon tout ce qu'a fait Jésus devrait être obligatoirement reproduit dans tous ses détails même purement secondaires ou accidentels, comme l'usage du pain azyme, la célébration après la cène légale, la participation active des communiants prenant eux-mêmes les espèces consacrées. Conclusion évidemment inadmissible. Cajétan, tr. XII, *De communione sub utroque specie,* c. i. *Opuscula,* Lyon, 1577, . 292; Bossuet, *l.a tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce, Avertissement,* Paris. 1836, t. ix, p. 183; Benoît XIV, *De sacrosancto missu: sacrificio,* I. II, c. xxti, n. 21, *Opera,* 2e édit., Borne, 1748, t. ix, p. 228 sq.

b) Aucune parole de Jésus n'y exprime la volonté d'imposer ce précepte. — a. Malth., xxvi, 27, *Bibile ex hoc omnes,* et Luc., xxn, 17, *Accipite et dividite inter vos,* signifient que la coupe eucharistique devait servir à tous ou plutôt que celte dernière coupe, purement facultative d'après les usages traditionnels, devait exceptionnellement être prise par tous sur le commandement formel de Jésus-Christ. Par sa nature même cet ordre s'adressait aux seuls apôtres et pour cette seule circonstance. Cf. Duchesne, *Églises séparées,* Paris, 1896, p. 102-103, réfutant l'encyclique du patriarche de Constantinople, Anthime (1895), qui s'appuyait sur ce texte pour reprocher à l'Eglise romaine d'avoir violé un précepte divin, formellement énoncé dans l'Evangile, lorsqu'elle a supprimé pour les laïques la communion sous l'espèce du vin. — *b.* Luc., xxn, 19, *Hoc facite in meant commemorationem,* adressé aux apôtres et à leurs successeurs, exprime le pouvoir que leur confère Jésus de reproduire ce qu'il avait fait lui-même ou le pouvoir d'oll'rir le sacrifice eucharistique. Concile de Trente, sess. XXII, can. 2. En offrant, en vertu de ce pouvoir, le sacrifice eucharistique pour l'essence duquel la consécration des deux espèces est absolument requise, les apôtres et leurs successeurs devront communier sous les deux espèces, parce que cette communion intègre le sacrifice. Raison inapplicable à la communion des laïques ou des clercs non célébrants, qui n'appartient ni à l'essence ni à l'intégrité du sacrifice eucharistique.

3. *Absence de preuve dans le texte de saint Paul.* I Cor., xi, 28. — L'intention principale de l'apôtre étant l'insistance sur le devoir rigoureux de s'éprouver soi-même avant la communion pour ne point recevoir sa propre condamnation, le fait de la communion sous les deux espèces est mentionné d'une manière très incidente. Cette mention qui s'explique facilement par un simple usage de fait de la communion sous les deux espèces au temps de saint Paul, ne peut par elle-mëme prouver nécessairement l'existence d'un précepte divin.

3° *Bases traditionnelles de cette définition.* — Bien que le concile de Trente n'ait qu'une courte mention du témoignage de la tradition, au commencement du . I, *atque ipsius Ecclesiæ judicium et consuetudinem secula,* nous devons l'étudier plus particulièrement dans toute la durée des siècles chrétiens.

iГ· *période, depuis les temps apostoliques jusqu'au XII·*siècle. — Pendant toute cette période, d'innombrables témoignages prouvent chez les fidèles en Orient et en Occidentia coutume presque universellement constante de communier sous les deux espèces, du moins dans l'intérieur des églises, coutume affirmée par le concile de Trente, *licet ab initio christianie religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset.* Sess. XXI, c. π. A l'époque aposlolique, le témoignage de saint Paul, I Cor., XI, 28, que nous venons de rappeler, est formel. A l'époque subséquente, la *Didackè,* c. IX sq.. Funk. *Patresapostolici,* 2e édit., Tubingue. 1901.1.i. p. 20 sq. ; saint Ignace, *Ad Philad.,* c. iv, p. 266, et saint Justin,

Apol., I,n. 05, 67, *P. G.,* t. vi, col. 428 sq., mentionnent formellement les deux espèces comme étant habituellement reçues dans la communion. Au lll« siècle, malgré quelques exceptions plus apparentes, la coutume reste identique. Tertullien, *De resurrectione carnis,* c. vin, *P. L.,* t. n, col. 806; S. Cyprien, *Epist.,* l x iii, c. vin, *P. L.,* t. iv, col. 380; *Testamentum D.N. Jesu-Chrisli,*édit. Rahmani,!. II.c. x, Mayence, 1899, p. 132 sq. Au iv· siècle, le même usage subsiste en Orient et en Italie. S. Cyrille de Jérusalem, *Cal.,* xxin, c. xxn, *P. G.,* t. xxxm, col. 1125; S. Basile, *Epist.,*xcm, *P. G.,* t. xxxn, col. 484; S. Jean Chrysostome, *In I Cor.,* homil. x.xvn, n. 5, *P. G.,* t. l x i, col. 230 sq. ; S. Ambroise, *De mysteriis,* c. vm, n. 47 sq. ; c. ix, n. 53, *P. L.,* I. xvi, col. 404 sq., 407. Au v· siècle, saint Augustin, *Epist.,* xcvin, n. 9, *P. L.,* t. xxxm, col. 364, témoigne de cet usage pour l'Afrique. En Italie, en Espagne et dans le reste de l'Occident l'usage subsiste aux siècles suivants. S. Grégoire le Grand, *llomil. in Euangelia,* homil. xxn, n. 8, *P. L.,* t. l x x v i, col. 1179; *Dial.,* l. IV, c. Lvm, *P. L.,* t. I.XXVH, col. 425; *In septem psalmos pœnilenliales expositio,* ps. vi, n. 11, *P. L.,* t. i.x x i x, col. 640, S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis,* l. I. c. xvm, *P. L.,* t. i.xxxnt, col. 755; S. Béde, *Epist., ii.ad Egberlum antistitem, P. L.,* t. xciv, col. 665; Walafrid Slrabon, *De rebus ecclesiasticis,* c. xx, *P. L.,* t. cxiv, col. 942; Rathier de Vérone, *Synodica ad presbyteros,* n. 10, *P. L.,* t. cxx.xvi, col. 562. Il en était encore de même en Orient. Le synode de Bovin (Arménie), tenu en 527, can. 7, décide que les prêtres ne doivent pas, à cause de leur pauvreté, diminuer le calice de la communion. Ilefele. *Histoire des Conciles,* trad. Leclercq, t. n, p. 1077. Au tx« siècle, saint Nicéphore de Constantinople (·]·829) affirme encore le maintien de la communion sous les deux espèces. *Anlirrhelicus it adversus Constantinum Copronymum, P. G.,* t. c, col. 337 sq.

Parallèlement à cette coutume presque universellement constante, se rencontre aussi un certain usage de communier sous une seule espèce, surtout en dehors deséglises. Nous mentionnerons les faits principaux. — a) *Communion sous la seule espèce du pain assez fréquemment autorisée dans les maisons privées pendant les premiers siècles.* — Aucun document n'atteste cet usage ni au i"r siècle ni au commencement du il·. Saint Justin, *Apol.,* I, n. 67, *P. G.,* t. vi, col. 429, dit seulement qu'après le sacrifice eucharistique célébré le dimanche, ή διαδοσι καί ή μετάληψι άπο τών εύχαριστη-Οέντων έκαστω γίνεται και τοί ού πκρούσι διά τών διακόνων πε'μπεται. Les actes de sainte Eudoxie, martyre au commencement du n* siècle, tels que les rapportent les bollandisles, c. xn, *Acta sanctorum,* Paris, 1865, t. I martii, p. 19, d'après un ancien manuscrit datant peut-être du vi· ou du vu· siècle, ne paraissent point garantir la conclusion déduite par Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie,* l. XII, c. I, Paris, 1885, t. i, p. 518, que les fidèles gardaient dès lors dans leurs demeures la sainte eucharistie pour s'en nourrir les jours ou ils ne pouvaient se rendre à l'église. Les actes ne parlent point d'une demeure privée, mais d'un édifice sacré ou Eudoxie entra pour y prendre la sainte eucharistie. *Accurrit in sacram œdeni, reserataque illic arcula in qua divinum donum reliquiarum sancti corporis Christi servabatur, inde particulam acceptam sinu recondidit.* Cet édifice sacré est apparemment donné comme dépendant de *Vasceterium* des vierges dont la direction est attribuée à Eudoxie. Y avait-il dès Je commencement du n· siècle en Phénicie un *asceterium* de ce genre, surtout très voisin d'un *cœnobium* de moines vivant en communauté sous l'autorité d'un chef monastique, comme le rapportent ces mêmes actes, c. ix, p. 16? Rien en dehors de ce manuscrit d'une époque bien postérieure ne donne lieu de le supposer. D'ailleurs, comment concilier une telle assertion avec le fait historiquement certain que le monachisme proprement dit ou cénobitisme ne remonte pas plus haut que la première moitié du iv« siècle pour les monastères d'hommes? Il est donc permis de conclure que ces actes sont, sur ce point et probablement sur plusieurs autres, d'une autorité au moins très douteuse.

Avec Tertullien, au commencement du m» siècle, se présente le premier document forme). Pour détourner sa femme d'un mariage éventuel avec un infidèle au cas où elle aurait recouvrel sa liberté, Tertullien raisonne ainsi : *Non sciet maritus quid secreto ante mmem cibum gustes, et si sciverit esse panem non illum credit esse qui dicitur? Ad uxorem,* l. 1, c. v, *P. L.,* t. i, coi. 1296. Ce qui ne peut s'entendre que du pain eucharistique. Vers le milieu du m· siècle, saint Cyprien, en mentionnant les châtiments dont Dieu frappait parfois les *lapsi,* rapporte le fait d'une personne qui en essayant d'ouvrir avec des mains indignes *arcam suam in qua Domini sanctum fuit,* fut éloignée par le feu qui s'en échappait. *De lapsis,* c. xxvi, *P. L.,* t. iv, col. 486. Ce fait rapproché du précédent ne peut s'entendre que de la réserve du pain eucharistique. Dans les deux circonstances tout autorise à conclure qu'il s'agissait d'une coutume universelle à cette époque, au moins en Afrique. Au iv· siècle, après les persécutions, cet usage subsistait encore â Alexandrie et en Égypte, au témoignage de saint Basile: έν 'Αλεξάνδρειά δέ καί έν Αιγύπτω έκαστο και τών έν λαώ τελούντων ώ έπι το πλεϊστον έχει κοινωνίαν έν τώ οίκω αύτοϋ καί ότε βούλεται, μεταλαμβάνει *Si' εαυτού. Epist.,* xcm, *P. G.,* t. xxxn, col. 485. Saint Jérôme constate le même usage à Home à son époque. Parlant de ceux qui communiaient *post debitum conjugale,* il dit : *Quare ad martyres ire non audent? quare non ingrediuntur ecclesias? An alias in publico alius in domo Christus est? Quod in ecclesia non licet nec domi licet. Epist.,* x l v h i, n. 15, *P. L.,* I. xxtl, col. 506. Saint Jérôme ne blâmant point cet usage, mais seulement son application en celte circonstance, l'on peut conclure que la permission existait encore. Quand fut-elle absolument et universellement retirée? Il est difficile de le déterminer exactement. Aucune défense positive ne fut portée par le canon 3' attribué au concile de Saragosse de 380, ni par le canon 14' du concile de Tolède en 400, déclarant excommuniés et sacrilèges ceux qui ne consommaient pas dans l'église l'eucharistie qu'ils y avaient reçue du prêtre. Ilefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1908, t. t, p. 987; t. n, p. 124. Cette interdiction frappait les priscillianistes qui à l'église ne consommaient rien du pain eucharistique. Elle n'empêchait point de réserver une partie du pain eucharistique pour la communion â domicile.

En Orient, l'usage s'est maintenu plus longtemps. Il existait encore au vin· siecle au moment de la persécution iconoclaste. Grâce â la permission qui était encore donnée au laïque de se communier lui-même avec le pain eucharistique emporté â domicile, les fidèles pouvaient, sans s'associer aucunement avec les hérétiques, communier comme auparavant. Pargoire, *L'Eglise byzantine de* 527 *à 847,* Paris, 1905, p. 339 sq.

L'usage d'emporter et de réserver le pain eucharistique était particuliérement fréquent chez les anachorètes après le milieu du lit· siècle. C'est ce qu'affirme saint Basile au moins pour les solitaires privés du voisinage d'un prêtre : Πάντε γάρ οί κατά τα ερήμου μοναζοντε , έ'νθα μή έστιν ιερευ , κοινωνίαν οίκοι κατέχοντε , ά>' εαυτών μεταλαμόάνουσιν. *Epist.,* XCItl, *P. G.,* t. xxxn, col. 485. *L'Historia lausiaca,* c. ix, LU, *P. G.,* t. xxxiv, col. 1027, 1147, rapportant la coutume de beaucoup de solitaires de communier chaque jour à l'heure de none, avant de prendre leur nourriture corporelle, permet de conclure que l'eucharistie était sou-

vent gardée par eux, là du moins où ne se trouvait aucun prêtre, ce qui était un cas fréquent surtout au début de l'anachorétisme. Le même témoignage est fourni par Rufin, *Historia monachorum,* c. n, vu, *P. L.,* t. xxi, col. 406, 419; el par saint Théodore Studite, *Epist.,* l. I, epist. tvn, *P. G.,* t. xcix, col. 1115. — Il est cependant certain que plusieurs moines possédant le caractère sacerdotal célébraient le saint sacrifice auquel des anachorètes voisins pouvaient assister et recevoir la communion. L'eucharistie pouvait parfois aussi leur être apportée dans leurs solitudes. Dom Besse, Les *moines d'Orienl,* Paris, 1900, p. 353. Il est non moins certain que plusieurs solitaires communiaient rarement, tout au plus une fois l'an, ou passaient même un assez grand nombre d'années sans recevoir la communion, suivant ce qui est rapporté de sainte Marie Egyptienne, fila *sanetæ Marite Ægyptiacæ,* c. xx sq., *P. L.,* t. Lxxiii, col. 685 sq. Jusqu'à quelle époque persista chez les solitaires cetle coutume d'emporter le pain eucharistique dans leur solitude pour s'en nourrir suivant leur dévotion, il est difficile de le déterminer. Elle existait encore au temps de Jean Moschus (-J-6I9), *Pratum spirituale,c.* xxix, xxx, *P.G.,* t. lxxxvh, col. 2877 sq., et de saint Théodore Studite (j· 828), *Epist.,* I. L epist. I.vn ; l. H, epist. ccxix.q. iv, *P. G.,* t. xcix. col. 1115. 1661.

b) Communion des malades habituellement administrée sous la seule espèce du pain. — Cet usage existait déjà au m* siècle, au témoignage de saint Denys d'Alexandrie (-j-265), suivant Eusèbe de Césarée, *II. E.,* I. VI, c. xliv, *P. G.,* t. xx. col. 629 sq. Au temps de saint Denys, un vieillard d'Alexandrie nommé Serapion, qui avait été jusqu'à ses derniers moments privé de l'eucharistie parce qu'il avait sacrilié aux idoles pendant la persécution, reçut avant de mourir, avec la permission du prêtre et conformément aux instructions de l'évêque, la sainte eucharistie qui lui fut apportée par un enfant : βραχύ τή εὐχαριστία ἐπέδωχεν τῷ παιοαρίῳ, ἀποβρεξαι κελεύσα , και τῷ πρεσόότη κατά τοῦ στόματο ἐπισταξαι; ce qui ne peut manifestement s'entendre que de la communion donnée sous l'espèce du pain. Au iv« siècle, Paulin, secretaire de saint Ambroise, rapporte qu'à ses derniers moments l'évêque de Milan reçut d'llonorat deVerceil *Domini corpus, quo accepto, ubi glutivit, emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens. Vita sancti Ambrosii a Paulino ad Augustinum conscripta,* n. 47, *P. L.,* t. xiv, coi. 43. Ce qui ne peut s'interpréter que de la communion *sub specie pads.* La l'ila de saint Basile, attribuée faussement à Amphiloque d'iconium, rapporte, c. iv, *P. G.,* t. xxtx, col. cccxv, que le saint évêque de Césarée communia plusieurs fois le jour de sa mort, et il ne parle que de la manducation du pain consacré. Au x· siècle, Odon de Cluny (-J-942) rapporte que le comte Géraud d'Aurillac 7909) reçut avant de mourir le corps du Seigneur qu'il avait ardemment désiré. *De vita sancti Geraldi comitis A irilliacensis,* I. III, c. vu, *P. L.,* t. cxxxm, col. 691. D'ailleurs, le simple fait de la réserve eucharistique, habituellement faite sous l'espèce du pain depuis les premiers siècles de l'Église et principalement en vue de la communion des malades, est une preuve suffisante que celle-ci était ordinairement administrée sous la seule espèce du pain. Les deux documents déjà cités d'Eusëbe de Césarée et de Paulin, secrétaire de saint Ambroise, témoignent du fait de celte réserve euchari-iique au tv'et au ni' siècle. Documents incontestables bien qu'ils restent presque isolés, cé dont nous ne devons point nous étonner, aucune raison ne s'oll'rant d instruire les fidèles sur un point qui devait cire très familier. Après les siècles de persécution, le lait de la réserve eucharistique destinée à la communion des malades est plus fréquemment mentionnée. *Esccerplûmes* e *dictis et canonibus sanctorum Patrum concine* i a·, fragment ou résumé d'un recueil attribué à saint Egbert, archevêque d'York (·[· 766), c. xx, *P. L.,* t. LXXXIX, col. 382; Raoul de Bourges (γέῢῢ), *Capitula,* c. VI, *P. L.,* I. cxix, col. 707; Wautierd'Orléans(f 891), *Capitula, c.* vu, col. 734 sq.; Réginon de l'rürn (-J-815), *De ecclesiasticis disciplinis et religione Christiana,* l. I, c. LXix, *P. L.,* t. cxxxii, coi. 205; Burchard de Worms (f 1025), *Decret.,* l. V, c. x, *P. L.,* t. cxl, coi. 754. D'ailleurs, le faillie la réserve eucharistique est une nécessaire conséquence de l'obligation impérieuse de conférer le viatique à tous les mourants, obligation en faveur de laquelle le 13' canon du ler concile de Nicée rappelait déjà l'ancienne règle canonique, ὁ παλαιό και κανονικό νόμο , défendant de priver les mourants du dernier et nécessaire viatique, llefele, *Histoire des conciles,* I. i, . 593 sq.

Bien que la communion fût habituellement portée aux malades sous la seule espèce du pain, elle était parfois administrée sous les deux espèces, quand une occasion était immédiatement fournie par la célébration de la sainte messe. C'est ce qui parait indiqué par le texte de saint Justin. *Apol.,* I, n. 65, 67, *P. G-,* t. vi, col. 428 sq., affirmant que le pain et le vin du sacrilice étaient distribués par les diacres aux fidèles présents et portés aux absents. L'on peut entendre dans le même sens le fait de saint Exupêre de Toulouse cité par saint Jérôme : *Nihil in illo ditius qui corpus Domini canistro vimineo, sanguinem portat in vitro. Episl.,* c.xxv, n.20, *P. L.,* t. xxti, coi. 1085. Il est également rapporté dans la vie de sainte Marie Egyptienne que l'abbé Zosime, prié par la sainte de lui apporter la communion aux rives du Jourdain en face de sa solitude, mit à cet effet *in modico calice intemerati corporis portionem et pretiosi sanguinis Domini nostri Jesu Christi. Vita sanetæ Marite Ægyptiacæ, c.* xxi sq., *P. L.,* t. LXXIII, coi. 686 sq. Aux époques subséquentes, l'histoire ecclésiastique rapporte encore quelques faits semblables. Au témoignage de saint Grégoire le Grand, *Dial.,* I. II, c. xxxvii, saint Benoit de Nursie mourut, en 513, après avoir reçu le corps et le sang du Seigneur. *P. L.,* t. lvi, col. 202. Le pape parle encore, *ibid.,* l. IV, . xxxv, *P. L* , t. lxxvii, col. 577, d'un Eleulhére qui, à l'heure de la mort, *mysterium dominici corporis et sanguinis accepit.* Au vu» siècle, Céadda, évêque des Merciens, reçoit avant de mourir le corpset le sang du Seigneur. S. Béde, *Hist, eccles.,* I. IV, c. ni, *P. L.,* I. xcv, col. 117. En 714, l'anachorète anglais Guthlac immédiatement avant sa mort est réconforté par la communion du corps et du sang de Jésus-Christ. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti,* I. XIX, c. lxxvi, Lucques, 1739, t. n, p. 36. En 776, Grégoire, abbé d'Utrecht. rend le dernier soupir après avoir reçu la communion du corps sacré el du sang du Seigneur. *Ibid.,* p. 218. En 1137, Louis le Gros, roi de France, reçoiten viatique le corps et le sang de Jésus-Christ qu'on lui avait apportés après la célébration d'une messe. Sugar, *Vita Ludovici Grossi, P. L.,* t. clxxxvi, col. 1337. Parfois aussi on se faisait transporter à l'église pour y recevoir le saint viatique sous les deux espèces. Chardon. *Histoire du sacrement d'eucharistie,* c. v, Aligne, *Theologiæ cursus completus,* t. xx, col. 282. Nous devons encore observer que les malades qui ne pouvaient consommer la sainte hostie étaient quelquefois autorisés à communier sous la seule espèce du vin; celle permission fut donnée pour l'Espagne par le X* concile de Tolède en 675, can. 11. Mansi, t. xi, col. 143-144; llefele, op. *cil.,* t. in, p. 313. Exception qui est encore un témoignage en faveur de la non-nécessité de la communion sous les deux espèces.

c) *Communion sous la seule espece du pain quelquefois usitée à l'intérieur des églises soit en Orient soit en Occident.* — *K* Constantinople, cette coutume parait avoir existé au temps de saint Jean Chrysoslome, d'après le lait rapporté par Sozomène, *H. E.,* l. VIII, c. v,

P. G., t. i.xvn, col. 1528 sq., et Nicéphore Callisto, *Jl. E.,* l. XIII, c. vu, *P. G.,* t. cxlvi, col. 953 sq. Un hérétique macédonien, converti à la vraie foi par la prédication de Chrysostome, voulant décider son épouse hérétique à suivre son exemple, lui demande de participer avec lui au mystère eucharistique, sous peine de rupture complète. La femme hérétique promet d'accomplir son désir. Elle s'approche comme les autres fidèles : περ< δέ τον καιρόν των μυστηρίων (ισασ·. δε οἵ μεμνημένοι, ή μεν όπερ έδέξατο κατέ/ουσα, ω; εὔξομενη ἀκέκυψε. La servante qui l'accompagnait lui ayant alors donné secrètement le pain qu'elle avait apporté de la maison, celui-ci devint dur comme la pierre dès qu'elle y eut marqué l'empreinte de ses dents. Fait dont Sozoméne garantit l'authenticité en ajoutant que cette pierre miraculeuse se conservait encore dans l'église de Constantinople. Ce fait, avec toutes les circonstances rapportées par Sozoméne, ne convient qu'à la réception et à la manducation du pain eucharistique. Il parait d'ailleurs comme un fait en lui-méine habituel soit à l'époque de Chrysostome soit à celle de Sozoméne. A Jérusalem, au témoignage du cardinal Humbert (j 1061), non contredit par les Grecs, se conservait depuis la plus haute antiquité l'usage de communier sous la seule espèce du pain. *Adversus Graecorum calumnias,* c. xxm, *P. L.,* t. cxi.lll, col. 951 sq. En Occident, l'histoire nous fournit aussi plusieurs preuves irrécusables de l'existence de cetle même coutume. Saint Léon le Grand (f 461), *Semi.,* xi.ll, c. v, *P. L.,* t. i.tv, col. 279sq., constate qu'à son époque, à Rome, les manichéens, tout en s'abstenant de la réception du sang de Jésus-Christ, réussissaient à se dissimuler en se mêlant aux fidèles pour la réception du corps du Sauveur. Ce qu'ils n'auraient pu accomplir si la coutume de recevoir les deux espèces avait été alors observée par tous les fidèles. C'est sans doute cette hypocrite dissimulation des manichéens que voulut empêcher le pape saint Gélase (•j-496) en édictant l'ordre qui lui est attribué par le *Décret* de Gralien : *aul integra sacramenta percipiant aut ab integris arceantur,* part. IU, *De consecrat.,* dist. II, c. 12, *P. L.,* t. clxxxvh, coi. 1736; Benoit XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio,* I. II, c. xxn, n. 23, *loc. cit.,* p. 230, quoique Gratien, par le titre qu'il donne lui-même à ce chapitre, entende ce texte de l'obligation qui incombe au prêtre de recevoir le sang aussi bien que le corps de Jésus-Christ. Cette prescription de saint Gélase, d'après la raison même qui la motivait, ne devait être que temporaire et locale; de fait, une certaine coutume de ne communier que sous l'espèce du pain fut subséquemment reprise à Rome. Au temps de saint Grégoire le Grand, vers l'an 600, la communion était habituellement distribuée aux fidèles sous la seule espèce du pain, avec des hosties offertes par les fidèles, comme le prouve le fait rapporté par Mabillon sur le témoignage de Paul diacre. Une noble matrone romaine, ayant observé que Grégoire lui présentait pour la communion le pain qu'elle avait ellemême otfert, se prit à sourire. Le pontife étonné ayant pour cela différé de lui donner la communion et lui a-"nt, après les saints mystères, demandé raison de ce .e attitude, cette personne répondit qu'elle ne pouvait croire que le pain qu'elle avait elle-même confectionné fût le corps du Seigneur. Pour convaincre son incrédulité Grégoire obtint un miracle; la chair du Christ apparut visiblement sur la palle qui recouvrait l'hostie. Ce qui convertit l'incrédule. Mabillon. *Annales ord. S. Benedicti,* l. IX, c. xt.lll, Lucques. 1739, t. i, p. 239. Ce récit, ou la communion *sub specie vini* ne figure aucunement, prouve qu'à cette époque les fidèles de Rome communiaient sous la seule espèce du pain. La même coutume existait dans les Gaules au vte siècle, au témoignage de saint Grégoire de Tours (j-594), *Historia brancorum,* l. X, c. vm, *P. L.,* t. Lxxt, col. 535. Au comte Eulalius qui lui réclamait la communion malgré un refus antécédent, l'évêque des Arvernes répondit : « La rumeur populaire vous accuse du crime de parricide. J'ignore si vous avez commis ce crime. Que Dieu et le martyr saint Julien vous jugent. *Tu vero si idoneus es, ut asseris, accede propius et sume tibi eucharisliæ particulam atque impone ori tuo.* » Paroles qui ne peuvent convenir qu'à la communion sous la seule espèce du pain que les hommes recevaient encore dans leur main et portaient eux-mêmes à leur bouche.

Vers la même époque, la règle cénobitique attribuée à saint Colomban (j-615) statue expressément que les novices qui ne sont pas instruits et tous ceux qui manquent aussi de l'instruction nécessaire *ad calicem non accedant. liegula cœnobialis, c. x, P. L.,* t. i.xxx. col. 220. D'où Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti,* I. VIII, c. xiv, t. i, p. 193, conclut avec raison qu'à cette époque la communion sous une seule espèce était parlois en usage.

Le 111' concile de Tours, en 813, can. 19, Labbe, t. ix, col. 351, mettant les prêtres en garde contre la distribution indiscrète de la sainte communion à ceux qui seraient *forte peccatis majoribus irretiti,* ne parle que du corps du Seigneur, *personis adstantibus corpus Domini indiscrete non tribuant.* Ce qui semble supposer le fait habituel de la communion sous la seule espèce du pain. En 836, le II' concile d'Aix-la-Chapelle, demandant que l'on rétablisse la coutume de communier chaque dimanche, ne parle également que de *communicatio corporis Domini, c. in,* can. 32. Mansi, t. xiv, col. 691. Du IX· au xii' siècle, aucun document certain ne démontre la persistance de cette coutume, de même qu'aucun ne prouve son entière et universelle cessation.

Observons d'ailleurs que la communion sous la seule espèce du pain a pu être plus rare ou n'être point mentionnée à cette époque, à cause de l'introduction de deux nouveaux usages : celui de *l'intinclio* dont nous parlerons bientôt et celui de boire après la communion *sub specie panis* du vin non consacré mélangé de quelques gouttes du précieux sang, ce qui s'appelait néanmoins *communicatio sanguinis Christi.* Voir t. t, col. 92. Aussi à mesure que ces usages s'affaiblissent ou disparaissent, la communion sous la seule espèce du pain devient bientôt la seule usitée. Mais cette modification se lit assez lentement. Vers le milieu du Xli'siècle, Robert Pulleyn (-L 1146), en constatant combien il convenait aux laïques de communier sous la seule espèce du pain et sans recours à *l'intinclio* réprouvée par l'Église, laisse entendre que la communion *sub una specie panis* n'était point encore généralement adoptée. *Sent.,* I. VIII, c. ni, *P. L.,* t. ct.xxxvi, col. 963 sq. A la même époque, un disciple d'Hugues de Saint-Victor, *Summa Sent.,* tr. VI, c. vi, *P. L.,* t. CLXXVi, col. 142, affirme *quod, licet in duabus sumatur speciebus, tamen in utraque integer Christus sumitur.*

Parallèlement à un usage de communier parfois sous la seule espèce du pain, même dans l'intérieur des églises, l'on constate, après le vu' siècle, la pratique assez frequente de *l'intinclio panis* qui fournit aussi quelque preuve en faveur de la non-nécessité de la communion per *modum polus.* Cet usage qui consistait à détremper le pain eucharistique dans le précieux sang, en administrant ce sacrement, n'est point constaté avant le IIIe concile de Braga en 675. Le 2e canon de ce concile interdit cet usage, parce que l'Evangile, dans le récit de l'institution de l'eucharistie, mentionne le pain et le vin comme étant séparés, et qu'il ne parle de pain trempé que pour.ludas. Mansi, t. xi, col. 155. Cette coutume s'introduisit de nouveau au xi' siècle selon l'auteur du *Micrologus* qui en parle comme d'un usage nouveau et digne de désapprobation : *Non est*

autem authenticum quod quidam corpus Domitii intingunt et intinctum pro complemento communionis populo distribuunt. Microloqus de ecclesiasticis observationibus, c. xix, *P. L.,* t. ci.r, coi. 989 sq. Cest celte coutume que le concile de Clermont, présidé par Urbain 11, condamna en 1095 dans son canon 28· : Ae *quis communicet de altari nisi coipus separatim et sanguinem similiter sumat, nisi per necessitatem et per cautelam.* Labbe-Cossart, *Sacrosancta concilia,* Venise, 1730, t. xn, col. 382; Mansi, t. xx. col. 818.

La nécessité suffisante pour légitimer cet usage est vraisemblablement celle qu'indique quelques années plus tard Pascal II dans une lettre à Pons, abbé de Cluny : *Novimus enim per se panem, per se vinum ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in sancta Ecclesia conservandum docemus atque præcipimus, præler in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt. Epist.,* nxxv, *P. L.,* t. ci.xm, col. 442. Le concile de Clermont reconnaissait aussi que *l'inlinctio* pouvait se faire *per cautelam,* c'est-à-dire pour empêcher l'effusion du précieux sang toujours facilement possible dans la transmission du calice surtout à une grande foule. C'est en ce sens que s'était exprimé un peu auparavant Jean d'Avranches ou de Rouen (·)▪ 1079) : *Non autem intincto pane, sed juxta definitionem Toletani concilii, seorsum corpore seorsum sanguine sacerdos communicet, excepto populo quem intincto pane, non auctoritate sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis permittitur communicare. Liber de officiis ecclesiasticis, P. L., t.* CXLVii, coi. 37. Au commencement du xn« siècle, la coutume de *I'itilinctio* encore persistante à Cluny est blâmée par Pascal II dans sa lettre à Pons, abbé de Cluny, à la seule exception des enfants et des malades qui ne pourraient autrement avaler l'hostie : *Igitur in sumendo corpore et sanguine Domini dominica traditio servetur, nec ab eo quod Christus magister et præcepit el gessit humana et novella institutione discedatur. Novimus enim per se panem, per se vinum ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in saneta Ecclesia docemus atque præcipimus, præler in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt. Epist.,* nxxv, *P. L.,* t. CLXIII, coi. 442. Vers la même époque, Guillaume de Champeaux (f 1121), dans un fragment *De sacramento altaris, P. L.,* t. c l x iii, col. 1039, soutient l'usage de *l'inlinctio* combattu, dit-il, pour celte frivole raison que ce fut la communion reçue par Judas. Mais Guillaume déclare en même tempsque c'est une hérésie d'affirmer la nécessité de la communion sous les deux espèces. Arnulphe de Rochester ' 1124) se prononce aussi pour *l'inlinctio* dans les termes que rapporte Mabillon. *P. L.,* t. i.xxvni, col. 904. Quelques années plus tard, Robert Pulleyn ı 11445) constate que, malgré l'exemple de Jésus-Christ et malgré l'interdiction de l'Église, *pleraque per loca panis intinctus porrigitur, quatenus ut aiunt et juxta evangelium utrumque distribuatur et res ita securius atque expeditius transigatur. Sent.,* l. VIII, c. m, *P. L.,* t. ci.xxxvi, coi. 96-4. Observons cependant que Pulleyn, touten combattantjustementl'intinclion comme contraire à l'institution de Jésus-Christ, *nam panem intinctum quis audeat porrigere cum Dominus per se panem per se calicem porrexerit,* ajoute cette raison rui manque de vérité et de solidité, bien qu'elle ait été plusieurs fois reproduite par les auteurs subséquents : *Intinctus panis inlinclæ inquinalæque mentis viro tradebatur Judæ. Nihil talc taliterquc fidelibus exhibeatur,* col. 964.

Pour détruire les restes de cette coutume que constatait encore Pulleyn, le concile de l oudresou de Westminster en 1175, can. 16, Hefele, *op. cit.,* t. vu, p. 480, statua que l'hostie consacrée ne devait point être trempée dans le vin consacré. Défense qu'il justifia au moins partiellement par ce fait que Judas seul avait communié ainsi. Raison également reproduite par Innocent III au commencement du xni· siècle : *Quia vero Christus buccellam intinctam Judæ porrexit, ünde constitutum est ab Ecclesia ut eucharistia non detur intincta. De sacro altaris mysterio,* I. VI. c. xm. *P. L.,* t. ccxvit, coi. 866. Raison qu'innocent III complète par ce motif plus important et plus vrai : *Constitutum est nihilominus et pro hæresi exstirpanda quæ dogmatizavit Christum sub neutra specie totum existere sed sub utraque simul existere totum.*

Chez les Orientaux, l'on ne voit point de trace évidente de *l'inlinctio* dans les neuf premiers siècles. Elle fut cependant pratiquée avant le xi" siècle, car le cardinal Humbert (γ 1061) en fit le reproche aux Grecs dans sa célèbre discussion. *Adversus Græcorum calumnias, c.* xxxm, *P. L.,* t. CXLHI, col. 951 sq. Les Grecs trempaient le pain eucharistique dans le précieux sang du calice et le versaient avec une cuiller dans la bouche des fidèles. Humbert leur reproche d'employer un mode de communion qui n'avait été employé que pour Judas. Au témoignage d'Allatius (j-1669), *De consensu Eeclesiæ occidentalis et orientalis,* l. Ill, c. xvin, et de dom Marlène (j-1739), *De antiquis Eeclesiæ ritibus, l.* I, c. xm, Rouen, 1700, t. i, p. 430, l'usage persista pendant les siècles suivants. Martène atteste qu'à son époque les Orientaux présentaient encore avec une cuiller *micam sacrali panis cum sanguine intinctam.* Sur la pratique des Arméniens, voir t. i, col. 1956.

Celte courte histoire de *l'inlinctio* en Occident et en Orient, loin de fournir une preuve en faveur de la nécessité de la communion *sub utraque,* est plutôt un argument de l'inexistence du précepte de communier *sub specie vini,* car l'on ne peut considérer cette pratique comme réalisant ce qu'exige la communion *per modum potus,* en tant que distincte de la communion *per modum cibi.* Prendre du pain additionné de quelques gouttes de vin n'est point vraiment prendre un breuvage, ce qu'exigerait cependant la communion *sub specie vini.* Conclusion plus évidente encore quand le pain eucharistique, sur lequel on a préalablement versé quelques gouttes du précieux sang, est gardé pendant toute l'année pour la communion des malades, comme cela se pratiquait fréquemment en Orient. Bossuet, *Traité de la communion sous les deux espèces,* Paris, 1836, t. tx, p. 133. On sait que cette dernière pratique fut interdite par Benoit XIV dans sa constitution apostolique *Etsi pastoralis* du 26 mai 1752. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia,* Paris, 1897, t. n, n. 1177.

L'histoire de cette période mentionne un autre usage qui est une nouvelle preuve de l'inexistence du précepte de communier sous les deux espèces. C'est l'usage de suppléer à l'insuffisance du vin consacré par le mélange de quelques gouttes du précieux sang avec du vin ordinaire préparé dans un autre calice, ou l'usage de faire communier ainsi habituellement tout le peuple en dehors du célébrant et de ses ministres. Mabillon. *Commentarius in ordinem romanum VIII,* 14, *P. L.,* t. i.xxvm, col. 882; dom Martène, *De antiquis Eeclesiæ ritibus,* L I, c. xi, Rouen, 1700, 1.1, p. 426 sq. Ce mélange se faisait toujours pour le peuple à la messe pontificale suivant *l'ordo romanus primus,* c. xix sq., rapporté par Mabillon, *P. L.,* t. LXXVHI, col. 946 sq.. et datant dans sa forme actuelle au moins du tx« siècle. Suivant le commentaire de Mabillon. *Commentarius prævius in ordinem romanum, c.* vi, vm, xiv, col. 875, 882, 903, quand le pape avait pris une partie du précieux sang, l'archidiacre en versait un peu dans la coupe que tenait l'acolyte et qui contenait le vin desliné aux fidèles. Cette coupe ainsi sanctifiée était distribuée aux fidèles. Quelques théologiens de cette époque, à la suite d'Amalaire de Metz (-j-837), De *ecclesiasticis officiis,l.l,*

c. xv, *P. L.,* t. cv, col. 1032, ont soutenu que le vin recevait ainsi quelque consécration, mais il n'est point démontré qu'ils l'aient réellement entendu d'une consécration effective au sang de Jésus-Christ. Quoi qu'il en soit, la doctrine contraire fut positivement soutenue p,r la plupart des théologiens, particulièrement par saint Bernard (fl 153), *Episl.,* l x ix , *ad Guidonem abbatem,* n. 2, *P. L.,* t. ct.xxxri, col. 181; Jean Beleth (fT182), *nationale divinorum officiorum,* c. xctx, *P. L.,* t. ccn, col. 104; Guillaume Durand de Mende (f 1290), *Jlalionale seu enchiridion divinorum officiorum,* l. VI, c. Lxxv, n. 11 sq., Lyon, 1574, t. n, p. 342 sq.; dom Marténe, *op. cil.,* t. 1, p. 428 sq. Ces théologiens s'appuient principalement sur ce que la consécration ne peut être produite selon l'institution de Jésus-Christ que par les paroles consécratoires. Ils admettent cependant que le vin sanctifié parle contact du précieux sang mérite un respect particulier. Il est donc certain qu'il ne pouvait y avoir communion réelle sous l'espèce du vin. Celle pratique assez constante pendant plusieurs siècles est donc une preuve en faveur de l inexistence du précepte de communier sous les deux espèces.

‹/) *Communion sous la seule espèce du pair à la messe des présancti/iès.* — La messe des présanctifiés supposait toujours la communion faite par le prêtre et par les fidèles sous la seule espèce du pain. Car l'on ne conservait d'un jour à l'autre que le pain consacré destiné à la communion du prêtre et à celle des fidèles. Comme il n'y avait point de consécration nouvelle, il ne pouvait y avoir de vin consacré ni pour le prêtre, ni pour les fidèles. L'on communiait donc uniquement sous l'espèce du pain. Chez les Orientaux, cet usage, introduit par le concile de Laodic'e au iv» siècle, can. 49. Hefele, *op. cit.,* I. I. p. 1022, fut confirmé par le concile *in Trullo* en 092. *Ibid.,* t. m, p. 500. La messedesprésanctiliésétait c'iébrée tous les jours de jeûne en carême, c'est-à-dire tous les jours excepté le samedi, le dimanche et le jour de l'Annonciation. Les fidèles avaient coutume d'y communier. *Chroniam paschale, P. G.,* t. xcn, col. 989; S. Théodore Sludile, *Explicatio dirinæ lilurgiæ prxsanctificatorum, P. G.,* t. xctx, col. 1687; Pargoire, *op. cit.,* p. 341 sq. Cet usage s'est conservé chez les Orientaux. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia,* Paris. 1897, t. t. n. 68. En Occident, la messe des présanctifiés, célébrée seulement le vendredi-saint, est déjà mentionnée dans le sacramentaire attribué à saint Gélase, *P. L.,* t. t.xxtv, col. 1105, dans le *Liber sacramentorum* de saint Grégoire le Grand, *P. L.,* t. I.XXV1H, col. 87, et dans *l'Ordo romanus primus,* col. 954. Suivant ces deux derniers documents, les fidèles y communiaient sous l'espèce du pain, seule conservée de la veille. A Rome, au tx» siècle, au témoignage d'Amalaire de Metz (-j-837) qui affirme l'avoir appris à Home même de l'archidiacre romain, l'on ne communiait point le vendredi-saint. *De ecclesiasticis officiis,* l. I. c. xv, *P. L.,* t. cv, col. 1032. Ailleurs, à celte époque et aux siècles suivants, les lidèles avaient encore coutume de communier en ce jour. Amalaire, *op. cit.,* 1.1. c. xn, col. 1018; Jean d'Avranches (f1079). *Liber de officiis ecclesiasticis, P. L.,* t. cxi.vn,col. 50.

e) *Pendant toute celle période, communion des enfant i sous une seule espèce, plus habituellement celle du vin.* — Sans rapporter les nombreux textes qui prouvent le fait de la communion des enfants pendant les douze premiers siècles, nous mentionnerons seulement ceux qui indiquent manifestement l'usage de les communier sous une seule espèce. Voir col. 495-496. Nous ɪupposons d'ailleurs ici le dogme catholique de la nonnécessité de la communion' pour les enfants. Concile de Trente, sess. XXI, c. iv. Au temps de saint Cyprien (•{•258). la communion se donnait aux enfants sous l'espèce du vin. Cyprien rapporte qu'une enfant, que l'on avait fait participer aux sacrifices des idoles et que sa mère avait néanmoins apportée au sacrifice eucharistique et présentée à la communion du calice, ne put garder le précieux sang que le diacre s'était efforcé de lui verser dans la bouche. *Delapsis,* c. xxv, *P. L.,* t. iv, col. 484 sq. Le vomissement est mentionné comme une extraordinaire punition de la participation à l'idolâtrie, mais le fait de la communion du calice offerte par le diacre *omnibus præsenlibus,* y compris les enfants, est rapporté comme une chose ordinaire.

Saint Augustin (f 430), parlant incidemment de la communion des enfants, la mentionne, non sous lesdeux espèces, mais sous l'une ou l'autre, *Episl.,* ccxvn, c. v, *P. L.,* t. xxxm, col. 984 sq., ou seulement sous l'espèce du vin. *Opus imperfectum contra Julianum,* I. II, c. xxx, *P. L.,* t. xt.v, coi. 1154. Saint Paulin de Noie (f431) parle des enfants auxquels après le baptême le prêtre donne la nourriture du salut : *cruda salutiferis imbuit ora cibis, Episl.,* xxxtt, n. *b,P.L.,* t. i.xt,col.333, ce qui ne convient qu'à l'espèce du pain. Le ll°concile de Mâcon en 585, can. 6, porta ce décret qui s'applique à la communion des petits enfants sons la seule espèce du pain : *Quacumque reliquiæ sacrificiorum post peractam missam in sacrario supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo cujus interest ad ecclesiam adducantur et indicio eis jejunio, easdem reliquas conspersas vino percipiant.* Labhe-Cossart, *Sacrosancta concilia,* Venise, 1729, t. vi, p. 675. Quant au canon I9»du III» concile de Tours en 813qui défendait aux prêtres de donner indiscrètement le corps du Seigneur *pueris aut aliis quibulisbet personis adstantibus,* conformément à I Cor., xi, 27, il ne peut s'entendre que des enfants qui avaient l'usage de la raison et qui pouvaient être *majoribus peccatis irretiti.* Labbe-Cossart, t. IX, p. 351. A la même époque, Raoul de Bourges (f866), *Capitula,* c. vi, *P. L.,* t. cxi.x, col.707, et Wautier d'Orléans (f691), *Capitula,* c. vit, col.734sq., mentionnent l'obligation qui incombe au prêtre de tenir l'eucharistie en réserve pour les malades ainsi que pour les enfants qui seraient en danger, réserve qui ne se faisait habituellement que sous l'espèce du pain.

Au commencement du xn» siècle, le pape Pascal 11 (f1118), en défendant absolument *l'intinclio,* excepte les enfants et les malades *qui panem absorbere non possunt.* Guillaume de Champeaux (f 1122) rapporte qu'à son époque *infantulis mox baptizatis solus calix datur, quia pane uli non possunt, el in calice totum Christum accipiunt. De sacramento altaris,* fragment reproduit par Mabillon, *P. L.,* t. ci.xm, col. 1039. Un peu plus lard. Robert Paululus (f 1178) affirme que les petits enfants ne recevaient alors que le sang du Seigneur : *Pueris recens nalis idem sacramentum in specie sanguinis est ministrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt. De officiis ecclesiasticis,* l. 1, c. xx, *P. L.,* t. ci.xxvn, coi. 392. On sait que l'usage de communier les enfants disparut entièrement au xm» siècle et qu'il fut alors interdit par plusieurs conciles, notamment par les conciles de Bordeaux et de Bayonne en 1255 et 1300. De tous les documents cités nous pouvons conclure que la communion des enfants, tant qu'elle fut en usage, se lit le plus souvent sous une seule espèce, particulièrement celle du vin.

En Orient, où il était aussi d'usage d'accorder la communion aux enfants, il est prouvé que cette communion se donnait parfois sous une seule espèce. Évagre (f594) affirme que c'était une ancienne coutume à Constantinople que toutes les fois qu'il restait un grand nombre de parcelles du pain consacré, on fit venir pour les consommer les jeunes entants qui fréquentaient les écoles. *Ilisl. eccl.,* i. IV, c. xxxvi, *P. G.,* t. t.xxxvt, col. 2769.

Dans d'autres églises on avait coutume de communier les enfants soii^ l'espèce du vin. particulièrement les enfants encore à la mamelle, auxquels le prêtre donnait

à sucer son doigt préalablement trempé dans le précieux sang ou présentait une cuiller contenant quelques gouttes du précieux sang, dom Marlène, op. *cit.,* l. I, c. xiv, t. t, p. 430; Gasparri, op. *cil.,* t. il, n. 1121, usage encore suivi aujourd'hui dans plusieurs rites orientaux avec l'agrément du saint-siège, comme le prouve la réponse du Saint-Office du li· juin 1741. *Collectanea S. C. de Propaganda /ide,* η. 713, Rome, 1893, p. 280. Parmi les usages reprochés aux Arméniens au xiv· siècle, figurait celui de donner l'eucharistie aux enfants après le baptême, a. 58. Les Arméniens expliquèrent cet usage en disant qu'ils ne leur donnaient qu'une petite bouchée de pain consacré, el qu its ne tenaient pas cette pratique pour nécessaire, ad 58"". Raynaldi, an. 1341.

Conclusion. — Deux faits sont hors de doute : l'existence plus ou moins restreinte, pendant toute cette période, d'une coutume de communier sous une seule espèce, plus habituellement celle du pain, soit en dehors des églises, soit même dans l'intérieur des églises, et l'approbation au moins tacite donnée par l'Église à cetle même coutume, approbation qui plus tard devint absolument preceptive. En face d'une telle coutume même restreinte, l'inexistence du précepte divin est évidente, car l'Église n'a aucun pouvoir de supprimer ni même de modifier un précepte divin. Elle est d'ailleurs incapable d'erreur doctrinale dans la discipline qu'elle commande on qu'elle autorise.

2· *période, depuis le XIII' siècle jusqu'au commencement du* xv·. — Deux faits se produisent au xtlt· siècle. L'usage de communier sous l'espèce du vin disparait entièrement pour les laïques, et l'Église, en approuvant cette universelle désuétude, la veut obligatoire, ainsi que le montre sa constante manière de faire. La désuétude du calice, surtout après l'entière suppression de l'in*tinclio,* se généralise de plus en plus dans le courant du xtlt" siècle. Saint Thomas constate que *provide in quibusdam Ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur. Sum. theol.,* III·, q. LXXX, a. 12. Selon saint Bonaventure, *In IV Sent.,àist.* XI,panel. n, a. I. q. n.Quaracchi, 1889, t. iv. p. 257, les fidèles, bien qu'ils ne reçoivent Jésus-Christ que sous l'espèce du pain, *perfectum sacramentum recipiunt quia ad efficaciam recipiunt.* La nouvelle coutume s'établit progressivement, sans le secours d'aucune législation formelle pour toute l'Eglise; ce qui explique en certains endroits la persistance plus prolongée des anciens usages. Le synode de Lambeth (1281) décide que le vin consacré doit être pris par les prêtres seuls et qu'il faut donner aux fidèles du vin non consacré. Can. I, Mansi, t. xxiv, col. 405. A quelle époque précise l'universelle désuétude dut-elle être considérée comme approuvée par l'Eglise et devenue même strictement preceptive? Aucun document ne permet de l'affirmer exactement. Mais il est certain que l'obligation rappelée par le concile de Constance en 1415 et par le concile de Trente, au xvi· siècle, était déjà ancienne. L'Eglise ne pouvant imposer un précepte ecclésiastique contraire au droit divin, il est donc certain qu'il n'y a aucun précepte divin obligeant à communier *sub ulraque.* Quant â l'Orient, nous avons déjà prouvé que la coutume de *Vinlinclio* se maintint pendant toute cette période, et que celle coutume, loin de prouver l'existence d'un précepte divin de communier sous les deux espèces, démontre plutôt son inexistence.

3' *période, depuis le commencement du* xv· *siècle usgu'à l'époque actuelle. — a) Documents ecclésiastiques. — a. Condamnation de l'erreur des calixlins du* xv· *siècle.* — Concile de Constance, sess. XIII. Hefele, *Histoire des conciles,* Paris, 1874, t. xt, p. 477 sq. Cette condamnation portée par les Pères de Constance ·· 15 juin 1415 fut approuvée par Martin V confirmant ce qu'avait décidé le concile *in materiis fidei et conciHarder* ou *in favorem fidei et salutem animarum,* approuvée surtout par Eugène IV recevant en 1446 tous les décrets de Constance, *absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentiæ sedis aposlolicæ.* D'ailleurs Martin V, dans la bulle *luter cunctas* du 22 février 1418, réprouva directement les erreurs de Jean Hus et mentionna distinctement cet article parmi ceux sur lesquels on devait interroger ceux qui étaient suspectés de suivre les nouvelles doctrines : *Utrum credat quod consuetudo communicandi personas laicales sub specie panis tantum ab Ecclesia universali observata et per sacrum concilium Conslanliie approbata sil servanda sic quod non liceat eam reprobare aut sine Ecclesiæ auctoritate pro libito immutare. Et quod dicentes pertinaciter oppositum præmissorum tanquam hæretici vel sapientes hæresim, sint arcendi et puniendi.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 562. Des termes mêmes de la condamnation, il est manifeste que la coutume universelle alors suivie dans l'Église de communier sous la seule espèce du pain avait force de loi et qu'on ne pouvait désormais s'en écarter sans la permission de l'Église.

b. Privilège accordé aux calixtins de Bohême, par le concile de Bàle, mais sans l'agrément d'Eugène IV qui avait déjà désavoué le concile. Ce privilège avait été concédé sous les deux réserves formellement stipulées dans l'accord de Prague en 1433, sous le nom de *compactata.* Voir Calixtins, t. n, col. 1366. Cette concession qu'aucun pape n'avait approuvée fut positivement révoquée sur l'ordre de Pie 11 par le nonce Fantini le 13 août 1462. Pastor. *Histoire des papes,* trad. Raynaud, Paris, 1892, t. ni, col. 221 sq.

c. Intervention du concile de Trente dans la question des utraquisles protestants. — Au point de vue doctrinal, le concile définit trois vérités dogmatiques : l'inexistence d'un précepte divin de communier sous les deux espèces, l'existence du pouvoir disciplinaire de l'Église dans la dispensation des sacrements et la réalité du sacrement eucharistique même dans la communion sous une seule espèce. Au point de vue disciplinaire, le concile, après avoir affirmé la loi ecclésiastique interdisant désormais aux laïques pour de justes et graves raisons l'usage du calice, fut d'avis de laisser entièrement au pape toute décision sur l'opportunité de concéder l'usage du calice, aux instantes sollicitations de l'empereur d'Allemagne. *Decretum super petitione concessionis calicis,* à la fin de la session XXIIe; Theiner, *op. cil.,* t. n, p. 127 sq.

En 1564, Pie IV, sur les instances de l'empereur Ferdinand et pour empêcher de trèsgrands maux, jugea utile d'autoriser quelques évêques d'Allemagne à permettre l'usage du calice là ou seraient réalisées les causes très graves exposées dans la demande. Le pape exigeait d'ailleurs des conditions sauvegardant l'intégrité du dogme catholique et la légitimité de la loi générale de l'Eglise. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* l. XXIV, c. xn, édit. Migne, Paris, 1864, t. ni. col. 700. Les graves -inconvénients qui résultèrent d· cette concession la firent supprimer par le pape Fanni e suivante. Depuis cette époque, ce privilège existe rarement pour les laïques. Benoit XIV affirme qu'à son époque les rois de France avaient encore le privilège de communier sous les deux espèces au jour de leur couronnement et à l'article de la mort. *De sacrosancto misses sacrificio,* l. 11, c. xxit. n. 32. Quant aux ciercs non célébrants, le seul privilège encore existant est celui du diacre ou du sous-diacre officiant à la messe solennelle du pape et qui reçoivent la communion *sub ulraque.* Au xvm« siècle, ce privilège était partagé par le diacre et le sous-diacre officiant à la messe solennelle à Saint-Denis près de Paris, les dimanches et fêtes solennelles, et à Cluny à toutes les fêtes de précepte. Benoit XIV, *loc. cit.*

Chez les Orientaux, ainsi que nous l'avons déjà observé, l'usage s'est conservé presque partout de donner la communion avec unecuiller contenant, avec quelques gouttes du précieux sang, le pain consacré. Cet usage fut approuvé par Benoit XIV, pour les Italo-Grecs, dans sa constitution apostolique *Etsi pastoralis,* du 26 mai 1742, sur les dogmes et les rites qu'ils doivent tenir et garder. Cependant Benoit XIV n'autorise cet usage que là ou il a été introduit et existait encore; ou la coutume n'est point reçue, les évêques, auxquels sont soumis les Halo-Grecs, doivent veiller à ce qu'elle ne soit pas introduite. Le pape exige en même temps que les bénéficiaires de cette permission pontificale croient fermement à la présence intégrale de Jésus-Christ sous une seule espèce et à la réception véritable du sacrement de telle sorte que l'on y est privé d'aucune grâce nécessaire au salut. Const. *Etsi pastoralis,* part. VI, η. 15, *Bullarium,* Malines, 1826, t. I, p. 359 sq.

Le 31 août 1839, la S. C. des Rites rejeta la demande qui lui était faite de modifier l'usage des Italo-Grecs dans la pratique de la communion sous les deux espèces. *Decreta authentica,* collection Gardellini, n. 4875, 8* édit., Rome, 1858, t. tv, p. 38.

b) Doctrine des théologiens catholiques pendant celte période. — a. Malgré des divergences d'opinion portant principalement sur l'interprétation littérale de Joa., vt, 54, sur l'opportunité du privilège du calice et sur l'intensité de grâce normalement produite par le sacrement dans la communion *sub utraque,* les théologiens défendirent unanimement les points appartenant la doctrine catholique et définis par le concile de Trente. Cajétan (f 1534), *In III2m,* q. I.xxx, a. 12; et tr. XII, *De communione sub ulraque specie,* c. i, *Opusrula,* Lyon, 1577, p. 292 sq.; Dominique Soto (j-1560), *lu IV Sent.,* dist. XII, q. i, a. 12; Vasquez (-J-1684 , *In III2m,* q. I.xxx, a. 12, disp, CCXVI ; Suarez (j- 1617), *In]ll'm,* q. i.xxx, a. 12; Estius (ÿ 1613), *In IV Sent.,* dist. XI, p. 7 sq.; Bellarmin (y 1621), *De sacramento eucharisliæ,* l. IV, c. xx sq.; Becanus (f 1624), *Summa theologiis scholasticae, De sacramentis,* c. XXIII, Lyon, 1690, p. 844 sq.; Sylvius (j- 1649), *In III2m,* q. i.xxx, a. 12; Gonet (j- 1681), *Clypeus theologiæ thomisticæ, De sacramento eucharisliæ,* disp. IX, a. 3, n. 50 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XXIII, *De eucharisliæ sacramento,* disp. XI, n. 49 sq.; Contenson (ÿ 1674), *Theologia mentis et cordis,* L XI, part. H, diss. IV, c. i, sect. Il, Turin, 1770, t. iv, p. 182 sq.; Bossuet, *Traité de la communion sous (es deux espèces; La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce contre les réponses de deux auteurs protestants;* Collet (j· 1718), *De eucharistia,* part. I, c. vm, sect, iv, Paris, 1750, p. 260 sq.; Libère de Jésus (ÿ 1716), *Controversial scholastico-polemico-historico-criticæ, De sacramento eucharisliæ,* disp. VII, controv. m, Milan, 1746, t. m, col. 834 sq.; Tournely (-j- 1729), *Prælectiones lheologicæ, De eucharistia,* q. vi, a. 2, Paris, 1729, t. xn, p. 35 sq.; Gotti (j- 1742), *Theologia dogmatico-scholaslica, De eucharistia,* q. iv, dub. VI, Venise, 1750, t. m, p. 350 sq.; Benoit XIV (ÿ 1758), *De sacrosancto missæ sacrificio,* !. II, c. xxil, n. 18 sq., *loc. cil.,* p. 226sq. ; Perrone, *Prælectiones theologicæ, De eucharistia,* part. l, c. iv, prop, iv ; Pesch, *Prælectiones dogmalicæ, De eucharistia,* prop, LXXXI, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. vi, p. 346 sq.; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis, In III2™,* q. i.xxx, a. 12, Rome, 1896, t. t. p. 521 sq.

II. POUVOIE ET LOI OISCIPI.IXAIHE bB L'ÉGLISE. — 1° *Pouvoir disciplinaire de l'Église en cette matière.*

TEXTE DU CONCILE	TRADUCTION
C. n. Præterea declarat banc potestatem perpetuo in Ecclesia luisse ut in sacramentorum dispensatione. salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret quæ suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum et locorum varietate, magis expedire judicaret. Id autem apostolus non obscure visus est innuisse cum ait : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi ctdispensatores mysteriorum Dei;* atque ipsum quidem hac potestate usum esse satis constat, cum in mullis aliis, tum in hoc ipso sacramento, cum ordinatis nonnullis circa ejus usum, *extern,* inquit, *cum venero disponam.*	De pius le concile déclare que l'Église a toujours possédé le pouvoir de statuer ou de modilier dans la dispensation des sacrements, en dehors de leurs substance, ce qu elle juge plus utile au bien des fidèles ou au res; I ·'I des sacrements. Ce que l'apôtre parait avoir clairement signifié lorsqu'il dit: *Que Ton nous considère ainsi comme les ministres du Chrii et les dispensateurs des divinsmystères;* et il est assez manifeste qu'il s'est servi de ce pouvoir soit pour ce sacrement soit pour beaucoup d'autres choses, lorsque après avoir réglé plusieurs choses sur l'usage de ce sacrement, ilajoute rQttant au *reste, je le réglerai à mon arrivée.*

Ce pouvoir de l'Église découle nécessairement de sa divine constitution, puisqu'elle est chargée par Jésus-Christ de garder intégralement le double dépôt de sa doctrine et deses sacrements et d'en assurer aux fidèles jusqu'à la consommation des siècles tous les avantages selon leurs divers besoins. C'est d'ailleurs une vérité constante que pour chacun des sacrements, en dehors de ce qui est établi par le droit divin, l'Église a, au cours des siècles, fréquemment statué de sa propre autorité sur ce qui concerne la matière, la forme, le ministre, ou le sujet des sacrements, ou leur mode de dispensation. Puisque la dispensation de l'eucharistie *sub utraque spccie* n'est point commandée par le droit divin, en dehors de la nécessaire intégrité du sacrifice de la messe pour le prêtre célébrant, il reste certain que ce mode de communion relève essentiellement du pouvoir disciplinaire de l'Eglise.

2° *Loi disciplinaire de l'Eglise en cetle matière.*

TEXTE DU CONCILE	TRADUCTION
C. il. Quare agnoscens sancta mater Ecclesia banc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio Christiana! religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset, tamen progressu temporis, latissime jam mutata illius consuetudine, gravibus et justis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit, et pro lege habendam decrevit : quam reprobareautsine ipsius Ecclesiæ auctoritate pro libito mutare non licet.	En conséquence, bien qu'au commencement de la religion chrétienne l'usage des deux espèccsait été fréquent, cependant la coutume ayant été universellement changée dans la suite des temps, l'Église se reconnaissant ce pouvoir disciplinaire dans l'administration des sacrements, mue d'ailleurs par de justes et graves raisons, a approuvé cette coutume de communier sous une soute espèce et a décrété qu'elle serait désormais suivie comme loi, loi que l'on ne peut réprouver ni modifier à son grc sans l'autorité de l'Église.

1. Le concile résume ici les indications historiques que nous avons développées précédemment. Depuis les premiers sièclesjusque vers le XIIIe, il n'y eut. du moins pour l'Église universelle, aucune loi positive prescrivant ou défendant la communion des fidèles *sub ulraque.* Même, dès les premiers siècles, il y eut dans l'Eglise, parallèlement à la coutume presque universellement constante de communier sous les deux espèces, un usage parfois assez restreint de communier sous une seule espèce surtout en dehors des églises; usage non réprouvé par l'Église et qui se développa ultérieurement au point de devenir universel. Après le XIIIe siècle, cet usage dés lors universel fut tellement approuvé par l'Eglise qu'elle ne toléra plus la pratique opposée. A quel moment précis cette défense ecclésiastique fut-elle strictement obligatoire? Il est difficile de le déterminer exactement. Ce fut certainement avant les conciles de Constance et de Trente ou l'Église se contenta d'affirmer et de justifier sa loi disciplinaire en même temps qu'elle maintint le dogme catholique contre les erreurs utraquistes.

2. Les justes et graves raisons qui décidèrent l'Eglise à ce changement dans sa discipline furent celles que nous avons vues déjà mentionnées parles théologiens des siècles précédents. S. Thomas, *Sum. lheol.,* 111", q. i.xxx, a. 12; S. Bonaventure,*In 1 K Seni.,* dist. XI, punct. II. a. I, q. il, Quarrachi, I8S9, t. IV, p. 257. Elles sont résumées par le catéchisme du concile de Trente, part. II, c. LXXI.

III. PRÉSENCE INTÉGRALE DE JÉSUS-CHRIST SOUS UNE SEULE ESPECE ET PRODUCTION RÉELLE DE LA GRACE DU SACREMENT.

TEXTE DU CONCILE	TRADUCTION
C. ni. Insuper declarat, quamvis Redemptor nosier, ut antea dictum est, in suprema illa cæna hoc sacramentum in dualius specielius instituerit, et apostolis tradiderit; tamen fatendum esse etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentumsumi : acpropterea, quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem Cos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt.	Le concile déclare en outre que bien que notre Rédempteur ait. comme on l'a déjà dit, établi ce sacrement à la dernière cène sous les deux espèces et l'y ait ainsi distribué à ses apôtres, on doit cependant reconnaître que, même sous une seule espèce, l'on reçoit à la fois le Christ tout entier et la réalité du sacrement, et que par conséquent, pour ce qui concerne le huit du sacrement, ceux qui ne reçoivent qu'une seule espèce ne sont privés d'aucune grâce nécessaire au salut.

1. *Présence intégrale de Jésus-Christ sous une seule espèce.* — Dans la pensée du concile, d'après la session XIII, c. m, Jésus-Christ tout entier, *lotum algue integrum Christum,* c'est son corps, son sang, son âme, sa divinité. Leur mode respectif de présence sous une seule espèce ayant été défini à la même session XIII, c. ni, le concile n'avait point à y revenir ici. Le concile avait expliqué comment, parla force effective des paroles de la consécration, la seule substance du corps est présente sous l'espèce du pain, et par concomitance, en vertu de l'indissolubilité de l'union hypostatique et de la glorieuse etperpéluelle résurrection du Christ, son sang, son âme et sa divinité sont inséparablement unis à son corps. Cet enseignement déjà formulé par Martin V dans les articles de foi sur lesquels il avait ordonné d'interroger ceux qui étaient suspects d'attache aux erreurs de Wicleff et de Jean Hus, a. 17, Denzinger, *Enchiridion,* n. 5C1, était l'enseignement commun des théologiens depuis saint Thomas.*Sum. lheol.,* III',q. lxxxvi, a. 1 sq.

2. *Production réelle de la grâce du sacrement.* — Deux opinions avaient été émises dans la consultation des théologiens du concile et dans la discussion conciliaire. Theiner, *op. cit.,* t. Il, p. 35 sq. Les uns soutenaient la production intégrale de la grâce sacramentelle, dans la communion sous la seule espèce du pain, surtout à cause de la réception intégrale du corps et du sang de Jésus-Christ, de fait toujours réalisée dans cette communion. D'autres affirmaient seulement la production de la grâce sacramentelle strictement correspondante à l'imparfaite signification sacramentelle. Ils croyaient d'ailleurs que la grâce absente étant du même ordre, sa perle ne constituai! point, pour l'âme un grave préjudice, d'autant plus qu'elle pouvait être facilement compensée par la fréquentation de la communion sous l'espèce du pain. Le concile ne se prononce point s ir cette controverse. Verum *sacramentum* affirme simplement l'existence de la causalité sacramentelle, s ms exprimer nécessairementson intégrité. *Nulla gratia necessaria ad salu'tem eos defraudari* réprouve . assertion contraire des protestants, sans exprimer né. -sairemenl l'absence d'une grâce sacramentelle non nécessaire au salut. D'ailleurs, puisque l'on peut obtenir dans la communion du calice un accroissement de grâce sacramentelle, pro»enant d'une disposition plus parfaile, l'expression conciliaire peut simplement désigner l'absence de cette grâce. L'autorité du concile ne peut donc résoudre celte controverse purement théologique que l'on devra juger uniquement d'après les arguments que nous allons exposer.

II. Opinions théologiques sur la nature de la causauté sacramentelle dans l'un et l'autre mode de communion. — *In opinion, admettant une seule causalité sacramentelle produisant « dispositions égales la même grâce spécifique etintensive.* — On s'appuie principalement sur l'unité de la réfection spirituelle signifiée par les espèces sacramentelles. La nourriture el le breuvage n'ayant point de signification distincte au point de vue spirituel, la chose signifiée, *spiritualis refectio aninicæ,* est unique, bien qu'elle soit exprimée par deux espèces matériellement distinctes. Qu'une de ces espèces soit absente, la chose signifiée resle identique. La causalité sacramentelle toujours proportionnée, non au mode de signification, mais à ce qu'il signifie, est donc identique. D'ailleurs, les espèces eucharistiques sont cause sacramentelle, non par elles-mêmes, mais à raisbn du corps eldu sang de Jésus qu'elles contiennent. Or ce principe sanctificateur existe intégralement sous une seule espèce comme sous les deux, sinon en vertu de la consécration elle-même, du moins concomitamment, ce qui ne modifie aucunement la vertu sanctificatrice communiquée aux espèces. Cf. disciple de Hugues de Saint-Victor. *Summa Sent.,* tr. VI, c. VI, *P.* t. ci.xxvi, col. 142-143.

On ne peut objecter qu'en cette hypothèse la distinction des espèces perd toute raison d'etre. Sa véritable raison d'être n'est point la causalité sacramentelle, mais la réalité du sacrifice eucharistique auquel elle est indispensable. Rien d'irrationnel non plus dans le fait de la non-productivité sacramentelle de la communion du calice, en dehors de la circonstance accidentelle d'une nouvelle disposition plus fervente. La causalité sacramentelle ayant déjà produit tout l'effet correspondant aux dispositions ne peut avoir présentement aucune autre actualisation. C'est d'ailleurs ce qui se produit quand on reçoit successivement, avec les mêmes dispositions, plusieurs hosties consacrées, ou que l'on prend, à diverses reprises, le précieux sang. Aucune difficulté non plus du côté de la pratique de l'Eglise. La communion sous les lieux espèces a été longtemps usitée dans l'Eglise, bien que d'une manière non exclusive, à cause des grands avantages qu'on peut en retirer au moins accidentellement. Mais ces avantages n'étant plus obtenus qu'au prix de notables inconvénients et pouvant d'ailleurêtre amplement compensés par une fréquente pratique de la communion, l'Eglise put supprimer cet usage sans imposer aux fidèles aucune privation injustifiable ou irréparable. Cette opinion revendique justement pour elle saint Thomas et saint Bonaventure. Saint Thon as enseigne que les lidèles peuvent prendre le corps de Jésus-Christ sans son sang et qu'il n'en résulte aucun détriment hi du colé du sacrifice ni du côté du sacrement. Le sacrifice reste intègre par l'action du prêtre qui, au nom de tous, offre et consomme le sang. Le sacrement a toute sa causalité, parce que Jésus-Christ est intégralement présent sous l'une et l'autre espèce. *Sum. lheol.,* IIIs, q. i.xxx, al· 12, ad 3,lm. Saint Bonaventure distingue, dans la perfection du sacrement, la perfection de l'efficacité el celle de la signification. La perfection de l'efficacité existe dans la communion des fidèles sous la seule espèce du pain, parce que Jésus-Christ tout entier y est contenu. La perfection de la signification n'existe point dans une seule espèce, parce que *in neutra per se exprimitur res hujus sacramenti sed in utraque simul,* car *perfecta refectio non est in pane tantum nec in vino lanium sed in utroque.* Mais comment la perfection de l'efficacité peut-elle se concilier avec l'imperfection de la signification à l'encontre

de ce principe théologique que les sacrements opèrent ce qu'ils signifient? Saint Bonaventure n'a que cette seule réponse : Sed quantun» *ad significantiam sufficit quod Ecclesia faciat in eorum præsenlia, nec oportet quod ipsi recipiant, hi l V Sent.,* dist. XI, punct. II, a. 1, q. n, Quaracchi, 1889, t. iv, p. 257. La conclusion de saint Thomas et de saint Bonaventure est généralement adoptée par les théologiens scolastiques, mais incidemment et sans qu'ils l'appuient sur une autre considération théologique que l'intégrale présence de Jésus-Christ.

A partir du xvt» siècle, la controverse avec les protestants attire plus particuliérement l'attention des théologiens sur celte question. Cajétan (γ 1534) s'appuie sur ces deux principes : Jésus-Christ contenu dans ce sacrement y conféré le fruit du sacrement par lui-même sans l'intermédiaire d'aucune instrumenlalité sensible, à l'exclusion des espèces sacramentelles, quelle que soit leur signification parfaite ou imparfaite, et d'ailleurs Jésus intégralement présent sous chaque espèce, au moins *ri concomilanliæ,* agit spirituellement aussi bien par la présence *ex* ri *conversionis* que par la présence ri *concomitanliæ. In* J/··" *1133,* q. t.xxx, a. 12, q. il. Cette argumentation de Cajétan est défectueuse, surtout en ce qu'elle retire aux espèces eucharistiques toute causalité sacramentelle, bien qu'elles signifient l'effet du sacrement. C'est mettre en péril ce principe indiscutable que les sacrements n'opèrent que ce qu'ils signifient.

Dominique Soto (j· 1560) admet les deux principes de Cajétan, mais avec cette importante correction, que les espèces eucharistiques étant le sacrement, c'est-à-dire le signe du corps de Jésus-Christ ainsi que de la grâce conférée, l'on doit admettre qu'elles produisent aussi la grâce comme l'eau dans le baptême. Toutefois Soto observe que les espèces ne peuvent être cause de la grâce *nisi virtute corporis et sanguinis. In IV Sent.,* dist. XII, q. i, a. 12, Douai, 1613, p. 307. Bellarmin suit le raisonnement de Soto en y ajoutant cette importante explication. Les deux espèces eucharistiques signifient plus clairement et plus complètement que Jésus-Christ est l'aliment de nos âmes; mais ce qui est signifié *ab ulraque* est exactement ce qui e"t signifié, bien que plus obscurément, *ab una.* Or le sacrement, en opérant ce qu'il signifie, l'opère non par cette signification et proportionnellement à sa perfection, mais par ce qui est signifié et selon sa causalité; et il est non moins certain que Jésus-Christ est intégralement présent sous l'une ou l'autre espèce. *De sacramento eucharisliæ,* l. IV, c. xxiii. Cette explication par laquelle Bellarmin écarte la principale difficulté est généralement reproduite par les auteurs subséquents. Suarez, *In* 7//■■"", q. lxxx, a. 12, disp. LX1II, sect, vi, n. 9sq.; Sylvius, *In III··",* q. i.xxx, a. 12, q. n; Becanus, *Summa theologiæ skolaslieæ, De sacramentis, c.* xxm, Lyon, 1690, p. 843 sq.

Elle est complétée par Genet (j- 1681) qui raisonne ainsi. Puisque les sacrements opèrent ce qu'ils signifient et non selon qu'ils signifient, la causalité sacramentelle *sub ulraque* serait normalement plus parfaite dans la seule hypothèse où une réfection spirituelle plus complète serait sacramentelleinent signifiée. Ce qui ne peut être, car en matière de réfection spirituelle ou surnaturelle, la nourriture et le breuvage ne signifient point deux grâces distinctes, mais une seule et même grâce, *quæ nutrit el refrigerat, sedat famem el extinguit sitim. De sacramento eucharisliæ,* disp. VIII, a. 4, n.69.

Les explications de Bellarmin et de Gonet sont reproduites par les auteurs subséquents, aux endroits cités précédemment.

2° *opinion, soutenant umrdouble causalité sacramentelle,* correspondant à la double réfection spirituelle signifiée par les espèces eucharistiques. Puisque le sacrement produit ce qu'il signifie el que les deux espèces signifient un double mode de réfection spirituelle, une double grâce doit être produite, l'une opérant un effet analogue à celui de la nourriture corporelle, l'autre exerçant dans l'âme une action semblable à celle du breuvage corporel. Grâces de même ordre et très ressemblantes, mais cependant distincles, dont la réunion est très avantageuse au communiant, bien que la privation de l'une ou de l'autre puisse être facilement compensée par les grâces très semblables fréquemment reçues dans la communion sous l'autre espèce. Ainsi se concilient sans grande difficulté l'existence de cette double grâce sacramentelle et faction disciplinaire de l'Eglise dans la suppression du calice pour les simples fideles, car celle suppresion, d'ailleurs légitimée par de très graves raisons, ne cause aux fidèles aucun détriment spirituel notable. Vasquez, *In llh™,* q. lxxx, a. 12. disp. CCXV, c. n; de Lugo, *De sacramento eucharistiæ,* disp. XII, sect, ni, n. 68 sq. ; Salman licenses. *Cursus theologicus, De eucharisliæ sacramento,* disp. X, n. 52 sq.

Les documents ecclésiastiques invoqués en faveur de cette opinion n'ont point de valeur démonstrative. Les paroles attribuées à Clément VI dans la concession accordée à un roi de France ou d'Angleterre *ad majus gratiæ augmentum* ne sont point prouvées authentiques. Le concile de Trente, suivant la remarque déjà faite, n'a rien voulu définir et n'a rien défini en cette matière purement théologique librement discutée parmi les catholiques. Quant aux arguments purement théologiques sur lesquels s'appuie cette opinion, ils reposent sur un fondement au moins très discutable. L'existence d'un double mode de réfection spirituelle, loin d'être réellement prouvée, est plutôt contredite par l'unité spécifique du sacrement d'eucharistie, supposant l'unité de réfection de l aine malgré la distinction des espèces.

Outre les traités généraux de théologie et plusieurs ouvrages indiqués au cours de l'article on peut particuliérement Consulter : S. Thomas, Sum. *theol.,* III·, q. Lxxx, a. 12; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* dist. XI. punct. n, a. 1, q. n. Quarrachi, 1889, t. tv, p. 257; Jean Gerson (f 1129), *De communione laicorum sub utraque specie, Opera,* Anvers, 1706, t. I, p. 457 sq. ; Cajétan, *In III·-,* q. 1.XXX, a. 12; tr. XII. *De communione sub ulraque specie,* c. t. *Opuscula,* Lyon. 1577, p. 292 sq. ; Dominique Soto, *In IVSent.,* dist. XII,q. I,a. 12; Vasquez, *In III··,a.* lxxx, a. 12, disp. CCXVI; Tulet, *In III—,* q. i.xxx. a. 10. Rome. 1870, t. tv, p. 289 sq.. Estius, *In IV Sent.,* dist. XI, p. vn sq. ; Suarez. *In III—,* q. LXXX, a. 12; Bellarmin. *De sacramento eucharistiæ,* l. IV, c. xx sq. ; Becanus, *Summa tlieologiæ scholastica. De sacramentis,* c. xxm, Lyon, 1690, p. 844 sq. ; Sylvius, *In III—,* q. t.xxx, a. 12; Contenson, *Theologia mentis et coriiis,* l. XI, part. II. disp. IV, c. t.sect. t; Gonet, *Clgpeus theologiæ thomislicæ, De sacramento eucharisliæ,* disp. IX, a. 3, n. 50sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XXIII, *De eucharisliæ sacramento,* disp. XI, n. 49 sq. ; Bossuet, *Traité de la communion sous les deux espèces; La tradition défendue sur la matière de lu communion sous une espece contre les réponses de deux auteurs protestants:* Libère de Jésus, *Controversial scholastico-pOlmnico-hislorico-criticæ,' De sacramento eucharisliæ,* disp. VII, controv. ut. Milan. 1746. t. m. col. 834 sq. ; Tournely, *Prælecliones theologicæ, De eucharistia;* Gotti, *Theologia dogmatico-scholastica, De eucharistia,* q. tv, dub. vi, Venise, 1750, t. HI, . 350 sq.; Benoit XIV, *De sacrosancto missse sacrificio, L* II, . xxn. n. 18sq.; Jean-Jacques SchetTmacher, *Lettres d'un docteur allemand de l'université catholique de Strasbourg à un gentilhomme et à un magistrat protestants, 9- lettre,* Strasbourg, 1733, dans la *Perpétuité de la foi,* édit. Migne, t. IV, col. 1179 sq.; Perrone, *Prælecliones theologicæ, De eucharistia,* part. I, c. tv, prop, tv; Pesch, *Prælecliones dognmticæ, De eucharistia.* prop, ι.χχι. Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. VI, p. 346 sq. : Billot, *De Rcclesiæ sacramentis, In III—,* q. t.xxx. a 12, Rome, 1896. p. 52I sq. ; Jules Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie,* Paris, 1885, t. I, p. 517 sq., 601 sq.; *Kirchenlexihon,* 2 édit., t. ni. col. 727 sq.; Probst, *Liturgie der drei er-ten chrisllichen Jahrhundertc,* Tubingue, 1870.

E. Dü BLANCHY.

IV. **communion spirituelle.** — Communier spirituellement, c'est s'unir à Jésus-Christ présent dans

l'eucharistie, non pas en le recevant sacramentellement; mais par un désir procédant d'une loi animée par la charité. Concile de Trente, sess. XIII, c. vm.

'1° On sait que la justification est produite par l'acte de charité· ou par celui de contrition parfaite en tant que cet acte inclut chez le non-baptisé le vœu de recevoir le baptême et, chez le baptisé, le vœu de confesser ses fautes pour en être absous. Voir Charité, t. n, col. 2236-2245. Ainsi, pour opérer l'effet de ces sacrements, le désir implicitement contenu dans l'acte de contrition ou de charité suffit ; il n'en est pas de même pour l'eucharistie. La communion spirituelle exige essentiellement le désir explicite de s'unir â Jésus-Christ sacramentellement. Ce désir suppose donc la foi à l'eucharistie et comme il a été dit, il doit être accompagné de la charité.

2° Il suit de là que ni les anges ni les bienheureux dans le ciel ne peuvent communier spirituellement. Développant cette pensée, saint Thomas, Sum. *theol.,* III", q. LXXX, a. 2, ad lum, 2“ra, fait remarquer que l'on peut communier spirituellement de deux façons : I. en s'unissant au Christ en personne naturelle; c'est ainsi que communient les anges en tant qu'ils sont unis au Christ par la charité et par la vision face à face; c'est là le pain que nous mangerons un jour dans la patrie; 2. on peut se nourrir spirituellement du Christ en s'unissant à lui en tant qu'il est présent sous les espèces, c'est-à-dire par la foi au Christ jointe au désir de recevoir le sacrement où il est présent : or ce mode de communion n'existe pas pour les anges.

3° Trois actes constituent la communion spirituelle : 1. l'acte de foi à la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement de l'autel; 2. l'acte de désir, dont une forme très recommandable consiste à s'imaginer que l'on s'approche de la sainte table et que l'on reçoit l'hostie de la main du prêtre; 3. l'acte d'action de grâces, le même que si l'on avait réellement communié.

4° Le moment ou la communion spirituelle est particulièrement indiquée est naturellement celui de la communion du prêtre à la messe; mais on peut communier spirituellement à tout moment de la journée, autant de fois que l'on veut et en n'importe quel lieu. Celui qui serait en état de péché mortel n'est nullement tenu de se confesser; il suffit qu'il fasse un acte de contrition parfaite. Et si la contrition était imparfaite, il ne pécherait point, mais, au contraire, il ferait une chose bonne en faisant les actes de la communion spirituelle; seulement il n'obtiendrait point les grâces spéciales attachées à ce-mode de communion, attendu qu'il manquerait d'une disposition essentiellement requise. Scavini, *Theologia moralis,* tr. IX, n. 167.

5° Les elfets de la communion spirituelle sont identiques à ceux de la commnuion sacramentelle, sauf leur intensité, qui est moindre. S. Thomas. *Sum. theol.,* Illl, q. i.xxx, a. 1, ad 3“m. Toutefois, ceci doit s'entendre à égalité des dispositions, car, autrement, une communion spirituelle, faite avec plus de ferveur, pourra produire plus de fruit qu'une communion sacramentelle laite avec tiédeur. Il n'est pas besoin de dire que les fruits de la communion spirituelle sont uniquement *ex opere operaillis.*

6» En raison des fruits excellents de la communion sacramentelle et de l'ellet .qu'elle a d'aviver la foi et d enflammer l'amour des fidèles envers l'auguste sacrement ainsi que de les porter à s'approcher de la sainte table fréquemment et avec ferveur, la communion spirituelle est hautement approuvée et recommandée par l'Église. Ainsi, parmi les motifs que le concile de Trente, sess. XXII, c. vt, invoque pour prouver que les messes ou le prêtre seul communie sont néanmoins des messes communes à tous les tideles, il allègue la communion spirituelle que le peuple fait aces messes, signifiant ainsi clairemeiitque communier spirituellement c'est participer très véritablement aux fruits du sacrement de l'autel.

S. Thomas, *Sum. theol.,* lit*, q. LXXX, a. 1, 2; Suarez, *In HPa Sum.,* disp. LXIl, sect. l, n. 2: Salmanticenses, *Cursus theologicus,* disp. II.dub. l. Il; Gihr, *Die heiligeu Sakramente,* t. n, § 22.

IL Moüreau.

COMMUNISME. — I. Définition. H. Compétence de l'Église et des théologiens. III. Le communisme évangélique. IV. L'essai communiste de Jérusalem et l'enseignement des apôtres. V. Les Pères et le communisme. VL Les scolastiques et le communisme. VIL Les papes modernes et le communisme.

I. Définition. — Dans un *sens large,* communisme dit l'opposé de propriété individuelle: celle-ci estl'exclusive attribution d'une chose à un maître; le communisme inclut l'égal droit de plusieurs, collectivement exercé. Plus précis que le grand public, les sociologues el les économistes distinguent en outre deux formes de possession en commun : le *communisme strict* et le *collectivisme.* Ce dernier restreint la propriété commune aux *moyens de production* — la terre et tout ce qui s'en extrait, avec tout le matériel du travail; mais le domaine de l'individu s'étend sur ses *moyens de consommation* (nourriture, habits, logement), que lui délivrent ou lui reconnaissent à proportion de son travail les administrateurs de la communauté. Ce régime constitue un communisme mitigé, et il comporte lui-même des variétés sur lesquelles discutent les savants et les réformateurs. Dans le régime du strict communisme, au contraire, « *tous les biens,* y compris les objets de consommation, sont communs à tous les membres de l'Etat, de la commune ou de l'association ; de telle sorte que les produits sont à la discrétion de tous ou distribués à chacun selon ses besoins. » Maurice Rourgain. *Les systèmes socialisles et révolution économique,* Paris, 1904, Introduction, p. vm.

Mitigé ou plénier, le communisme intéresse l'Eglise par scs aspects moraux el religieux, lors même qu'il vise simplement une réforme économique; à plus forte raison, lorsque son but est religieux.

IL Compétence de l'Église et des théologiens relativement ac COMMUNISME. — *1" cas* : Le *communisme économique* (compétence *indirecte).* Avant d'êire un système de réforme sociale, théoriquement proposé, le communisme, au sens largedn mot, se présente dans l'histoire et s'observe de nos jours encore à titre de fait réalisé. Les historiens nous décrivent le collectivisme agraire du *mir* russe ou des anciens communaux français; les sociologues regardent fonctionner aujourd'hui le collectivisme paroissial des pâturages dans le Jura bernois; le collectivisme familial de l'habitation dans les *Zadrugas* sud-slaves. Robert Pinot, *La propriété,* dans *La science sociale,* 1891, t. xn, p. 34, 114, 210.

A première vue, ces formes contingentes d'un communisme spontané ne semblent pas intéresser le moraliste. Elles s'établissent en raison du lieu ou vit une population, du travail nourricier que ce lieu facilite ou impose, des groupements ouvriers qui s'organisent en vue de ce travail, des travaux antérieurs qui ont plus ou moins préparé les générations successives â l'adoption du travail et des groupements actuels. Le communisme spontané relève ainsi directement des conditions naturelles qui influencent une société dans le choix et l'exercice de son gagne-pain : c'est un fait de vie économique et de vie sociale. Comme institution, il relève de la coutume ou de la loi, des habitudes privées ou de l'État: comme objet de science, il intéresse l'économiste ou le sociologue. Il est, de ce chef, étranger à la compétence propre du moraliste et du théologien.

Mais, indirectement et à raison de ses effets moraux, il s'y rapporte, comme tout acte humain. Les conditions

naturelles du lieu et du travail n'agissent pas seules et tout mécaniquement dans l'établissement d'un régime quelconque de communisme; la raison pratique y intervient pour une part, visant à ce que chacun jouisse au mieux de ses moyens d'existence et ne soit point lésé dans son droit à la vie. Une œuvre de justice est enveloppée là dans une tâche d'intérêt. L'évolution naturelle d'un régime social ne se poursuit donc jamais sans une évolution morale, distincte et connexe. Ainsi le veut ce facteur principal de toute société, qui n'est pas le lieu ou le travail exclusivement, mais l'homme, être moral, qui doit user honnêtement du lieu el du travail.

Au point de vue de cette évolution morale, le développement organique des sociétés intéresse les moralistes; et donc aussi les théologiens, qui sont les moralistes de l'Eglise et de l'Évangile. Bien qu'ils ne soient pas juges des faits économiques et sociaux sous le rapport de leurs causes naturelles, les théologiens sont en droit de s'y intéresser pour leurs répercussions morales. C'est le droit avéré de leur compétence scientifique; c'est leur devoir social, en tant que spécialistes du devoir enseigné.

Pour I nspect moral des problèmes sociaux, voir S. Thomas, *Commentaire sur lu politique d'Aristote,* l. I, lect. i ; Ch. Antoine. *Cours d'économie sociale,* Paris, p. 9; M.-B. Schwalm, *S. Thomas d'Aquin et les récents progrès de la science sociale,* § 3. *La science sociale et la théologie,* duns la *Iteoue thomiste,* 4894, p. 645 sq.

Aux exigences des faits spontanés, s'ajoutent les *théories arti/lcielles* des savants et des réformateurs sociaux qui *provoquent* l'intervention de l'Eglise, dès qu elles se posent sur le terrain de la morale.

La tradition en est ancienne : du ni8 siècle au v8, la secte orientale des « apostoliques » érige le communisme en loi de l'Évangile et du salut; celte doctrine sociale présentée au nom de la foi suscite les controverses de saint Épiphane et de saint Augustin, comme la réprobation de l'Eglise. S. Épiphane, *Ilær.,* l x i, *P. G.,* t. xi.i, col. IOiO; S. Augustin, *ilær.,* XL, *P. L·.,* t. x l ii, col. 32. Cette tradition n'a pas prescrit. Voir 1.1, col. 1631. Les partisans du collectivisme moderne le représentent comme l'aboutissant normal du machinisme industriel et du capitalisme — et ceci regarde les économistes, les sociologues; mais de plus, les philosophes de celte nouvelle réforme la préconisent comme un régime de justice et un progrès de la moralité. Ceci engage le débat sur un terrain où l'Eglise a mission de parler : c'est à ce point de vue que Léon XIl1 examine la notion communiste de la propriété dans *VEncyelique sur la condition des ouvriers, § Ad hujus sanationem mali.*

i·l cas : Il est un *communisme strictement religieux,* qui intéresse *de soi* le pouvoir de l'Église et la pensée des théologiens; le communisme des ordres et congrégations. bans une visée essentielle de perfection chrétienne. le monastère pratique le communisme strict : tous les biens en commun, et à chacun selon ses besoins. Aussi, voyons-nous saint Thomas se livrer à une longue monographie du communisme cénobitique : il l'apprécie au point de vue général de la perfection évangélique, et il en classe les variétés existantes, au point de vue spécial deslins hospitalières, conlemplativesou apostoliques, par où différent les ordres religieux. *Sum. theol.,* IIa 11", q. ci.xxxvtu, a. 7. Cf. *Cont. gent.,* I. III, c. c.xxxv; *Opuscule contre ceux qui combattent l'entrée en religion,* c. xv, xvi.

Ainsi, d'une part, certaines institutions qui se développent dans l'Église, et, de l'autre, ses devoirs d'enseignement moral envers les sociétés temporelles motivent la compétence des théologiens relativement au communisme. Par suite, aux diverses périodes de son développement i. ne ou de ses relations extérieures, l'Eglise a du maintes fois s'aflirmer devant un fait ou une doctrine communiste. Ces affirmations remontent même aux origines de la tradition : il est un communisme que le Christ pratique.

111. Le communisme évangélique. — I" *Organisation intérieure.* — D'après les Evangiles, Notre-Seigneur prend avec soi dès le commencement de sa vie publique douze disciples choisis, qu'il enlève à leurs barques, â leurs familles, à leurs villages, â tous leurs biens. Marc., t, 16,20; Matth., tv, 18, 22; ix. 9; xtx, 27; Marc., x, 28. Il leur commande de le suivre dans son ministère nomade, afin de les préparer, comme dans leur noviciat de « pêcheurs d'hommes », à leur future dispersion dans le monde, où ils seront scs témoins. La fin essentielle de celte vie commune est donc une lin religieuse, une totale consécration des apôtres â leur mission, une consécration dont le sacerdoce juif ou la vie séculière des rabbins n'offrent pas d'exemple. Edersheim, *La société juive au temps de Jésus-Christ,* Paris, c. xn, p. 235, 236; Stapler, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1892,1. II, c. ni. p. 298. Toutefois l'établissement de la vie commune entre Jésus et ses disciples se facilite par l'habitude palestinienne de la communauté enlre pères et fils ou enlre frères et frères, soit au foyer, soit sur la barque ou sur la terre en culture. Marc., I, 16, 20; cf. 29. Il est visible aussi que les disciples renoncent à leurs pauvres biens dans l'espoir de partager bientôt avec Jésus Messie les richesses et les honneurs du royaume des cieux. Matth., xix, 27; xx, 20, 24, 28; Marc., x, 28, 35, 40. Mais, en dépit de ces aptitudes sociales et de ces espoirs d'une religion matérialisée, le sacrifice des attaches familiales pour vivre avec Jésus, nomades et pauvres comme lui, s'empreint de générosité et de grandeur chez les douze : Jésus lui rend cet hommage. Luc., vi, 20, 23.

Il en résulte un *communisme strict* et *strictement obligatoire* pour les disciples qui suivent Jésus en caravane : on ne peut y prétendre sans renoncer à tout ce qu'on possède, sans vider sa ceinture de toute épargne individuelle : plus de pécules; une caisse commune pour les achats et les aumônes, conlii'e à l'un des douze. Marc., x, 21; Luc., x, 57, 58; xtv, 33; Joa., xn, 6; xm, 29; cf. Marc., vt, 8; Matth., x, 9, 10; Luc., x, 4. C'est le régime du communisme le plus entier, réalisé pour une lin religieuse; et comme cette lin n'est pas tant d'ascétisme que d'apostolat, comme elle est de former les messagers de l'Évangile et de commencer la diffusion de celui-ci, on peut l'appeler justement le *communisme évangélique.*

2° *Helalions du communisme évangélique arec la société palestinienne.* — Jésus renonce à son métier de charpentier pour prêcher le royaume de Dieu; pareillement il dépouille ses disciples de ces moyens ouvriers d'existence que les rabbins conservent soigneusement. Celle démarche lui commande le choix d'un nouveau gagne-pain, et il le trouve dans l'exercice de son ministère. « Le messager de l'Évangile vivra de l'Evangile. » Saint Paul atteste que Jésus a posé la loi. I Cor., xi, 14. On retrouve les traces de cette ordonnance dans les instructions aux apôtres et aux disciples, Matth., X, 9, 15; Marc., VI, 8, il; Luc., x, 4, 7 : comme salaire de leurs travaux évangéliques, ils reçoivent sur leur route une hospitalité gratuite.

Parfois refusée par des Samaritains, ennemis des Juifs, Luc., ix, 33, ou chichement accordée par quelque pharisien, Luc., vu, 44, 46, cette hospitalité est d'ordinaire spontanée et généreuse. Au temps de Jésus, la Palestine est un riche pays de productions spontanées, abondantes, on de cultures très faciles (blés, oliviers, vignes, troupeaux, dattiers, figuiers, lac poissonneux! : on partage aisément ce qu'on recolle sans peine et à pleins bras. De plus, les origines pastoraleset patriarcales du peuple d'Israël, et h s loisirs de sa facile culture le rendent accueillant, sociable, ami de la conversation et de l'hospitalité; l'I.ôle qui survient est attendu

Comme une récréation. Enfin, la dévotion populaire et les préceptes des rabbins consacrent ces mœurs au bénéfice des rabbins voyageurs. Édersheim, *op. cil.,* c. v, p. 57-60; Stapler, 1. I, c. xn, p. 2'26,230. Et donc, Jésus, le rabbi de Nazareth qui enseigne, guérit, pardonne les péchés et fait des miracles comme personne, trouvera bien facilement des hôtes pour lui et pour les siens. De là, ces traits d'hospitalité, ces silhouettes accueillantes dont sa vie est remplie : Simon et sa belle-mère, Malthieu-Lévi, des pharisiens, Zachée le publicain, le maître de la chambre haute, Lazare et ses sœurs, le propriétaire de Gethsémani, celui de l'ânesse et de lanon. Joseph d'Ariinathie. Le communisme évangélique est solidaire d'un régime social de vie large et hospitalière, bien caractéristique de l'Orient.

Il présuppose donc, au point de vue économique, le régime soit familial, soit individuel de la propriété chez les amis de l'Évangile qui accueillent Jésus. Ce n'est pas un communisme exclusif, et qui se suffit par lui-même; il *dépend* au contraire *des subventions de la propriété privée,* dans son propre milieu.

3" *Dans la pratique de son enseignement,* Jésus approuve cette dépendance : soit qu'il propose son communisme à des âmes choisies, soit qu'il prêche sur le salut des riches, il reconnaît l'état de propriétaire comme pleinement légitime.

1. *Il propose son communisme* aux seuls amis de l'Evangile. qui veulent le suivre, qui veulent observer quelque chose de plus que les commandements, qui veulent être parfaits : l'histoire du jeune homme riche le démontre amplement. Matth., xtx, 16, 22; Marc., x, 17, 22; Luc., xvm, 18, 24. C'est aux disciples, non aux foules que s'adressent les recommandations de ne plus se soucier du vêtement et de la nourriture, de ne plus épargner, de ne plus travailler matériellement : ils vivent de leur travail apostolique, sous la garde spéciale du Père céleste. Luc., xn, 22, 34.

Jésus, sans doute, n'appelle pas que les douze à ce communisme détaché : saint Luc nous montre 70 ou 72 disciples associés à cette vie. Luc., x, 1, 7. Les douze eux-mêmes sont choisis dans une masse préexistante de disciples qui suivent Jésus. Marc., m, 13, 14; Luc., vi, 13. Mais, ces disciples de second rang sont, eux aussi, des séparés et des dépouillés, comme les douze, et l'objet de spéciaux appels. Luc., tx, 57, 62. Leur communisme demeure un régime d'exception, que ne partagent pas les bienfaitrices accompagnant la caravane, car elles demeurent libres de leurs biens. Luc., vnr, 2, 3.

2. *Quant au salut des riches,* Jésus le reconnaît impossible aux seules forces humaines, mais possible avec le secours de Dieu. Matth., xtx, 23, 26; Marc., tx, 23, 27; Luc., xviii, 24, 27. Pourvu que le propriétaire se regarde comme l'intendant des biens de Dieu, l'économe des pnivres, il sera sauvé. Luc., xvi, 3. Ce n'est pas d'avoir voulu amasser des récoltes et agrandir ses greniers que tel riche est blâmé, mais de l avoir fait en oubliant Dieu. Luc., xn. 20, 21. C'est le jouisseur qui n'a pas secouru Lazare ou hospitalisé les disciples, qui sera damné; mais Zachée, le riche publicain, est reconnu pour vrai fils d'Abraham. Luc., xix, 10. Les hôtes des apôtres méritent le ciel pour les avoir bien reçus dans leurs Voyages ou secourus dans la persécution. Matth., xxv, 34, 40. Ces recommandations de l'aumône, de l'hospitalité, du bon emploi des richesses incluent nécessairement ii reconnaissance de la propriété individuelle : si tout devait se mettre en commun, Jésus blâmerait ces liberali! 's de propriétaires comme de vains palliatifs dans un état de vie foncièrement condamnable; Jésus présenterait le communisme évangélique à titre obligatoire, comme la loi du salut, et'non comme la charte faculta-:■■.·? des aspirants â l'apostolat et à la perfection. Rose, *Évangile selon S. Luc,* Paris, 1904, p. 150,151. Cf. Loisy, *L'Évangile el l'Église,* 2» edit., Bellevue, 1903, p. 57-64.

On ne peut donc pas dire, avecEm. de Laveleye, que « dans tout chrétien qui comprend les enseignements de son maître et les prend au sérieux, il y a un fonds de socialisme »,et que le christianisme a a formulé, dans les termes les plus nets, les principes du socialisme ». E. de Laveleye, *Le socialisme contemporain,* Paris, 1891, Introduction, p. xvn, xix. La distinction historique des enseignements de Jésus sur le salut des riches et de sis appels spéciaux au communisme évangélique réfute cette conclusion.

Il est vrai, néanmoins, d'ajouter, avec M. Em. de Laveleye : «Tout ce que l'on fait pour relever les humbles et adoucir le sort des indigents est conforme aux enseignements du Christ; et ainsi, le socialisme, dans sa tendance générale, et en tant qu'il n'aspire, suivant la formule saint-simonienne, qu'à « améliorer la condi- « tion morale, intellectuelle et matérielle du plus grand « nombre », procède évidemment de l'inspiration chrétienne. » P. 137, 138. Mais cette inspiration est *chrétienne,* et les programmes de communisme ou de collectivisme qui prétendent la réaliser ne se déduisent pas de l'Évangile, s'ils n'en démentenlmême.à certains égards, l'esprit de justice, comme on le verra plus loin.

Somme toute, le communisme évangélique est un *régime spécial de* noviciat apostolique et de perfection religieuse, imposé par Jésus aux compagnons de sa vie et de son ministère, mais à eux seuls. Ce n'est pas un essai de révolution sociale au bénéfice des « prolétaires » palestiniens. C'est néanmoins un régime à part et tout à fait nouveau dans Israël : les rabbins, pères de famille, exercent des métiers et ne vivent pas en commun; les esséniens, qui vivent en commun, cultivant les palmeraies de l'oasis d'Engaddi, ne reçoivent pas le salaire de la prédication. L'hospitalité que, dans leurs voyages, ils demandent à leurs affidés séculiers, n'est qu'un moyen transitoire d'existence pour eux ; ils sont essentiellement une communauté agricole qui se suffit par l'exploitation de son domaine. Ainsi, bien qu'adapté aux conditions sociales de son milieu, le régime du communisme évangélique est une création originale de Jésus. Stapfer, 1. II, c. xtv.

IV. L'essai communiste de Jérusalem et l'enseignement des apôtres. — 1° *Caractères de l'essai.* — Cest une œuvre de *l'initiative privée,* et non de l'autorité ecclésiastique : les nouveaux convertis vendent champs et maisons, en remettent le prix aux apôtres; et ceux-ci distribuent ou font distribuer à chacun les secours dont il a besoin. C'est le communisme le plus strict. Act., Il, 44, 45; iv, 32,35. *Deux innovations* distinguent ce communisme d'avec celui du Sauveur et des disciples : 1. Ce n'est plus le régime particulier d'une caravane prêcheuse, que des propriétaires hospitalisent, subventionnent et salarient; c'est l'état de vie *général,* ou peu s'en faut, d une population sédentaire dans une Eglise locale. 2. Ce groupe mange son fonds au jour le jour et se réserve naturellement un avenir de famine et de mendicité. Act., xi, 28; xxiv, 17; Gai., π, 10. R. I'. Rose, *Les Actes des apôtres,* Paris, 1905, p. 41 ; Mi›r Le Camus, *L'œuvre des apôtres,* 2» édit., Paris, 1905, t. 1, p. 45.

2° *La cause* de cet étrange régime n'est pas seulement l'union *des cœurs* tant admirée par saint Luc, et si touchante en réalité, v, 32; mais encore la *perspective* de la fin prochaine du monde et du jugement général, la perspective *eschatologique.* Elle domine visiblement la prédication des douze, et par suite, la religion de leurs néophytes. Act., n, 17, 20, 21, 40. 42. 45. « Ils persévèrent dans la doctrine des apôtres et mettent tout en commun » (45). La « crainte » du juge tout proche explique celle folie de dépouillement, mêlée de grandeur et d'imprévoyance.

3° *L'altitude des apôtres et leur tradition.* — Les apôtres se *réservent :* ils acceptent le régime que s'imposent les néophytes, mais en stipulant bien qu'il ne

sera pas obligatoire, sinon pour ceux qui veulent bien s'y soumettre. Ils spécifient les droits acquis de la propriété, qu'elle soit foncière ou capitalisée, retenue ou aliénée : droits de possession, droits de vente, droits sur les choses et sur l'argent. Act., v, 1, 5. Mais, on ne ment pas au Saint-Esprit : saint Pierre blâme l'hypocrisie d'Ananie et de Saphire, qui retiennent secrètement une partie de leur capital, après avoir professé de mener la vie communiste. Mor Le Camus, *loc. cit.,* p. 72-77.

Celte attitude inclut déjà une doctrine, ou se reconnaît la tradition apostolique la plus ancienne sur la propriété et le communisme. Elle cadre d'ailleurs avec une série de témoignagesoù cette tradition se manifeste, soit par elle-même, soit par écho.

1. Saint Luc, en tant que *rédacteur des Actes,* présente le communisme de Jérusalem ainsi qu'un bel exemple d'édilïante fraternité; mais l'intention louée, le soigneux narrateur précise délicatement les réserves de saint Pierre sur le droit de propriété; et, plus loin, l'épisode de Tabitha, dans l'église de Joppé, démontre bien que le communisme n'était pas regardé comme le régime obligatoire des âmes justes. Act., tx, 39.

2. Certaines *variantes rédactionnelles des synoptiques* sont encore précieuses à ce point de vue. Dans le discours sur les béatitudes, la formule de saint Luc vise la stricte pauvreté des disciples qui suivent Jésus; la formule de saint Matthieu vise l'esprit de pauvreté, et s'adresse à la foule par-dessus la tète des apôtres. On prenait donc bien soin de distinguer ce que le Maître commandait aux compagnons de sa vie, et ce que la masse croyante avait à s'appliquer. Luc., vi,20; Matth., v, A ; cf. IL, P. Rose, *Évangile selon S. Lue,* p. 61.

3. *L'Epitre de saint Jacques* adresse aux riches le reproche d'avoir lésé leurs salariés agricoles, vécu dans les délices, thésaurisé quand approche le dernier jour. Jac., v, 1, 6; Calmes, *Epitres catholiques, Apocalypse,* Paris, 1905, p. 18-19. Un apôtre du communisme invectiverait là contre le fait même de posséder; ce serait trahir son principe que se borner à la réprobation de quelques péchés d'avarice, de fraude et de luxe. Le péché capital, c'est la propriété, dans l'hypothèse d'une morale communiste; mais ici, au contraire, comme dans les Évangiles, la légitimité de la propriété est reconnue virtuellement. Ce témoignage semble bien antérieur à la ruine de Jérusalem ; et. comme l'auteur s'en révèle, par son style, chrétien juif de naissance et de culture, Batillol, *La littérature grecque,* p. 5, nous tenons là un spécial écho de la tradition apostolique dans les églises palestiniennes.

4. *Saint Paul,* enfin, pas plus que saint Jacques ou saint Luc, ne commande aux riches d'aliéner leurs biens pour pratiquer le communisme. Il leur suggère plutôt une pratiquedela bienfaisance qui suppose la propriété et son licite usage. I Tim., vi, 18. Les riches s'enrichiront de bonnes œuvres et se montreront partageux, communicatifs (κοινωνικού); communisme de charité et non de dépossession, qui présuppose le fait et le droit de la fortune privée. Nos documents de la tradition apostolique demeurent donc unanimes.

V. Les pèbks et le communisme. — 1° *Les primitifs.* — Le document catéchétique intitulé *Doctrine des douze apôtres* recommande l'aumône dans un style communiste, qui s'inspire du langage des Actes, iv, 32, et qui respecte néanmoins le droit individuel ou familial de la propriété. « Tu ne renverras pas l'indigent; mais tu auras tout en commun avec ton frère et tu ne diras point que c'est à toi; car, si dans l'immortel vous êtes co-parlageants, combien plus dans les biens qui meurent. » *Doctrine,* IV. 8. Funk, *Patres aposlolici,* 2' édit., t. t, p. 12. Ces hyperboles d'une charité communicative doivent s'interpréter en fonction du précepte de l'aumône, intimé plus loin, xv, 4, p. 34; el de l'état social esquissé et reconnu, à propos du précepte de la dîme, χιιι, 2, 5, p. 30, 32. Les propriétaires sont là requis de fournir aux « prophètes » la dîme du pressoir et de l'aire, des bœufs et brebis, du pain frais, de la jarre d'huile, de l'outre de vin, du vestiaire et de l'argent ; cela semble trahir un régime de culture avec élevage, dans un pays de « collines et de montagnes », peut-être bien la Palestine ou les chaînes bordières du désert syrien. Somme toute, la *Doctrine* respecte le régime de la propriété dans les églises rurales qu'elle catéchise ; par le moyen de l'aumône et de la dîme, elle ne prescrit que le communisme de la charité. Cet enseignement daterait de la période 80-100, selon Funk; il lui serait même antérieur, d'après Mc Batiffol : en tout cas il continue de très près la tradition apostolique. La *Lettre* dite de *Darnabé* adresse la même morale et dans les mêmes termes, à peine variés, à des citadins qui semblent des manieurs d'argent el d'aUaires. Barn., xix, 8, 11, Funk, *Patres aposlolici,* p. 92.

Clément de Rome, disciple de saint Pierre et de saint Paul, qui « avait leur voix dans les oreilles », S. Irénée, *Cont. hær.,* ni, 3, *P. G.,* t. vu, col. 849, recommande l'aumône aux riches, et non le partage de leurs biens : « Que le riche fasse largesse au pauvre; que le pauvre loue Dieu de lui avoir donné le suppléant de sa pénurie. » *I Cor.,* xxxviii, 2. Funk, t. i, p. 146. Emile de Laveleye et plusieurs autres économistes attribuent, il est vrai, le texte suivant à Clément: « En bonne justice tout devrait appartenir à tous. C'est l'iniquité qui a fait la propriété privée. » Ce texte ne se trouve pas dans les écrits authentiques de Clément, mais dans une fausse décrétale, composée au ix· siècle par le pseudo-Isidore et déjà reconnue apocryphe au xvn· siècle E. de Laveleye, *Le socialisme contemporain,* Introduction, p. xvn. Voir le texte latin du faux, *P. G.,* t. I, col. 506, 507.

Clément d'Alexandrie recense la théorie du communisme primitif et obligatoire, comme formulée par le gnostique Épiphane. *Slrom.,* ni, 2, *P. G.,* t. vm, col. 1105-1109; cf. *P. G.,* t. vu, col. 1268. Mais, personnellement, le grand théologien d'Alexandrie prêche à ses riches concitoyens le détachement du cœur et l'aumône généreuse, rien de plus. Telle est la morale que la célèbre homélie *Quis dives salvetur?* entend tirer de l'épisode du jeune homme riche. *P. G.,* t. tx. col. 604, 652, notamment, n. Tl, 12, col. 616; n. 13, col. 617; n. 33, 34, col. 639. Mais Clément d'Alexandrie n'a pas plus de chance que son homonyme romain : sur la foi de quelle citation sans contrôle un sociologue éminent lui peut-il bien attribuer un texte communiste qui ressemble fort à celui de la fausse décrétale citée plus haut? P. Bureau, *La propriété,* dans *La science sociale,* 1902, t. xxxiv, p. 232.

Tertullien prêche de mèmeà Carthage le communisme de la charité, mêlant aux hyperboles de sa ferveur des précisions de jurisconsulte sur le droit de chacun à disposer de ses biens. « Tout est commun entre nous, sauf les femmes,» *Apolog.,c. χχχιχ,P. L.,* 1.1, col. 470, 472; et plus loin l'apologiste spécifie que chacun contribue de son aumône à la caisse commune, s'il le veut bien, quand il le veut, comme il le veut et d'après ses moyens. Autant de clauses contraires à l'idéal du communisme obligatoire.

Ainsi des Pères apostoliques aux Pères ou écrivains ecclésiastiques du ni· siècle, le problème du communisme est *implicitement résolu,* sans même qu'on l'ait posé. Il se résoud par les maximes traditionnelles, évangéliques, du détachement dans la richesse et de l'aumône fraternelle, qui institue simplement des partages charitables entre riches et pauvres. L'Eglise na pas dévié d'un communisme primitif, héroïque et impraticable; elle a tout simplement appliqué les principes de son vrai Maître, en héritant de son cœur et de son bon sens.

2" *Les hérésiologues.* — A partir du iv· siècle, les secles communistes obligent les théologiens et l'Eglise *? se* prononcer directement sur le problème que les primitifs résolvaient sans le poser, en termes implicites. C'est une *situation nouvelle.*

Une secte d'origine orientale, ennemie du travail manuel, érige le communisme de tous les biens en maxime du salut : la secte des *apostoliques.* Voir t. I, col. 1631. Saint Epiphane oppose la tradition à ces faux ascètes, en la développant : « L'Église possède la chasteté et ne blâme pas la vie conjugale; l'Eglise possède la pauvreté et ne s'élève pas contre ceux qui détiennent justement des richesses et qui ont hérité de leurs parents, aux lins de subvenir â soi-même et aux pauvres. » *Hær.,* i.x i, *P. G.,* t. xt.i, col. 1041. Par un raisonnement ttiëologiqne, d'esprit traditionnel encore, Épiphane rappelle la récompense que le Christ promet aux hôtes de ses disciples, et son précepte de l'aumône : l'un et l'autre supposent que le Sauveur admet le droit de propriété et son exercice même, comme compatibles avec la vie d'un juste, col. 1044.

Une secte d'origine dualiste est clairement visée dans ce passage d'une catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, si décisif: « Les richesses ne sont pas l'œuvre du démon, comme le pensent quelques-uns. Usez de l'argent avec honnêteté, et il ne sera pas mauvais... .le dis cela j our les hérétiques qui condamnent toute possession et toute richesse, comme ils condamnent le corps. Je ne veux pas que vous soyez esclaves des richesses; mais que vous ne voyiez point en elles un ennemi, lorsque vous les tenez de Dieu pour votre bien. » *Cat.,* vm, n. 6. *P. G.,* t. xxxm, col. 632.

Saint Augustin signale aussi le communisme des apostoliques à titre d'hérésie : « Superbement, ils s'intitulent apostoliques, parce qu'ils ne reçoivent dans leur société ni gens mariés ni propriétaires : en cela ils se rapprocheraient de moines et de clercs nombreux dans l'Eglise catholique; mais ils deviennent hérétiques lorsqu'ils refusent tout espoir de salut à ceux qui retiennent les biens dont eux-mêmes se privent. » *Hær.,* xi., *P. L.,* t. xi.ii. col. 32. A propos de la même hérésie, saint Augustin explique la légitimité de la richesse privée dans le sens traditionnel, s'autorisant : l» de l'histoire du jeune homme riche; 2» des recommandations de saint Paul à Timothée; 3° delà description biblique des richesses d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, toutes bénies de Dieu. *Epist.,* ci.vn,ad *Hilarium,* n. 23, 25, 26, *P. L.,* u xxxm, col. 686, 687.

A propos des confiscations de terres et de villas exercées en Afrique contre les donatistes, saint Augustin reconnaît encore le droit de propriété privée; mais c >mme un « droit humain », déterminé par les princes et les lois, tandis que de « droit divin », selon les Ecritures, tout est à Dieu : « La terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient : Dieu fit riches et pauvres d'un même limon, et une même glèbe les supporte. C'est •elon le droit humain qu'un homme dit : « Cette villa, ‹ cette maison, ce serviteur est à moi. » Ceci est de droit umain et de droit impérial; et pourquoi? Parce que Dieu distribua les droits humains au genre humain par le- empereurs et les rois. » *In Joa.,* tr. VI, n. 25, *P. £.,* . xxxv, col. 1436-1437. Cf. *Epist.,* xcm, c. xn, n. 50, . *L.,* t. xxxm, col. 345.

Ainsi, par voie d'autorité légale, l'institution de la jwopriété privée remonte à Dieu même, selon saint Augustin.

Ainsi, en tant qu'il se réclame de l'Evangile et se pose • nine une loi de salut et de justice, le communisme e-t classé comme une hérésie parmi les Pères.

3 Avec les *homélistes,* la doctrine traditionnelle se r ùniient quant au droit de propriété; seulement, au a île viser des hérésies communistes, les Pères *combattent des abus de la richesse;* cette visée nouvelle entraîne le développement *d'aspects nouveaux* dans la doctrine reçue.

•Saint Ambroise dirige l'exposition de son livre sur Naboth contre les *accapareurs de biens-fonds. De* Λ'α-*buthe Jezrailita, P. L.,* t. xiv, col. 731-756. Cf. I (III) Keg., xxt. « Parmi les opulentissimes, lequel ne s'efforce pas de bousculer le pauvre en dehors de son petit champ, et d'éliminer les sans-richesse des confins de sa terre?... De quel riche une propriété voisinen'enllamme-t-elle pas la cupidité? » I, I, col. 731. Ces allusions n'ont rien que de très fondé : les historiens décrivent cet accaparement territorial qui se perpétuait au tv» siècle, dans l'aristocratie chrétienne, comme le péché héréditaire, la tare originelle du patriciat romain. Voir Ammien Marcellin, sur les Anicii, sur Sextus Petronius Probus, xxiti. 2-xxvii, 3, 11. Paul Allard, *Julien VApostat,* I, *L'aristocratie chrétienne,* p. 167, 171.

Aux patriciens accapareurs, Ambroise rappelle une vérité que les anciens Pères ne signalaient pas, mais qui est bien encore d'esprit évangélique, d'essence chrétienne : la création de la lerre pour la vie et *le bien de tous,* par un Dieu Père de tous. Seulement, il accentue cette revendication des fins universelles de la terre et de ses biens, jusqu'à paraître nier le droit particulier du riche : « C'est en commun et pour tous, riches et pauvres, que la terre fut créée : pourquoi donc, ô riches, vous arrogez-vous le monopole territorial? La nature ne connaît pointde riches; ellen'engendreque des pauvres: nous ne naissons pas avec des vêlements, nous ne sommes point enfantés avec de l'or et de l'argent. » i, 2, col. 731. L'aumône devient en conséquence une restitution : « Ce n'est pas de ton bien que tu accordes à l'indigent, mais du sien que tu lui rends; car c'est un bien commun, donné à l'usage de tous, que tu usurpes tout seul. La terre est à tous, non aux riches. » xn, 53, col. 747. L'aumône est de la simple justice : « Il est injuste que ton semblable ne soit point aidé par son compagnon, surtout quand le Seigneur Dieu voulut que cette terre fût la commune possession de tous les hommes et leur offrit à tous ses produits; mais l'avarice a réparti les droits de possession : *avaritia possessionum jura distribuit. » In ps. cxvill,* serm. vm, n.22, *P. L.,* t. xv, col. 1303.

Cependant, la donation providentielle de la terre à l'humanité n'empêche pas, toujours selon saint Ambroise, *la légitimité' de la possession individuelle,* ni même de *la richesse.* « Ce ne sont pas ceux qui ont des richesses, mais ceux qui ne savent pas en user, que frappe la sentence divine : .Malheur à vous, riches. » *Expositio Evang. sec. Luc.,* l. V, n. 69, *P. L.,* t. xiv, col. 1654. L'état de riche et de propriétaire n'est pas mauvais en soi : « Ce ne sont pas les riches qui sont damnables, mais les richesses des pécheurs. » *In Ps. XXXVI,* 14, *P. L.,* t. xiv, col. 972.

Cette formelle réserve du droit de propriété nous oblige donc à faire la part de l'hyperbole oratoire et de la réaction extrême, dans le prédicateur et le moraliste militant qu'est saint Ambroise : son expérience de patricien et de magistrat l'a sans doute documenté d'observations assez attristantes pour motiver cette allure outrancière; mais le bon sens naturel et la modération chrétienne n'y perdent pas leurs droits. Le livre sur Naboth représente la richesse comme un présent divin : « De Dieu vous avez reçu ce que vous devez aux pauvres; à Dieu appartiennent vos dons, » c. xvi, n. 66, col. 753 : l'état de riche n'est pas en soi mauvais.

L'attitude de saint Basile est toute pareille en face des *accapareurs de* blé, de vin et d'huile qui spéculent sur la disette en Cappadoce, *llomil. dicta tempore /amis et siccitatis,* n. 2, *P. G.,* t. xxxi, col. 309. De même que saint Ambroise, il établit la destination providentielle des biens terrestres pour *l'avantage de tous.* Deux de ses comparaisons sont devenues célébrés chez les socia-

listes : 'l° Celle du théâtre, qu'il emprunte peut-être à Chrysippe, et que Cicéron reproduit, *De finibus,* ni, 20. « Qu'est-ce donc qui est à toi ? D'où l'as-tu pris en l'apportant dans la vie? Tel, au théâtre, un spectateur qui s'installe sur les gradins et qui écarte les arrivants, persuadé de son droit exclusif sur ce qui est disposé pour l'avantage de tous; voilà l'image des riches : accapareurs du bien commun, ils se hâtent d'abord de se l'approprier. » *Homil. in illud dictum Evangelli secundum Lucani,* xn, 18, η. 7, *P. G.,* t. xxxt, col. 276. — 2° Après cetle comparaison citadine, une comparaison rurale, bien en couleur dans un pays d'élevage comme le plateau cappadocien; celle des brebis el des chevaux au pacage : « Ils se laissent chacun la place nécessaire; mais, nous, ce qui est commun, nous le dissimulons dans notre sein, et nous possédons tout seuls ce qui revient à beaucoup. » *Homil. dicta in tempore famis el siccitatis,* η. 8, *P. G.,* t. xxxt, col. 325. Voilà le langage communiste, ainsi que chez saint Ambroise; mais voici, comme chez lui encore, la réserve *formelle du droit de propriété :* « Ne pèse pas sur les prix en spéculant sur les besoins; n'attends pas la disette pour ouvrir tes greniers... Allons, sache varier la distribution de ta richesse; sois libéral et magnifique dans tes largesses aux indigents. » *Homil. in illud dictum,* etc., n. 3, col. 268. Tes greniers, ta richesse, tes largesses : ceci exprime bien un droit de possession; mais le droit grevé de charges d'un « mandataire de Dieu, d'un économe de ses coserviteurs ». *Ibid.,* n. 2. col. 264. Dans une belle vue de chrétien et de *gentleman,* si l'on ose dire, car saint Basile était de grande race terrienne, l'homélisle veut que les riches procurent le bien public par la circulation de leur richesse : « A mesure qu'on puise dans les réservoirs, ils coulent mieux; si on les abandonne, ils se corrompent. De même les richesses :au repos, elles demeurent inutiles; dans le mouvement et le transfert, elles fructifient pour le bien général. » N. 5, col. 272.

Rufin, le traducteur latin de ces homélies de saint Basile, lit circuler sous le nom de ce Père un texte ou il est dit : *Terra communiter omnibus hominibus data est : propri um nemo dicat; quod e communi plusquam sufficeret sumptum, et violenter obtentum est.* Rulin, traduction de l'homélie sur le texte de saint Luc, xn, 8, n. 7, *P. G.,* t. xxxt, col. 1752. Celte phrase n'existe pas dans le texte grec. Rufin la substitue de son cru à la comparaison du théâtre. Il est coutumier de ces remaniements. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* t. n, p. 361,362; Ebert, *Histoire de la littérature du moyendge en Occident,* trad. Aymeric et Condamin, t. l, p. 346.347. Rufin, d'ailleurs, ne prêche, lui aussi, le communisme que par hyperbole oratoire et réaction de moraliste : plus loin, il définit la richesse « un bienfait du créateur » et non un état de péché; il réduit l'iniquité du riche à l'exclusive jouissance d'un superliti dent beaucoup d'autres feraient leur nécessaire, n. 7, col. 1751. Quant â la parole : « le riche est un larron, » citée comme de saint Basile par E. de Laveleye et d'autres économistes de marque, je ne l'ai trouvée ni dans ce Père, ni dans la traduction de Rufin; elle contredit d'ailleurs la doctrine de l'un et de l'autre.

Saint Jean Chrysostome reconnaît la légitimité de la richesse, et par suite de la propriété privée. « Pas plus que la pauvreté, la richesse n'est mauvaise en soi; eue ne le devient que par la conduite de ses possesseurs. » *Homil., x\',ad populum anliochen.,n.* 3, *P. G.,* t. xlix, col. 158. Il ne faut pas maudire la richesse, mais son usage coupable, *Homil. in I Cor.,* homil. x, n. 4, *P. G.,* t. LXt, col. 87, seulement le riche est tenu de ne pas oublier les fins universelles de sa propriété : de mêmeque le laboureur, le pêcheur, le marin, le forgeron, le soldat, concourent au bien public par l'exercice de leur métier, le riche y doit collaborer par le déversement de son superflu. S'il ne le fait pas, c'est un organe qui se gorge de nourriture aux dépens des autres. Pour inculquer avec plus de force l'obligation de ces libéralités, Jean Chrysostome prêche une sorte de communauté des biens : « N'est-ce pas la un ma) de posséder lout seul les biens du Maître, de jouir tout seul des biens communs? La terre n'est-elle pas au Seigneur, avec tout ce qui la remplit, comme le dit un* Psaume ? Si donc nos possessions appartiennent à noire commun Maître, ne sont-elles pas aussi à nos co-serviteurs? Tous biens de maîtres sont communs; n'est-ce pas le régime des grandes maisons? Tous y reçoivent par exemple une égale ration de blé; elle sort des réserves dominicales, et la demeure du maître est pour tous. Communes également, les possessions impériales : les villes, les places, les promenades appartiennent à tous : nous y avons tous droit au même titre. » *In Epist. l ad Tim.,* homil. xn, n. 4, *P. G.,* t. lxii, col. 563-564. Néanmoins, ce droit universel des serviteurs de Dieu au partage des biens dont il est le Maître souverain ne périme pas l s droits particuliers des propriétaires : « Si le riche ne convoite pas injustement, il n'est pas mauvais, pourvu que d'ailleurs il donne aux indigents ; mais s'il ne donne pas, il est mauvais et rapace. » *Ibid.* Dans le langage communiste de saint Chrysostome, il faut donc tenir compte de l'hyperbole oratoire, qui enveloppe, du reste, une très chrétienne idée sur les fins sociales de la richesse individuelle. L'orateur d'Antioche ne pense pas autrement que saint Ambroise et saint Basile : ce n'ast pas le communisme économique, mais le communisme de la charité, qu'il prêche à des propriétaires dont il respecte les droits.

Saint Chrysostome dépasse néanmoins les autres Pères, lorsqu'il développe complaisamment sa thèse personnelle sur *la supériorité de l'appropriation collective.* On no se querelle pas, dit-il, pour l'usage des bains, places, promenades et antres lieux publics, mais pour des maisons particulières et des capitaux. « Ces glaçantes paroles, le tien el le mien, quelles causes de luttes et d'ennuis? Suppriinez-les : plus d'inimitiés ni de noises cherchées : ainsi la communauté des biens nous convient beaucoup mieux et répond mieux â la nature. » *In Epist. l ad Tint.,* homil. xn, n. 4, *P. G.,* t. lxii, col. 564. Cetle préférence trahit sans doute ses origines, quand l'orateur déclare sa méfiance pour les richesses en terres, en maisons et en capitaux : telles sont les richesses des grands spéculateurs du commerce d'Antioche, malhonnêtement acquises plus d'une fois. Chrysostome goûte en revanche la richesse pastorale de Job, d'Abraham, des grands cheiks du désert : troupeaux nomades, serviteurs nés cous les tentes du maître, or et argent reçus en cadeaux, sans extorsion ni fraude. C'est peut-être bien oublier, en ce qui concerne lrs contemporains de l'orateur, les rançons imposées aux voyageurs el les razzias >ur les sédentaires, dont vit encore habituellement l'aristocratie des steppes; car on pourrait lui dire ce que saint Chrysostome adresse aux opulents citoyens d'Antioche : « Tu possèdes le résultat du vol, si lu n'es pas toi-même le voleur. » *Ibid.,* n. 4, col. 563. Mais celte préférence collectiviste de saint Jean Chrysostome ne l'empêche pas de reconnaître comme tous les autres Pères, les droits de la propriété privée.

4° *Les cénobites.* — Parallèlement à la morale de la propriété, s'affirme la doctrine du *communisme ascétique,* sous la plume, notamment, des Pères qui en furent les promoteurs et les adeptes éminents. Ils s'inspirent des appels de Jésus au communisme évangélique : une tradition puisée aux sources premières vivifie leurs enseignements et leurs pratiques. Une exégèse vécue du « si lu veux être parfait » se transmet ainsi.

Saint Alhanase raconte aux moines pour lesquels il écrit la vie de saint Antoine, que celui-ci, riche orpbc-

lin, se sentait fortement impressionné par les récits évangéliques de la vocalion des apôtres, Luc., v, 11, 28; par le fait de la vie commune â Jérusalem, Act., iv, 35: par les promesses du centuple à ceux qui abandonnent tout pour suivre le Christ. Marc., x, 30. La parole : « Si lu veux être parfait, » entendue à la messe, un dimanche, décide Antoine : il vend ses terres et il vit en ermitedu travail de ses mains. *Vie de S. Antoine,* n. 2, *P. G.,* t. xxvi, col. 811,843. C'est à ce genre de vie et sous la même inspiration qu'Antoine forme les disciples qui viennent s'installer dans son voisinage pour profiter de ses exemples et de ses leçons. *Vie,* n. 17, col. 867,869; cf. n. 3, col. 844, 845.

Saint Basile atteste lui-même l'inlluence du communisme évangélique sur ses aspirations décisives à la vie monastique : « .le lus l'Evangile et je remarquai qu'il n'y avait pas de moyen plus propre d'arriver à la perfection que de vendre son bien, d'en faire part à ceux de nos frères qui sont pauvres, de se dégager de tous les soins de cette vie, en sorte que l'âme ne se laisse troubler par aucune attache aux choses présentes; et puis, je désirai trouver quelqu'un de mes frères auquel cette existence agréât, afin de traverser avec lui la mer profonde de la vie. » *Epist.,* CCX.XHI, n. 2, *P. G.,* t. xxxn. col. 824.

Saint Jérôme écrit à Pammachius, jeune consulaire de la *gens Furia* qui s'est dépouillé de ses biens et fait moineà la mort de sa femme; il lui commente la parole de Jésus au jeune homme riche dans le sens où la prennent aussi saint Basile et sainl Athanase. *Epist.,* lxvi, *ad Panimach.,* n. 8, *P. L.,* t. xxn, col. 643; cl. *Epist.,* xiv, *ad Heliodorum,* n. 6, *P. L.,* t. xxn, cul. 350-351 ; *Comment. in Evang. Malth.,* xix, *P. L.,* t. xxvi, col. 142.

Sainl Augustin, de retour en Afrique après la mort de sa mère, vend tous ses biens et en donne le prix aux pauvres. *Epist.,* ccxvi, n. 7, *P. L.,* t. xxxm, col. 480; ci.vm, n. 39, col. 692. Avec ses amis, il se retire sur sa propriété de Thagaste, aliénée d'ailleurs, pour y vivre dans le communisme décrit par les Actes. Sa sœur préside à Hippone un monastère de femmes, dont Augustin règle la vie parla célèbre lettre ccxxi, col. 960, 965. connue dans l'histoire des ordres religieux sous le nom de *Règle de saint Augustin.* Elle pose le principe du communisme en termes formels et inspirés des Actes : « Ne dites pas que rien vous appartienne en propre; mais que tout soit commun entre vous; et que votre préposée distribue à chacune de vous le vivre et le vêlement — non point à parts égales, parce que vos forces ne le sont point uniformément, mais bien plutôt à chacune selon ses besoins. Ainsi, lisez-vous dans les Actes des apôtres que tout était commun entre eux et que chacun recevait à proportion de ses besoins. »

Conclusion. — Les Pères approuvent et pratiquent le communisme facultatif de la vie monastique; les Pères condamnent le communisme prétendùment universel et obligatoire des sectes hérétiques; les Pères enseignent les communications de la charité fraternelle, qui oblige les riches au partage de leur superllu, mais sans les dépouiller de leurs droits de propriété, et en visant a ce que celle-ci profite au bien de tous. — Il n'y a pas trace de ce qu'on appelle parfois le *communisme des Pères* dans cet ensemble de doctrines; ce prétendu communisme n'a pu s'imaginer que par une lecture trop confiante de textes apocryphes (le fameux texte, dit de saint Clément), par une lecture hâtive de textes découpés et isoles. Le danger de ces erreurs devrait, comme l'a très bien dit M. Henry Joly, « rendre les écrivains sérieux plus circonspects et leur donner l'idée de vérifier leurs citations. H est regrettable, par exemple. qu'un livre tel que celui de M. Espinas, *Histoire* des *doctrines économiques,* Paris, s. d., p. 69. note, croie pouvoir fonder toute une théorie historique de l'enseignement des Pères de l'Église sur des mots isolés ou tronqués, dont il dit seulement que tel auteur les a cités « sans indiquer les sources ». Cet auteur avait pris ses prétendues citations dans des brochures de quatrième ordre parues avant ou pendant la crise de 1848. » Henry Joly, *Le socialisme chrétien,* Paris, 1892, p. 93, note 2. Cf. P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale,* 3· édit., Paris, 1904, t. I, p. 326.

VI. Les scolastiques et le communisme. — Les scolastiques nous introduisent dans un milieu doctrinal bien différent de celui des Pères : professeurs d'université ou d'école conventuelle, ils examinent, ils apprécient le communisme au point de vue du droit et de la justice, en théologiens spéculatils; mais sans viser à réformer les aims existants de la richesse, comme les Pères homélistes; sans combattre des sectes vivantes, comme les Pères hérésiologues; sans émettre de conseils ascétiques, à la manière des Pères cénobites. C'est d'un point de vue essentiellement abstrait que les théoriciens de l'École envisagent le problème du communisme; et ce renouveau de la méthode réalisera d'abord certains progrès que ne permettait pas aux Pères le souci trop prochain du concret et de l'action.

Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot parlent chacun du communisme, afin de taxer exactement la culpabilité du vol et le droit des particuliers à posséder.

Comme théologien, saint Thomas, *Sum. theol.,* 11" II-, q. lxvi, a. I, 2, s'en réfère d'abord à la tradition que lui représente le texte de saint Augustin contre les apostoliques : après l'avoir cité dans l'argument *sed contra,* il conclut : « C'est donc une erreur d'avancer qu'il n'est pas permis â l'homme de posséder individuellement. » Mais saint Thomas est encore un théologien philosophe, qui expose le dogme rationnellement, selon ses convenances métaphysiques. Or, le problème du communisme n'est pas seulement résolu par la tradition chrétienne; il est encore philosophique : Aristote le débat en face des utopies platoniciennes; il en propose lui-même une solution fondée sur ses observations des sociétés helléniques. Aristote, *Politique,* I. II, c. I, § 10; c. n, § 1. Commentateur d'Aristote, saint Thomas examine ses raisons et leur bien fondé. *Comment. Polit.,* l. II, lect. iv. Ce ne sont donc pas de simples convenances rationnelles qu'il développera ici en faveur de la tradition; mais de vraies preuves philosophiques. Il trouve là une vérité de l'ordre naturel que son affirmation surnaturelle par l'Evangile et par l'Eglise ne démantèle pas de ses moyens de démonstration.

C'est dans cette voie de la *philosophie sociale* que saint Thomas innove relativement aux Pères : ils s'occupent de la loi divine et non du droit naturel; chez eux dominent l'exégèse positive des témoignages scripturaires et le souci des applications. La théorie philosophique y demeure implicite et voilée; mais dans la *Somme* elle se dégage avec ampleur.

D'abord, elle précise le double fait *d'usage* et *d'administration* des biens extérieurs que l'état de propriétaire suppose normalement : 1» *potestas procurandi et dispensandi;* 2» *usus rerum exteriorum.* Cette distinction ne se formule pas chez les Pères; mais l'un et l'autre de ses termes s'y retrouvent alternativement examinés, surtout le second, qui intéresse le plus la conduite du riche envers les indigents. Il· 11", q. LXVI, a. 2.

Sous le rapport de *Vadministration,* saint Thomas juge « permis et même nécessaire » que la propriété soit individuelle plutôt que collective. 1" Parce que le travail est *plus intense,* dès que chacun l'exerce pour soi: car l'amour de notre bien propre est le plus vigoureux stimulant de notre action; il met en œuvre tomes les énergies de notre nature spécifique et de notre individu. Cf. *Polit.,* l. II, lect. iv, § *Et dicit quod non point*

de facia enarrari. 2° De même le travail est *mieux ordonné,* lorsque chacun est maître de sa propre affaire : la propriété individuelle perfectionne les *méthodes* aussi bien qu'elle excite les efforts. 3" La *paix sociale* est *mieux assurée,* dés que chacun possède cette joie de travailler et d'entreprendre pour soi. — Dans le régime de communauté, au contraire, « chacun fuit le labeur et rejette sur autrui ce qui appartient à tous : les personnels nombreux de serviteurs en sont la preuve. » Et puis « nous voyons qu'entre co-possesseurs d'un même domaine indivis, les querelles s'élèvent plus souvent ».

Ces préférences motivées contredisent nettement celles de saint Jean Chrysostome; elles se fondent d'ailleurs sur des observations qui ne seraient pas généralement vraies chez les nomades au désert de Syrie, mais qui le sont parmi les races agricoles de l'Occident. Le régime communautaire des biens, et particulièrement du sol, ne procure le vivre et la paix que dans les pays de productions spontanées abondantes, ou des travaux de simple récolte suffisent en général : c'est le régime des pasteurs de grandes steppes, et surtout des steppes licites, bien arrosées; le régime aussi des châtaigneraies du Limousin ou de la Corse; et là, ce régime est selon la justice, parce qu'il assure à tous les moyens de vivre en travaillant. Mais, partout où le sol, ou les travaux que comporte le sol exigent main-d'œuvre énergique et méthodes précises, l'indivision nuit au travail et à la paix. Les plus laborieux et les plus avisés ne veulent point partager le fruit de leurs efforts avec des incapables et des paresseux : ils réclament comme une justice la possession d'une terre, d'un outillage et d'une récolte qui valent â proportion de leurs peines. En se maintenant malgré eux, le régime collectiviste serait oppression et injustice. Les préférences de saint Thomas sont parfaitement fondées dans *l'hypothèse des travaux d'extraction et de fabrication plus intenses* ou l'Europe du moyen âge primait l'Orient semi-pastoral. De nombreuses observations, devenues classiques parmi les économistes de toute école, illustrent de nos jours cette conclusion. E. de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives,* 4e édit., Paris; E. Demolins, *Les commencements de la culture en famille patriarcale,* dans *La science sociale,* 1886, t. n, p. 405; *L'établissement de la culture en famille patriarcale, ibid.,* 'I887, t. fil, p. 264; .l. Moustier, *La question corse, ibid.,* p. 526 sq.

Devant les préférences de saint Thomas, pour la propriété individuelle, que devient la doctrine patristique de la communauté des biens, établie par le créateur à l'origine et voulue comme une fin essentielle des choses'? Saint Thomas se l'objecte; car les textes des Pères sont la plupart insérés par le moine Gralien au xn* siècle dans sa collection canonique : cette insertion témoigne de l'importance de ces textes dans les écoles du moyen âge, et en explique l'usage fréquent chez les théologiens du xin» siècle et des suivants. A défaut des ouvrages complets, les citations de Gralien sont en toutes les mains, grâce à la vulgarisation de son *Décret,* dist. l, c. vu, part. I, dist. VIII; part. II, causa XII, q. I, c. n. La *Somme théologique* s'objecte ainsi la doctrine communiste des Peres, a deux reprises : 1° en alléguant l'analogie du spectateur au théâtre, d'après saint Basile; *A. Décret, loc. cit.;ï°* en citant un texte de Rufin, traduction de l'homélie de saint Basile, n. 7, qui est reçu comme de saint Ambroise. *Décret,* dist. XLVII, c. *Sicut hi.* Ces deux difficultés se résolvent par l'observation que les textes objectés parlent seulement *du communisme quant à l'usage,* el saint Thomas l'accepte; mais n'incluent pas le communisme d'occupation et d'administration, que les Pères, d'ailleurs, ont tous rejeté. Il* II", q. lxvi, a. 2, ad 2"", 3"m.

Le communisme partiel, dans l'usage, est de droit positif divin; puisque saiul Paul le recommande expressément aux riches, en écrivant ses instructions à Timothée, a. 2, § *Aliud vero.* De plus, il est « de droit naturel », c'est-à-dire exigé immédiatement par l'essentielle destination des biens de la terre à subvenir aux besoins des hommes, et par l'état de vacance quant à l'emploi, où se trouve de soi le superflu du riche. Il» II", q. LXVI, a. 7. En tant que maître de ses biens, le riche doit procéder par hii-mèmeà ce partage dont il a charge, une fois qu'il a pourvu au nécessaire de sa personne, de son foyer et de son rang. II» II", q. x.xxn, a. 2. Ce communisme de jouissance n'est pas une véritable restitution ; c'est une dette de « justice légale », c'est-à-dire de justice envers la société : la paix publique et l'ordre général exigent que le superflu disponible des riches profite à la classe indigente. II» II", q. cxvin, a. 4, ad 2um. Sur quoi le commentaire de Cajétan observe que cette nécessité de bien commun autorise de soi la taxation judiciaire des avares opulents; néanmoins, saint Thomas n'oublie pas que les lois ne peuvent ni tout prévoir, ni tout réaliser : la justice sociale s'accomplit encore d'après le bon jugement et par la décision de l'honnête citoyen : εὐγνωμοσύντ., q. lxxx, art. unie., ad 4uro; cf. q. LT, a. 4. La taxation volontaire du riche par lui-même est le procédé normal de ses justes partages : *committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus,* q. lxvi, a. 7. La libéralité est une vertu de son état, qui doit intérieurement porter l'opulent citoyen à cet acte de justice extérieure, q. cxvm, a. 3, ad 2"". La thèse patristique du communisme fraternel entre enfants du même Dieu et serviteurs du même Seigneur se précise là. et se dégage de certaines hyperboles, qui la rendaient au premier abord quelque peu ambiguë.

De plus, les Pères exhortent simplement à l'aumône *manuelle* ou aux œuvres *d'assistance* envers les *miséreux :* c'était obvie dans le régime de prolétariat mendiant qu'avaient produit le far-niente oriental et méditerranéen, l'écrasement des impôts dans la classe des curiales, l'excessif développement de la grande propriété foncière et des fortunes commerciales, la concurrence de l'industrie servile aux métiers libres. Paul Allard, *Julien l'Aposlal,* i, *Progrès de la classe ouvrière,* p. 226-229; cf. *Décadence de la classe moyenne,* p. 212.

Saint Thomas recommande aussi les *subventions en nature,* qui ne visent pas seulement le miséreux, mais la classe ouvrière gagnant sa vie, les paysans. Il retrouve le type de cet usage dans certaines prescriptions du Lévitique et du Deutéronome, sur les droits de glanage, de cueillette ou de grapillage. l» II", q. cv, a. 2, § *Sed circa res possessas, et* ad 1|||,|; cf. Lev., xix, 9,10; Dent., xxiv, 19. Bien que ces lois d'Israël soient moralement « lois mortes », q. Civ, elles présentent de suggestifs exemples. Suggestives également, des coutumes analogues, relevées en Grèce par Aristote, q. cv, a. 3; *Polit-,* I. 11, lect. iv, § *Ostendit quæ bona.* Ces lois et ces usages antiques rappellent à saint Thomas des faits contemporains : le communisme de la jouissance se retrouve dans le régime médiéval de la propriété privée, sous forme d'affouages, de glandées, de vaines pâtures, consenties par les propriétaires des forêts, des landes, des terres cultivées, aux paysans du village ou de la région. Ce sont là, en Europe, de même qu'en Palestine, les survivances d'un état antérieur de communauté, dans le pays ou dans la race; mais ce communisme usager se subordonne essentiellement à l'appropriation individuelle du soi, quant aux droits de gérance et d'occupation.

Mais que devient encore, sous ce régime, la naturelle communauté que les Pères supposent à l'origine du monde? Saint Thomas se le demande, n'oubliant pas l'axiome de Gratien qui résume sans nuances les textes patristiques : *Jure naturæ sunt omnia communia um-*

nibus. Decret., part. I, dist. VIII ; 11“ Ilæ, q. t.xvt, a. 1, obj. 1“. La réponse à cette difficulté observe que de leur nature (avant occupation, cueillette, travail), les choses sont à tous, en ce sens qu'elles ne sont actuellement à personne; le genre humain n'est en bloc investi par le créateur d'aucun droit collectif sur la terre, ni aucun homme individuellement, d'un privilège qui lui soit essentiel. « La communauté des biens est qualifiée de droit naturel, non pas que l'essence des choses requière la possession de tout en commun et de rien en propre ; mais parce que le droit naturel s'abstient de partager les propriétés : c'est affaire plutôt de convention humaine et de droit positif, » ad 1"m. Et en effet. « de sa nature, tel et tel champ ne doit pas plus appartenir à un homme qu'à un autre; mais si on le considère au point de vue d'une meilleure exploitation, et d'une paisible j< uissance il convient mieux à un tel qu'à un tel. » 1l“ 11®. q. i.vn, a. 3. De là l'institution spontanée de la propriété individuelle par la *coutume générale des peuples Ijure gentium)* : c'est une institution spontanément reconnue bonne par la raison naturelle et pratique; et non pas simplement une institution devenue bonne par pure convention et de droit positif, H* II®, q. LVII, a. 2, 3; mais, de soi, indill'érente au point de vue moral. Il y entre cependant, selon les contingences, une part de convention et de droit positif, serait-il non écrit, comme cela est dans toute coutume où l'arbitrage de la raison reconnaît ce qui doit être préféré. « Ainsi la propriété individuelle ne lèse-t-elle pas le droit de nature; elle s'y ajoute, au contraire, comme une découverte de l'esprit humain. » II· II®, q. lxvi, a. 2, ad 1"“.

Duns Scot propose, au lieu de celte doctrine, une *curieuse hypothèse,* dont certains textes des Pères (ou regardés comme tels) lui fournissent le sujet. Il a lu, lui aussi, dans le *Décret,* que « de droit naturel, tous les biens sont communs » ; il y a lu aussi, que, selon saint Augustin, le droit individuel de chaque propriétaire est d origine humaine, royale, impériale. D'où, cette conclusion : le droit de propriété individuelle est un pur droit positif. Et puis, la décrétale prétendue de saint Clément dit que « l'iniquité a distingué le tien et le mien, et que tout au commencement devait être commun ». Et donc, infère Scot, avant le premier péché, qui fut celui d'Adam, le communisme était de précepte, soit naturel, soit divin. Tout fût venu en abondance à des hommes justes et modérés, qui n'eussent convoité l'abus ni l'accaparement de rien, et que la nature servait à souhait. *In IV Sent.,* dist. XV, q. n ; *lleporlala parsiensia,* I. IV, dist. XV, q. tv.

C'est également l'opinion de saint Bonaventure, *In Il Sent.,* dist. XLIV, q. il, a. 2, ad 4um ; et des deux maîtres de l'École franciscaine, elle passa plus ou moins aux thomistes et aux éclectiques des temps postérieurs.

Saint Antonin adhère d'une part aux raisons de saint Thomas sur les avantages de la propriété individuelle; mais, d'autre part, il est visiblement inlluencé par les idées scotistes, et s'inspirant, comme il le dit, du franciscain .lean de Kipa, il ajoute que, dans l'état d'innocence originelle, mieux eût valu la communauté. La pseudo-clémentine insérée au *Décret* constitue pour saint Antonin une décisive autorité, sur laquelle il raisonne tout à fait comme Scot. *Summa theologica,* j .i l. II. tit. t, c. xiv ; part. Ill, tit. tn, c. n, § l, ad 1"m. liais, avec Scot encore, saint Antonin reconnaît que la communauté paradisiaque serait plutôt nuisible au travail et à la paix de l'humanité déchue: « Personne ne voudrait s'approprier le travail et mettre les fruitsen commun. »

Suarez s'en tient au même point de vue, tout en remarquant le caractère conjectural des conclusions de Scot. Il voudrait bien savoir quel était le précepte originel du communisme édénique : positif ou négatif? ordonnant le régime communautaire ou prohibant son opposé? Nul ne le saura jamais, conclut-il ; car on no démontrera pas la naturelle connexion de ces deux choses: justice originelle, communauté absolue des biens. Les conjectures de Scot tendraient seulement à prouver que cet état de choses valait mieux avant le péché; mais, depuis, le contraire est supérieur. *De legibus,* l. II, c. xiv, n. 2, 3, 13. Suarez n'insiste pas d'ailleurs : la question du communisme lui fournit un exemple au passage, pour expliquer les changements possibles de droit nalurel d'après certains scolastiques.

Sylvius et Billuart, deux thomistes fidèles, proposent aussi des vues analogues. Pour Sylvius, dans l'étal d'innocence, l'humanité, unique propriétaire, eût vécu sans querelles et au large dans le communisme universel; et Billuart regarde cette hypothèse comme la plus probable. Billuart, *De jure et justitia,* diss. IV, a. 1; Sylvius, *In //·"> //®,* q. t.xvt, a. 2, concl. 2“.

Somme toute, en dehors de saint Thomas, les scolastiques ne traitent que très incidemment le problème du communisme; et de plus, leur attention se dévie dans le champ des conjectures sur la communauté des biens durant l'état d'innocence. La question n'avance guère. Cajrtan, qui s'abstient de ces considérations invérifiables, se borne, par contre, à de brèves apostilles sur des difficultés de texte dans la Somme. *In //»"> 11*,* q. t.xvt, a. l, 2.

Il y a contraste entre ces recherches *de possibili,* et le développement réel, la dissolution ou la réforme d une foule de communautés propriétaires, sur le sol de toute l'Europe au moyen âge et au commencement des temps modernes. Ce sont, en France, les *compagnies, coteries, fraternités, consortises;* en Allemagne, les *cognationes, Margschaften, Konne, Geschlechter;* elles se retrouvent sous d'autres noms en Italie el en Espagne: autant de types variés de la communauté agricole. Il y a aussi les *communaux* des villages : des prés, des landes incultes oit paissent en commun les troupeaux des habitants, et que nul, même le seigneur terrien, ne peut s'approprier. Ce sont encore les *niazades* de la France méridionale, les *crofls* de l'Ecosse, les *Allmenden* suisses ou germaniques, avec jouissances indivises de pâtures et de bois, ou même portions de terres arables, périodiquement distribuées. Toutes ces formes de communauté se subordonnent ou se juxtaposent à la propriété individuelle; elles soulèvent à proportion des problèmes de droit, que les jurisconsultes examinent au pointde vue de la coutume,que les seigneurs ou communautés tranchent pratiquement au point de vue de leurs intérêts ou de leurs convoitises. Des seigneurs préfèrent une collectivité qui leur réponde solidairement du travail de leurs gens et des revenus de leurs terres ; d'autres s'adjugent les communaux. Les moralistes n'auraient-ils pas à se renseigner sur les faits spéciaux de travail et de vie locale qui peuvent justifier l'un de ces régimes plutôt que l'autre ? Cela réaliserait un développement progressif des grandes vues générales élaborées par saint Thomas; cela mettrait en circulation des principes de justice applicables à l'état social qui se développe tous les jours, soit en bien soit en mal. Mais le sens de l'observation le cède trop à l'habitude et au goût des généralités métaphysiques; et, tandis que les in-folios s'accumulent sur les problèmes d'ontologie, quelques pelites conclusions incidentes suffisent pour les questions de propriété et de communauté. Les féodaux t les vilains qui les déliattent sur le terrain ou devant les cours de parlement vivent dans un monde trop séparé des cités universitaires et des écoles claustrales où professent les scolastiques. Ceux-ci demeurent étrangers aux lentes évolutions ou aux crises de la propriété rurale, el, faute d'un sujet plus à portée, ils étudient le régime des biens dans l'état d'innocence.

Quelque *avantage* ressort quand même de cette hardie incursion au paradis perdu : une juste observation

demetire enveloppée dans l'hypothèse qu'on en rapporte. Il demeure prouvé que le communisme absolu n'est praticable que par une idéale humanité, assez exempte de convoitises ou, tout au moins, assez maîtresse de ses mouvements pour s'animer dans le travail par les motifs les plus élevés et les plus purs du bien général. De fait, le communisme strict ne se réalise pas dans l'ordre économiaue : il se mitige toujours de quelques droits de propriété dont jouissent les individus. La steppe est en commun pour les nomades d'une même tribu mongole; mais les hommes y possèdent chacun ses armes, son cheval, son équipement; les ménagères leur tente, leurs ustensiles, leur mobilier de famille. Dans le communisme religieux, le monastère ou l'ordre occupe et administre les biens communs ; mais la règle elle-même concède aux individus l'usage privé d'une robe, d'une cellule, de quelques livres ou de quelques outils. Encore, cet usage *dépendant* pèse-t-il lourd à la nature humaine; et des abus y font brèche dés que la ferveur du détachement et de l'union à Dieu est en baisse; telle est, historiquement, l'origine de ces « pécules », pensions mensuelles ou gains divers, que le régime dit « de la vie privée » remet aux mains des religieux dans les communautés en décadence.

Ce n'est donc pas le communisme absolu qui a naturellement favorisé les grands travaux intellectuels ou agricoles des moines, aux belles époquesdumonachisme; au contraire. Privés des stimulants de l'intérêt personnel et humain, les cénobites eussent du se relâcher si, par ailleurs, les sacrifices de la pauvreté individuelle ne leur avaient préparé le cœur à un plus vif amour de Dieu et de leurs frères. S. Thomas, Sum. *theol.,* 11" IIæ, q. clxxxvi, a. 2, 3. Ce mobile supérieur compensait dans leur vie l'infériorité économique d'un régime de privation et de mort, et les élevait à certains égards au-dessus des lois ordinaires de l'ordre social : ils travaillaient pour Dieu comme on ne travaille naturellement que pour son intérêt propre. Λ ce point de vue, il est très juste de dire que dans l'humanité telle qu'elle est, avec ses convoitises et ses faiblesses, le régime de la propriété individuelle est de beaucoup le plus naturellement favorable â un sérieux travail. Les scolastiques l'ont heureusement observé; et l'expérience du cloître, avec ses alternances de ferveur et de relâchement, n'a pas été probablement sans les aider à mieux comprendre par analogie ce qui convient à la masse des hommes. Le strict communisme « n'est applicable que dans un bagne ou dans un monastère ». Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale,* p. 501.

VII. Les papes modernes et i.e communisme. — La vulgarisation bruyante des doctrines communistes en Europe, entre 1830 et 1848, ramena violemment l'attention des théologiens sur le communisme, non plus paradisiaque, mais révolutionnaire ; et le saint-siège à son tour intervint pour engager les évêques à prémunir les fidèles contre ce nouvel entraînement.

Pie IX porte d'abord des *condamnations générales.* Dès son avènement, dans l'encyclique *Qui pluribus,* du 9 novembre 1846, il énumère le communisme avec les sociétés secrètes, les sociétés bibliques, l'indifférence religieuse et la mésestime du célibat ecclésiastique parmi les erreurs modernes, dont le but est de troubler l'ordre social et l'Église : « Telle est la fin de l'exécrable doctrine, dite du communisme ; doctrine totalement contraire au droit naturel lui-même, et qui ne pourrait s'établir sans que les droits, les intérêls, les propriétés de tous et la société humaine elle-même soient de fond en comble renversées. »

La même réprobation s'exprime dans l'encyclique *Quanta cura,* du 8 décemre 1864, où le communisme et le socialisme sont qualifiés de « très funeste erreur ». Le *Syllabus* annexé â l'encyclique les catalogue aussi tous deux comme des « pestes », â coté des sociétés secrètes, bibliques ou clérico-libérales : « Ces sortes de pestes sont fréquemment réprouvées par de très graves et formelles paroles. »

Ainsi, dans l'altitude habituelle de Pie IX envers le communisme, l'indignation domine: elle donne la réplique au scandale des livres et brochures communistes, nouveautés inouïes dans le monde conservateur et religieux de l'époque ; nouveautés révolutionnaires, qui font appel aux armes et qui s'affichent paradoxalement : « La propriété, c'est le vol ; » « l'ouvrier qui épargne est un traître: » nouveautés radicales, prêchant un communisme sans nuances.

Au début de son pontificat, Léon XIII réitère fidèlement la condamnation formulée par Pie IX. Dans l'encyclique du 28 décembre 1878 sur les erreurs modernes, il représente le socialisme, le communisme et le nihilisme comme une sorte de grande secte multiforme; et prenant les communistes â partie : « Séduits par la cupidité des biens présents, qui est la racine de tous les maux, et dont l'entraînement a détaché de la foi une foule d'égarés, ils attaquent le droit de propriété, sanctionné par le droit naturel ; et, monstrueux attentat, pendant qu'ils semblent veiller aux besoins et aux désirs de tous les hommes, ils s'efforcent de ravir et de mettre en commun tout ce qu'ont acquis aux particuliers le titre légitime de l'héritage, le travail de l'esprit ou des mains, et l'épargne. »

Cette condamnation n'est cependant pas une simple redite de celles de Pie IX : elle esquisse de plus, à traits sommaires, une sorte de réfutation, ou le communisme se voit opposer les titres variés d'une légitime propriété. C'est que, depuis sa période initiale et révolutionnaire, le socialisme s'est précisé ses vagues aspirations. Karl Marx l'a engagé dans la voie d'une critique armée de science; el, pendant que des professeurs d'économie politique ou des philosophes développent ses thèses, des catholiques allemands, autrichiens, français, belges, italiens, leur opposent des contre-thèses : le mouvement dit *catholique social* attire l'attention de Léon XllI et influence en quelque sorte le procédé de son intervention contre le communisme. Léon Grégoire, *Le pape, les catholiquesel la question sociale,* Paris, 1893: Nilti, *Le socialisme catholique,* Paris, 1894; P. Leroy-Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie,* Paris, 1905. L'encyclique *Beruni novarum,* du 19 mai 1891, accentue la réaction doctrinale contre le communisme, et la *motive rationnellement* par une longue réfutation qui porte contre deux formes de ce système : I» Contre le *communisme absolu, § Ad hujus sanationem mali,* sq.. le pape démontre que la propriété individuelle : 1. est de *droit naturel,* pour *l'individu,* car sa nature d'homme raisonnable a besoin des biens matériels, dans un retour perpétuel de ses indigences, et se trouve apte à user de ces biens avec toute la maîtrise de la raison : 2. pour le *chef de famille,* c'est un droit d'épargner et de posséder, en vue de l'éducation de ses entants, en vue même de leur avenir d'adultes, à cause des surprises de la mauvaise fortune; 3. pour la *paix sociale,* c'est une nécessité que la propriété ne demeure pas en commun, car ce régime ôterait tout stimulant au travail, amènerait l'égalité dans la misère et ferait peser sur tous une odieuse contrainte. 2» Au cours de cette réfutation, S *florum tam perspicua vis est argumentorum,* Léon XIII vise de plus le *collectivisme foncier ou nationalisation du sol,* que soutinrent particuliérement Herbert Spencer, *Social statics,* et Henry George, *Progress and Poverty,* trad, franç. Cl. Cit. Antoine, *Cours d'économie sociale, c.* xvt, a. 4, p. 489 sq. Ce régime est une mitigation du communisme : il accorde bien â chaque homme la propriété de ce qu'il extrait du sol par son travail; mais non celle du sol lui-même, l'homme ne pouvant s'approprier que le fruit de son labeur. On oublie, dans ce

raisonnement, que le travail humain féconde les terres incultes, améliore les productives, et que ces transformations leur deviennent tellement inhérentes qu'on ne pourrait priver le travailleur de posséder le sol où elles se trouvent incorporées, sans lui ôter la maîtrise de son œuvre et de sa chose. Celte observation est de Léon XIII, auquel d'ailleurs Henry George tenta de répondre dans une *Lettre ouverte au souverain pontife,* trad, franç.. Bordeaux.

Il est d'ailleurs une *forme* de la propriété *collective* que Léon XIII recommande comme fondée sur le droit naturel. Celui-ci autorise les ouvriers à se grouper spontanément, pour sauvegarder leurs intérêts professionnels par l'entente collective, soit entre eux, soit en regard du patron; afin de se garantir aussi des secours mutuels en cas de chômage, maladie, accident, vieillesse, décès dans la famille, et autres crises de l'existence; conséquemment, il est juste que l'association ouvrière possède une *caisse commune.* .Mais cette propriété collective demeure l'appoint de la propriété, soit individuelle, soit familiale, dont elle subventionne les détenteurs ouvriers. S *Est profecto temperatio ac disciplina prudens,* etc. Voir Corporations.

L'anti-communisme de l'Église comporte ainsi des nuances diverses, dont il importe de tenir compte pour établir 'e bilan des oppositions réelles et des ententes possibles entre catholicisme et socialisme. Il y a. dans ce bilan, des condamnations acquises, des accords établis, des questions pendantes.

1° *Condamnations acquises.* — D'après les Actes pontificaux de Léon XIII et de Pie IX : I. Le communisme *strict* est condamné, et ceci renouvelle simplement, à un point de vue moderne, une très ancienne morale des Pères de l'Église. 2. D'après l'encyclique *De conditione opificum,* le collectivisme agraire est également réprouvé en tant qu'il se présente comme un principe de justice absolue, interdisant à tout individu de posséder le sol en particulier. 3. D'après la même encyclique de Léon XIII, la propriété *corporative* est *recommandée, t.* La propriété ouvrière, soit individuelle, soit familiale, est revendiquée comme de droit naturel pour les *fruits du travail,* pour les objets de *l'épargne,* pour les réserves *d'héritage* en ligne directe. Des enseignements positifs complètent ainsi les oppositions de l'Église aux doctrines communistes.

.Mais ces enseignements ne se présentent pas sous forme de définitions de foi rendues *ex cathedra;* ni ces oppositions, sous forme d'anathèmes dont serait frappée une hérésie. On l'a peut-être oublié, dans une réaction, d'ailleurs juste en principe, contre des publicistes qui méconnaissaient la compétence de la papauté en matière sociale. G. de Pascal, *L'Eglise et la question sociale,* Paris, p. 1,8. Les réprobations de Pie IX et les exposés de Léon XIII sont des actes publics et doctrinaux du pontife romain; et ils résument, continuent ou mettent au poinl des problèmes nouveaux les enseignements traditionnels de l'Église. Encyclique De *conditione opificum,* Exorde, § *Genus hoc argumenti.* Cf. § *Confidenter ad argumentum aggredimur.*

Existe-t-il quelque *censure* canonique portée contre les communistes'? iMsr Haine le pense, à cause delà constitution *Aposloliciv sedis,* promulguée par Pie IX, le 12 octobre 1869. Selon le savant prélat belge, la 4# excommunication (simplement réservée au pape) frapperait les socialistes par voie de conséquence. Elle ne vise en termes formels que ceux « donnant leur nom à la secte maçonnique, à la charbonnerie, ou autres sectes de même genre qui complotent contre l'Eglise ou les puissances légitimes, soit publiquement soit en secret ». Mais Léon XIII ayant -écrit ce qu'on a lu plus haut contre le communisme, le socialisme et le nihilisme, ces paroles autorisent l'application de la censure aux communistes. Haine, *Theologiæ moralis elementa,* Rome et Louvain, 1899, t. iv, p. 454· D'autres prudents moralistes s'abstiennent totalement de celte assimilation. Clément Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* t. i, n. 1331, p. 864. Cette abstention nous semble juste. En dehors de sectes nommément désignées par le Saint-Office â diverses époques, comme les *Old-Fellows*ou les *lénians,* la censure vise d'une manière générale les sectesoùl'on se lie par un serment d'obéissance aveugle — c'est le genre des francs-maçons — dans un but anticatholique ou révolutionnaire; mais, tout socialiste ne présente pas ces traits de sectaire : le socialisme est un parti politique plutôt qu'une secte assermentée; et il y a des socialistes de réforme et de gouvernement, en très grand nombre, qui ne veulent pas des moyens révolutionnaires.

2° *Des accords partiels, amenés ces* dernières années par l'évolution du socialisme, atténuent sensiblement son opposition aux doctrines catholiques. Dans un complexe mouvement de bon sens pratique, d'intérêt électoral bien entendu, et de progrès scientilique, les doctrinaires et les meneurs du socialisme s'éloignent considérablement du communisme absolu et naïf des temps anciens. Ils maintiennent toujours en principe que l'appropriation collective doit l'emporter sur l'autre; mais ils concèdent celle-ci expressément, pour les *produits du travail individuel* et les objets acquis *en échange* de ces produits : meubles, tableaux, chevaux, maison bâtie par le travailleur ou à ses frais. Georges Renard, *Le régime socialiste,* 2" édit., Paris, 1901, p. 31, 35. De ce chef, les collectivistes actuels ne prêchent rien de contraire à la doctrine catholique; ils reconnaissent même comme Léon XIII le droit propre du travailleur sur la chose qui est son œuvre.

M. Georges Renard admet encore que les *objets d'usage personnel,* comme vêtements, livres et mobilier, « doivent rester propriété personnelle; » de même, les *moyens* ou *instruments* de travail qui sont proprement *ouvriers,* et non capitalistes, comme « la brouette du paysan ou l'aiguille de la ménagère ». Schæflle allait même jusqu'à reconnaître que le maintien du droit d'héritage ne lésait aucunement le principe du collectivisme; mais M. Georges Renard ne le concède que pour les objets d'usage personnel : en dehors de celte exception le travailleur n'aurait pas la capacité de léguer même les produits de son travail. *Op. cit.,* p. 34, 35. H est quand même juste de le constater : sur plusieurs points d'enseignement et de revendication, les socialistes contemporains atténuent la rigueur de l'ancien communisme : on dit qu'ils *s'embourgeoisent;* le fait estqu'ils obéissent à un mouvement de prudent et honnête bon sens. Gayraud, *Un catholique peut-il être socialiste f* dans la *Revue du clergé: français,* 1" août 1904, p. 552.

Ces atténuations du socialisme assagi ne vont pas néanmoins, sans maintenir le principe de l'appropriation collective, que M. Georges Renard déclare être la base principale du régime socialiste : il ne concède en somme le droit de propriété individuelle que pour des objets à son avis secondaires. Le sol et le sous-sol, dans les grandes entreprises de culture, de mines, de fabrication, de transports, doivent s'attribuer à la nation ou à des collectivités fermières, ainsi que les bâtiments d'exploitation et tout le matériel. Ces immenses ressources deviennent, en ell'et, des moyens d'oppression pour le patron capitaliste en face de l'ouvrier. De ces conclusions, les socialistes apportent une raison d'évolution historique — à discuter par les économistes — et une raison morale : il est injuste que des produits *collectivement élaborés* dans le régime du machinisme industriel soient possédés par *des individus* .-le patron, ou les actionnaires qui en tiennent lieu, possèdent au détriment des producteurs, qui sont les ouvriers. G. Renard, p. 34.

3» Ici, des *questions* demeurent *pendantes,nue* discu-

tent les moralistes, et que l'Église n'a point résolues par voie d'autorité. Il demeure permis de croire que les socialistes appliquent mal un principe excellent. La production de nos grands ateliers à machines n'est pas une besogne collective ou tout le monde fait équivalemment la même chose, mais une *tâche hiérarchisée.* Le premier de lotis les travailleurs est le patron : il choisit les matières ouvrables, il surveille el améliore l'outillage, il recherche les débouchés, il organise la vente, et, pour tout cela, il se procure par le crédit des capitaux considérables de roulement : toutes ces opérations requièrent intelligence naturelle, savoir acquis, prudence économique, le tout activement exercé. Du fond de son bureau, le patron mène ses ouvriers, comme la pensée mène la main, et celle-ci, le simple outil. Les ouvriers travaillent comme des instruments sous la direction intelligente du patron. Il est le *principalis artifex* dont l'idée façonne tout ce que manufacturent ses ouvriers el lui donne sa valeur. Le dépouiller de son droit de propriétaire sur ses moyens de production serait aussi injuste que de spolier l'ouvrier du fruit de son travail. Ainsi, le machinisme industriel sélectionne défait une aristocratie naturelle du travail; et, endroit, il est juste que les chefs effectifs de cette classe possèdent ce qu'ils savent gérer et rendre productif. L'ouvrier qui élabore des matériaux à eux, selon leur idée, mérite simplement la rétribution de son travail surdes choses qui leur appartiennent. Voir Salaire.

Toutefois, le régime de la grande industrie postule et engendre de plus l'association ouvrière, qui, elle-même, subventionne ses membres par le moyen de leurs cotisations et de leur *caisse commune.* Cet appoint collectif aux ressources individuelles des salariés leur devient une force nécessaire et puissante en face des crises de la vie domestique ou du travail ; cette force rétablit l'égalité sur le marché du travail entre les employeurs et les employés, et la justice réclame sa présence. Howell, *Le passé et l'avenir des Trade Unions,* trad. Lecour Grandmaison, Paris, 1892; P. de Bousiers, *La question ouvrière en Angleterre,* Paris, 1895; P. Bureau, *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels,* Paris, 1902. Par suite, les métiers divers que le machinisme et le grand atelier ont transformés réclament un régime varié de propriété patronale, de propriété ouvrière, de propriété syndicale, également requis par les besoins des travailleurs et par leurs droits. Voir Corporations.

Ces exigences concordantes des faits économiques et des principes moraux permettent de croire que la morale chrétienne ne sanctionnerait pas cette spoliation du patronat, que le collectivisme actuel réclame encore. Ce serait injuste deux fois : pour le patron d'abord; ensuite pour la classe ouvrière, elle manquerait des chefs naturels dont elle a besoin dans les ateliers, et que remplacerait— au détriment de tous — l'État, mauvais patron par essence. Voir Etat. l'État patron. Sans doute, cette conclusion ne se propose ici qu'à titre d'opinion. Nul n'a le droit d'engager par avance l'Église dans un problème que discutent respectivement, selon leurs compétences, les moralistes el les sociologues. Mais, le principe de justice qui attribue le produit au producteur ne requiert-il pas les trois formes de propriété qu'on vient de distinguer, étant donnés les producteurs qui se hiérarchisent dans le grand atelier?

Les citations qui étaient nécessaires dans te cours de cet article nous ont amené à y donner les références complètes des *sauves théologiques* de la doctrine sur le communisme, on les trouvera classées par ordre de date dans tes paragraphes relatifs au communisme évangélique et.à l'essai de Jérusalem *(Nouveau Testament),* aux *Pires* de *l'Église,* aux *scolastiques,* aux papes modernes *(Actes pontificaux).*

Par suite, il a semblé préférable d'annexer parallèlement à chaque partie du sujet l'indication des *ouvrages spéciaux* de science pure, ou se trouvent décrits les faits économiques, donnant sujet, selon les époques et les milieux, aux développements variés de la morale chrétienne sur le communisme. Ces matériaux scientifiques et ces principes moraux doivent, en effet, se combiner dans toute étude théologique sur le communisme : « La justice, dit saint Thomas, doit s'observer universellement; mais la définition des choses qui sont justes par institution divine et humaine varie nécessairement, selon les états différents des hommes. › Sum. *theol.,* I' 11·, q. Civ, a. 3, ad 1" ; cf. ad 2·· ; If II", q. LVIt, a. 2.

M.-B. Schwalm.

COMMUNISTES, hérétiques du moyen âge. Ils figurent, sous le nom de *communelli,* dans la dernière des constitutions de Frédéric II contre les hérétiques (22 février 1239). Cf. J.-L.-A. Huillard-Bréholles, *llistcria diplomatica Friderici II,* Paris, 1857,t. va, p. 280. Étienne de Bourbon raconte qu'un hérétique, de retour de la Lombardie, où il avait séjourné pendant dix-huit ans, lui dit qu'il y avait là dix-sept confessions hétérodoxes, qui s'excommuniaient les unes les autres, et, parmi elles, les *communiait* ainsi appelés *quia communia omnia dicunt esse debere.* Cf. ses *Anecdotes historiques,* publiées par A. Lecoyde la Marche, Paris, 1877, p. 281. Tels sont les seuls renseignements que nous ayons sur les communistes du moyen âge. Frédéric II, qui énumère pêle-mêle dix-neuf sectes ou portions de sectes hérétiques, place les *communelli* entre les runcariens, secte probablement cathare d'après C. Schmidt, *Histoire el doctrine de la secte des cathares ou albigeois,* Paris, 1859, t. n, p. 283, vaudoise d'après P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du xtlP siècle,* Paris, 1903, p. 185, et les *icarini,* secte inconnue. Étienne de Bourbon les met entre une secte manifestement vaudoise (elle professe que les femmes, tout comme les hommes, sont prêtres, à condition d'être saintes) et une secte de rebaptisants. Les communistes formèrent-ils une secte à part, on se rattachèrent-ils aux vaudois ou aux cathares? Schmidt, *op. cil.,* t. 1, p. 143, en fait une secte autonome, â la fois communiste et anabaptiste (ce dernier point est inexact; les rebaptisants dont parle Étienne de Bourbon sont présentés par lui comme différents descommunistes). Alphandéry, *op. cit.,* p. 186, les considère comme un groupe vaudois et le contexte d'Étienne de Bourbon semble autoriser cette manière de voir. Mais faut-il prendre avec une rigueur absolue toutes les données fournies à Etienne par l'hérétique revenu de la Lombardie? Et n'y aurait-il pas lieu de rattacher plutôt les communistes aux cathares? Incontestablement les idées communistes furent en faveur chez les cathares, cf. V. Pareto, *Les systèmes socialistes,* trad. Paris, 1902, t. i, beaucoup plus que chez les vaudois. Alain (non pas de Lille, mais peut-être du Puy), *De fide catholica contra Inerelicos sui temporis, P. L.,* t. ccx, col. 366, dit qu'ils affirment que *lex naturalis didat omnia esse communia.* Et, dans la table de concordance des opinions des trois groupes cathares, albanais, bagnolais et concorézien, qui fut dressée vers le milieu du xm· siècle et qui nous a été conservée par le chroniqueur ferrerais Peregrinus Priscianus, apparail comme commune aux trois groupes cette affirmation *quod Ecclesia non debeat possidere aliquid nisi in communi. Cf.* C. U. Hahn, *Geschichte der Kelzer ini Millelaller,* Stuttgart, 1845, I. I, p. 530.

F. Vernet.

1. COMNÈNE Andronic, fils d'Isaac Coinnènc, Sebastocrator. Né en 1113, il fut, selon Hertzberg, l'aventurier le plus célèbre de son siècle, et sa vie est un roman où la fantaisie semble s'être donné libre carrière. Au dire de Nicolas Chômâtes, il était très versé dans ks lettres, L'Écriture sainte lui était très familière, et de ses lèvres jaillissaient souvent les paroles et les sentences de l'apôtre saint Paul. *P. G.,* t. cxxxix. col. 580. En 1182, la faveur du peuple le fit monter sur le trône impérial de Byzance. H s'y livra à des atrocités inouïes.

qu'il dut payer bien cher lorsque, par l'avènement au trône d'Isaac Comnéne (1185), il fut dépouillé de la pourpre et livré à la fureur de la populace. Il mourut au milieu d'affreux supplices, en répétant ces mots : « Mon Dieu,aie pitié de moi! Pourquoi briser un roseau déjà plié par la tempête? » *P. G.,* t. cxxxix, col. 712. Sous le nom d'Andronic Comnéne a paru un *Dialogue contre les juifs,* un ouvrage très étendu de polémique religieuse, où l'auteur, selon Basnage, fait preuve d'une grande érudition. Il y expose et y démontre la doctrine chrétienne sur la Trinité et l'incarnation. Il y donne les raisons pour lesquelles Dieu n'a pas révélé clairement aux juifs ces deux mystères. Il rappelle aux juifs qu'ils n'ont plus de sacerdoce, et que par conséquent ils doivent se soumettre au pontife suprême qui les a rachetés. Ce dialogue est-il bien l'œuvre d'Andronic Comnéne? On peut en douter. Au c. xt.i, la ruine de Jérusalem est datée de l'an 5563 de la création du monde et on ajoute qu'il s'est écoulé depuis lors 1255 ans. P. *G.,* t. cxxxm, col. 869. D'après les calculs de Jean Lievens cela conduit à l'an 1327, et d'après Basnage à l'an 1310. Warthon et Le Mire attribuent ce dialogue à l'empereur Andronic II Paléologue (1282-1328). La question d'auteur n'est pas tranchée, mais Msr Ehrard dit avec raison que la date de cet ouvrage doit être retardée jusqu'au commencement du xive siècle.

Cave. *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria,* Cologne. 1720, p. 598-599 ; Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. vn, p. 730-731 ; t. vili, p. 347; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis,* Leipzig, 1722, t. n, coi. 1604-1606; Canisius. *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive lectiones antiques,* Amsterdam, 1725, t. iv, I 254-330; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* Munich, 1897, p. 91.

A. Palmieri.

2. COMNÉNE jean, théologien grec du xvil·-xvill'siècle, est né à Constantinople.il lit ses études en Italie où il prit les diplômes de docteur en médecine et en philosophie. De retour en Orient, il enseigna à l'académie de Bucharest, et en 1700 visita les Lieux-Saints et le mont Athos. C'est en ce lieu qu'il prit l'habit monastique, et en 1710 il fut consacré métropolite de Drystra. Il mourut en 1719 à Bucharest. Il édita le Ιιροσκυνητάριον τοῦ άγίου όρου; του *Α9ωνο;, 1701. Les historiens de la littérature néohellénique lui attribuent deux ouvrages de théologie intitulés : 1° 'Επιχειρήματα τινα ίκβληβέντα έκ τη Οεολογική περϊ μυστηρίων πραγματεία; τινών τών Λατινοφρόνων από τη; λατινική; εi; την Ελλάδα μετενεχβέντα φωνήν; 2° Περ'ι τοϋ διά τίνων ρημάτων γίνεται ή τοϋ μυστηρίου τή ευχαριστία; μεταβολή.

Montfaucon. *Palæographia græca,* Paris, p. 440-499 ; Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. xi. p. 644; Sathas, Νιοιλληοχή φιλολογία, Athènes, 1868, p. 397-399 ; Demetrakopoulo, OfidSoioi Ελλά;, Leipzig, 1872, p. 169-170; Id., Προαίήχαι χαί διαφίωσ,'. , etc., Leipzig. 1871, p. 62-63; Zaviras, Χία Ελλά , Athènes, 1872, p. 345-843; Bianu et Hodos, *Bibliographie romànescâ veche,* Bucharest, 1900, p. 422-423; A. P. Kerameus, Ὁ τιλιαταϊο; Κομ»η·,ό , Δοτίον τή ἱστορίχή; χαί ίβνολογιχή; ίταωοα τή 'Ελλάδο , t. II, p. 667-679; *Bevista theologica,* Jassy, t. ni, p. 231-237.

A. Palmieri.

3. COMNÈNE-PAPADOPOLI Nicolas, théologien et érudit grec, né dans l'ile de Candie le 5 janvier 1651.11 entra au collège grec de Saint-Athanase en 1665, et en 1670, ayant achevé ses humanités, il fut admis dans la Compagnie de Jésus. Il y resta jusqu'à 1686, époque à laquelle ses supérieurs l'obligèrent à se retirer. Le grand-duc de Toscane, Cosme III, lui témoigna beaucoup de bienveillance, et le nomma abbé de Saint-Zanobi in Mugello. Quelque temps après il devint recteur du collège de Capo-d'Istria et en 1668 professeur de droit canon à l'université de Padoue. Il quitta l'enseignement en 1738 et il mourut le 20 janvier 1740. Voici la liste de ses ouvrages : 1° *De græcis schismaticis ad S. unionem adducendis commentarius in forma epislolari enarratum,* 1692, publié par Nilles, *Symbola; ad illustrandam historiam Ecclesiæ orientalis,* t. II, p. 937-959; il y expose les causes du schisme et les moyens de rétablir l'union: 2° *Adversus hæreticam epistolam Johannis Hoekstoni responsio,* Venise, 1703; Jean Hockston, missionnaire anglican à Constantinople, l'avait vivement attaqué au sujet de ses *Prænoliones;* 3° *Historia gymnasii patavini,* 2 vol., Padoue, 1726; cette histoire fournit beaucoup de renseignements sur les théologiens qui ont fréquenté l'université de Padoue, mais la critique de Papadopoli laisse beaucoup à désirer; 4° *Prænoliones myslagogicæ ex jure canonico sive responsa sex, in quibus una proponitur commune Ecclesiæ utriusque græcæ et lalinæ suffragium de iis quæ omnino præmiltenda sunt ordinibus sacris, atque obiter et Græcia adversus calumniatores defenditur, et præcipue photianorum ineptiæ refelluntur,* Padoue, 1697 ; le but de Papadopoli est de montrer que les Églises grecque et latine n'ont point d'opposition irréductible ni dans leurs croyances dogmatiques ni dans leur liturgie; il réfute les deux théologiens grecs les plus célèbres des xvi« et xvil· siècles, Maxime Margounios, évêque de Cythére (xvie siècle), et Georges Coressius de Chios (xvne siècle). Cet ouvrage de polémique doit être lu et consulté avec une extrême réserve. Papadopoli n'a pas été consciencieux et loyal; il cite fréquemment sous le nom d'auteurs connus des ouvrages qui n'ont jamais existé. Toutefois, l'ouvrage n'est pas sans mérite et complète sur plusieurs points les travaux d'Allatius el d'Arcudius.

Legrand, *Bibliographie hellénique du xvtr siècle,* t. m. p. 410-423; Jucher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon,* t ni, col. 1232; Facciolati, *Fasti gymnasii patavini,* Pad,aie. 1757, p. 84-85; Colle, *Storia scientifica letteraria dello studio di Padova dalla sua fondazione sino all'anno 1405,* Padoue. 1824, t, I, p. VIII-XII; VendOtl, Ιιροαδήχη τή ίχχΛησιαστιχή ιστορία Μ,-λιτιοα 'Αϊη,ΰν, Vienne, 1795, p. 230;Zaviras, Nia Ελλά . Athènes. 1871, p. 498-500; Sathas, Νιοιλληνιχή φιλολογία, Athènes. 1868, p. 474-476; Michaud, *Biographie universelle,* t. xxxn, p. 90-91; Nilles, *op. cit.,* Inspruck, 1885, t. i, p. 12-14,18-23, 101-103,360-361 ; Hurter, *Ai'omenclator,* t. n, col. 1214.

A. Palmieri.

COMOUTOS Antoine, théologien grec, né à Zanle. En 1724, le franciscain Pozzo di Borgo, sur l'invitation de l'évêque latin de Zante, publiait une thèse théologique pour défendre contre les écrivains grecs orthodoxes l'enseignement latin concernant les azymes. Comoutos lui répondit par l'ouvrage suivant : *H Maestro disingannato, ossia Disposta all'Apologia del mallo Beverendo Padre Antonio Pozzo di Borgo, et in oui sostiene conformant meglio ail' Istituzione di Jeta Cristo il rito dei Latini consegrando la santissima Eucaristia in pane azinio,* Amsterdam, 1736.

Sathas, Νιοιλληνιχή φιλολογία, Athènes, 1868, p. 599-600; Der. -trakopoulo, ΌρΟόδο ο Ελλά , Leipzig, 1871, p. 176.

A. Palmieri.

COMPAGNIES MAUVAISES, — I. Notion. IL Obligation de les éviter, ill. Mesures à prendre pour les empêcher.

L Notion. — Par compagnie onentend une réunion de personnes assemblées pour le plaisir d'èlre ensemble Une mauvaise compagnie est une réunion de personnes qui se portent mutuellement au mal, par la parole, uar l'exemple. Rien de plus fréquent que les mauvaises compagnies. Elles sont un danger pour tous les âges de la vie, spécialement pour l'enfance et la jeunesse. Eli-s peuvent se rencontrer partout, elles se présentent avec une inlinie variété de circonstances. Mats il y a des risques plus directs de rencontrer de mauvaises compagnies, dans certaines maisons d'éducation, à la c.-serne, au cabaret, à l'usine et à l'atelier, dans certains cercles ou patronages, dans certaines sociétés de tir ou de gymnastique, sur les promenades publiques, dans les soirées, dans les veillées ou assemblées nocturnes

où se réunit la jeunesse de la campagne, etc. Ces réunions peuvent être plus ou moins une occasion de péché, puisqu'on y trouve souvent des excitations au mal.

II. Obligation de les éviter. — La fuite des mauvaises compagnies s'impose comme un devoir rigoureux. La sainte Écriture, surtout dans les livres sapientiaux, fait à cet égard les recommandations les plus pressantes. *Ne delecteris in semitis impiorum,nec libi placeat malorum via. Fuge ab ea, nec transeas per illam; declina et desere eam.* Prov., iv, 14, 15. Amicus *stultorum similis efficietur.* Prov., xm, 20. *Cum fatuis consilium non habeas.* Eccli., vni, 20. Voir encore Prov., t, 10-16; xxiv, 21; Eccli., xn, 1,3; xm, I; Ps. cv, 35; I Cor.,v, 9-13. Le danger des mauvaises compagnies avait été remarqué par les païens eux-mêmes. Saint Paul, I Cor., xvi, 33, cite un vers de Ménandre : Φὐείρονσινηθι; χρήσΟ'όμΟ.ια: καζαι; «les mauvaises compagnies (el non les conversations, *colloquia,* comme a traduit la Vulgate) corrompent les bonnes mœurs. »

D'ailleurs, ces préceptes et maximes des saints Livres sont en parfaite conformité avec la droite raison. Les mauvaises compagnies constituent une occasion de pêché, plus ou moins dangereuse, selon les circonstances. Celui qui les fréquente s'expose non seulement à subir, mais encore à donner de mauvais exemples. Il existe entre compagnons vicieux une solidarité dans Je mal : chacun contribue pour sa part à l'œuvre de perversion. On est donc tenu de fuir les mauvaises compagnies comme on est tenu de fuir l'occasion du péché, et d'éviter ce qui peut être pour le prochain un sujet de scandale. Il en résulte que celui qui ne rencontrerait pas pour son propre compte dans une mauvaise compagnie une occasion prochaine de pécher, serait néanmoins obligé, pour l'exemple, de s'en éloigner. En participant à certaines réunions, en se rendant dans certaines sociétés, on peut donner aux autres la pensée de les fréquenter. Qu'une personne, dont l'exemple peut être suivi par d'autres, soit assidue à des réunions impies ou licencieuses, plusieurs ne manqueront pas de se prévaloir de sa conduite et l'imiteront sans scrupule.

Mais, outre ces motifs généraux, il y a des raisons plus spéciales que l'on peut faire valoir contre la fréquentation des mauvaises compagnies.

L'homme est naturellement porté à imiter ses pareils. D'où vient le vieil axiome latin : *Magis movent exempla quam verba,et* les proverbes français : « Qui se ressemble s'assemble. — Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es. » Or, il est d'expérience que la séduction du vice est ordinairement plus puissante que l'attrait de la vertu. Saint Jérôme l'a remarqué : *Proclivis est malorum imitatio, et quorum virtutes assequi nequeas, cito imiteris vilia. Episl.,* cvtt, *ad Laetam, P. L.,* t. xxn, coi. 872. Le danger d'imiter les vices de ceux dont on fréquente la société augmente en raison de l'intimité dans laquelle on vit avec eux. Dans une société d'amis, dit saint Alphonse, un seul scandaleux suffit pour corrompre tous les autres. *Sermons abrégés,* Tournai, 1877, p. 464.

Les mauvaises compagnies fournissent encore aux méchants des prétextes de justifier leur coupable conduite. Ceux qui s'adonnent à l'ivrognerie, au vol, au libertinage aiment à se joindre à des compagnons qui se livrent aux mêmes désordres. Il s'établit souvent entre eux une criminelle émulation et ils se glorifient des excès dont ils devraient rougir : *O nimis inimica amicitia! cum dicitur : Eamus, faciamus; pudet non esse impudentem.* S. Augustin, *Conf.,* l. II, c. tx, P. *L.,* t. xxxii, coi. 682.

Celui qui fréquente des hommes impies ou vicieux s'expose donc à perdre la foi et les bonnes mœurs. Sans doute, selon la remarque de saint Paul, I Cor., v, lit, il y a des. relations avec les méchants que l'on ne peut éviter. Quelques-unes sont même imposées par la justice ou la charité; mais il est nécessaire de s'interdire celles qui ne sont point légitimées par un motif sérieux. Comme le dit très bien Bourdaloue : « Hors des termes de la nécessité et de la justice, quand les choses sont dans la liberté de notre choix, chercher les impies et entretenir avec eux des habitudes volontaires, des amitiés mondaines et profanes, des familiarités dont le prétexte est le seul plaisir et que nulle raison ne justifie, je dis que c'est aller directement contre les ordres de Dieu. » *Sermon sur la société des justes avec les pécheurs.*

III. Mesures a prendre pour les empêcher. — On peut lutter avec succès contre les mauvaises compagnies, soit directement, soit indirectement : directement, par voie d'autorité ou de persuasion, en interdisant les réunions dangereuses ou en cherchant à en détourner par de sages conseils; indirectement, en prémunissant au moyen d'une solide instruction religieuse et d'une sérieuse formation morale contre la séduction des mauvaises compagnies, et en créant des œuvres de préservation et de patronage où ceux qui le désirent trouvent une bonne société.

1° Les évêques ont le devoir non seulement d'encourager les associations honnêtes et chrétiennes, mais aussi de s'enquérir des compagnies mauvaises qui se rencontrent le plus fréquemment dans leur diocèse, pour obvier aux dangers qu elles font courir, et, au besoin, les interdire, s'ils le peuvent efficacement.

2° Les curés doivent exercer une active surveillance dans leur paroisse, se renseigner sur ce qui se passe dans les ateliers,les cabarets, les promenades publiques, et autres lieux de réunion, s'efforcer de remédier au mal constaté, d'abord par de sages exhortations el. s'il le faut, en rappelant aux maîtres et aux parents leurs devoirs. Pour parer au danger des mauvaises fréquentations, ils introduiront el favoriseront, dans leurs paroisses, les œuvres de préservation et de patronage. Selon la juste remarque de Berardi, *Casus conscientise,* fasc. 5, casus vu, p. 80, les anciennes confréries sont toujours utiles, mais à l'heure présente elles ne suffisent plus. Il est nécessaire d'y adjoindre des œuvres plus modernes, telles que cercles, patronages, mutualités. Dans les villes surtout, les personnes qui ne s'aggrègent pas aux associations catholiques sont presque toutes entraînées par le courant qui mène à l'impiété ou à l'indifférence religieuse. Il est à souhaiter qu'il y ait des œuvres de préservation pour chaque catégorie de fidèles, pour les femmes et les jeunes filles, aussi bien que pour les hommes et les jeunes gens.

3° Les confesseurs interrogeront leurs pénitents sur les compagnies fréquentées, et ils appliqueront les régies de conduite qui conviennent aux occasionnaires. Voir Occasion de péché.

4° Les directeurs ou supérieurs de maisons d'éducation ne toléreront pas les amitiés particulières. Ils expulseront les sujets vicieux qui seraient pour d'autres une cause de perdition. Saint Alphonse dit que l'évêque doit congédier avec fermeté les séminaristes incorrigibles et scandaleux dont un seul suffirait à pervertir tous les autres. *Œuvres ascétiques,* trad. Dujardin, t. xvm, p. 206, *Réflexions utiles aux évêques.*

5° Les parents détourneront avec soin leurs enfants de la fréquentation des mauvaises compagnies; ils les feront entrer dans les patronages ou cercles catholiques, el leur interdiront de s'affilier aux sociétés qui, sous le couvert d'une apparente neutralité, propagent trop souvent l'indifférence religieuse et l'impiété.

6° Le devoir des magistrats est de veiller à l'observation des réglements de police qui assurent la bonne tenue des débits de boissons et des établissements meublés; d'interdire les cortèges, les représentations, les divertissements, où la foi et les bonnes mœurs

seraient attaquées; de favoriser la vertu, et s'ils ne peuvent supprimer complètement le vice, de le forcer du moins à ne pas s'étaler ellrontémént.

Bourdalone, *Œuvres complètes,* Paris, 1846, t. n, p. 656; Paul Ségneri, *Sermons,* Paris, 1860, t. II, sermon L.XXl; Houdry. *La bibliothèque des prédicateurs,* Paris, 1870, t. I; Lejeune, *Œuvres,* serm. CCCXLXII, Paris, 1852, t. xn, p. 228-244; S. Alphonse de Liguori, *Sermons abrégés,* serm. χι.ιι, *Œuvres complètes,* trad. Dujardin, t. xvn, Tournai, 1877, p. 459-467.

L. Desbrus.

1. COMPENSATION OCCULTE. — I. Définition. II. Légitimité morale moyennant certaines conditions.

I. Définition. — C'est l'acle par lequel en cas d'impossibilité de recourir à aucun autre moyen de réparation ou de dédommagement l'on relient en secret sur les biens de l'injuste détenteur ou damnilicateur ce qui est nécessaire pour réparer le droit lésé, — 1» Patie fait que l'on agit uniquement par sa propre autorité, la compensation occulte se distingue ; 1. de la compensation légale déterminée par la loi ou par une décision judiciaire préalablement sollicitée; 2. de la compensation arbitrale fixée par un arbitre préalablement choisi et accepté. Nous n'avons à parler ici ni de l'une ni de l'autre. — 2° La compensation occulte ne peut être un acte de la vertu de justice, puisque cette vertu ne peut être strictement observée que vis-à-vis d'une autre personne, *cum nomen juslitiæ æqualilatem importet, ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum. S.* Thomas, *Sum. theol.,* II' Jlæ, q. Lvnt, a. 2. C'est un acte provenant de la charité envers soi-même, acte par lequel on veut son propre bien de manière à n'enfreindre aucun précepte posé par d'autres vertus. — 3° Cet acte de charité envers soi-même doit strictement respecter tous les droits que la justice commutative oblige à ne point violer dans le prochain. A cette lin : 1. il est requis que le droit que l'on veut actuellement réparer soit suflisammentcerlain. Une certitude absolue est-elle strictement requise ou une sérieuse probabilité peut-elle suffire? En principe, une sérieuse probabilité sur la légitimité de son droit dans tel fait matériellement certain peut suffire ; c'est en ce sens que l on admet communément qu'avec le droit de se compenser peut exister chez autrui le droit de se pourvoir devant les tribunaux, pourvu que l'on soit résolu à se soumetlre à la juste décision judiciaire. Cependant comme l'illusion est très facile et très fréquente en une matière où les intérêts sont directement en jeu, l'on devra pratiquement ne point agir d'après une simple probabilité sans l'avis d'un confesseur ou directeur prudent. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. t, n. 939. — 2. H est requis que le droit que l'on réclame soit actuellement exigible. C'est le principe qui règle le payement de toute dette. Cependant, suivant quelques théologiens, dans le grave danger de n'èlre point payé dans l'avenir, il est permis, tout autre moyen faisant défaut, de se compenser dès maintenant, en défalquant sur la somme due le *damnum emergens* et le *lucrum cessans* que cause au détenteur actuel ce payement anticipé. Lugo, *De justitia el jure,* disp. XVI, n. 93; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* l. t, η. 504. — 3.11 est requis que l'on n'excède jamais la stricte limite de son droit, puisque ce serait un vol. Ce droit doit être apprécié, non d'après des opinions particulières peu fondées, mais d'après des raisons objectivement certaines et considérées comme telles par quelque arbitre judicieux et prudent. — 4. Enfin il est requis que le débiteur ne soit pas exposé au danger de payer deux fois. A cette fin l'on est en principe tenu d'avertir l'injuste détenteur ou damnilicateur ou de lui passer condonation. pourvu toutefois qu'en agissant ainsi l'on ne s'expose point à de trop graves inconvénients. Car l'on ne serait point à ce prix obligé d'éviter au prochain une oertc qui ne provient que de sa propre malice et qui o st d'ailleurs très hypothétique d'après ses dispositions bien connues. — Par l'observation de ces quatre conditions qu'exige la justice commutative, la compensation occulte se rapproche de la vertu de justice, en ce qu elle ne doit point violer l'égalité requise entre le droit injustement lésé et sa légitime réparation.

3° Cet acte de charité envers soi-même doit encore ne point violer la justice légale surtout d'une manière notablement préjudiciable au bien commun de la société·. Se rendre justice à soi-même, sauf quand il est impossible de recourir aux pouvoirs publics, est un grave désordre qui peut facilement conduire à beaucoup d'abus par la contagion de l'exemple, par la déconsidération des pouvoirs publics ou par le désir de se venger. Par soumission à l'autorité légitime et pour éviter à la société des maux considérables, l'on doit donc ne recourir à la compensation occulte que quand tout autre moyen de réparation fait défaut. Cependant, comme il n'y aurait aucune injustice stricte à violer ce devoir de justice légale, on ne serait point tenu à restitution. S. Thomas, *Sum. theol.,* IDIlæ, q. i.xvt. a. 5, ad 3"m.

4" La compensation occulte doit ne point violer la charité par quelque scandale dont on reste l'auteur vraiment responsable. C'est une conséquence de la souveraine obligation de fuir le scandale. Cependant quand on a accompli le nécessaire pour écarter le scandale, si l'on a quelque grave raison pour agir, l'on n'est point tenu de s'abstenir, toute la responsabilité incombant dès lors réellement à ceux qui veulent se scandaliser.

IL Légitimité morale moyennant certaines conditions. — 1° *Conditions de cetle légitimité.* — Elles ressortent de la définition que nous, venons d'expliquer : conditions requises par la justice commutative, par la justice légale et par la charité. Malgré quelques légères divergences d'application, elles sont en principe communément acceptées par les théologiens.

2° *Preuves de cetle légitimité.* — I. *Preuve rationnelle déduite du droit individuel injustement lésé.* — Le droit individuel persévérant malgré la continuation de l'injustice autorise à se dédommager du tort ressenti, pourvu que l'on ne viole d'aucune manière la justice commutative, la justice légale ou la charité. C'est une conséquence nécessaire de l'inviolabilité du droit individuel toujours souverainement respectable dans toute société bien organisée. Or la compensation secrète accomplie dans les conditions indiquées n'est opposée à aucune de ces vertus. — *a}* Elle n'est point opposée à la justice commutative. Pour que cette vertu soit violée, il faut ou que le dédommagement excède la limite du droit ou qu'il soit cause d'un tort positif en imposant à l'auteur de l'injustice une double restitution. Double injustice strictement écartée par les conditions déjà indiquées. — *b)* Elle n'est point opposée à la justice légale. Cette vertu exige seulement que l'on se conforme aux justes décisions portées par l'autorité publique ou que l'on s'abstienne, par amour pour le bien commun, d'actes même justes quand ils pourraient gravement troubler l'ordre public. Ce double devoir ne peut exister dans la circonstance, puisque toute décision judiciaire est supposée irréalisable, et que l'on exige l'absence de tout danger ou inconvénient grave pour la société. — c) Cette compensation n'est point opposée â la charité. Pour que cette vertu obligeât à renoncer au droit individuel, il faudrait que le bien commun â défendre ou à sauvegarder fût très important et qu'il n'y eût point pour soi-même un trop grave inconvénient. Double circonstance strictement écartée par les conditions indiquées.

2. *Preuve d'autorité, déduite de l'enseignement commun des théologiens.* — Saint Thomas traite incidemment un cas de compensation occulte ou quelqu'un s'empare secrètement de son propre bien en dépôt chez

autrui. Il déclare qu'en agissant ainsi on pèche contre la justice légale, parce que Ton n'observe point l'ordre public pour l'exercice de la justice, mais que ne blessant point la justice commutative en s'appropriant son bien l'on n'est nullement tenu à restitution. *Sum. theol.,* II' II®, q. lxvi, a. 5, ad 3"". Bien que saint Thomas ne le dise point formellement, l'on est en droit de conclure «le son raisonnement qu'il n'admet le péché de violation de la justice légale que dans le cas supposé habituel d'un facile recours à l'autorité judiciaire. C'est ce qu'indiquent les paroles: *dum ipsesibi usurpai suæ rei judicium, juris ordine praetermisso;* l'omission coupable du devoir imposé par la justice légale suppose évidemment que sa réalisation est possible. Cette courte réponse de saint Thomas est reproduite par les quelques théologiens qui s'occupent de cette question, comme Gabriel Biel. *In IV Sent.,* dist. XV, q. ni.

Cajélan (f1531) s'exprime plus nettement. Régulièrement, dit-il, il n'est point permis de prendre secrètement son propre bien retenu chez le voleur, parce que l'on agit contre l'ordre établi dans la société. Mais au cas où, par l'injustice du détenteur ou du juge, ou par défaut de preuve, ou à cause de quelque grave dommage éventuel, l'on ne peut par la voie judiciaire recouvrer son bien, il est permis de prendre secrètement au débiteur ce qui est nécessaire pour se dédommager, pourvu que ce soit sans scandale, sans danger et sans offense de personne. L'on ne contredit point l'ordre établi, puisque l'on ne va point contre sa fin qui est de rendre à chacun ce qui lui est dû et de conserver la paix commune. Comme condition requise, Cajélan demande seulement que l'injuste détenteur du bien que l'on s'approprie soit averti qu'il n'est plus tenu à restituer, au cas où il voudrait un jour accomplir son devoir. *Iη IT""II^,<\.* lxvi, a. 5.

Dominique Soto donne une réponse plus complète. Il est permis de recouvrer par sa propre autorité le bien auquel on a strictement droit, moyennant trois conditions : certitude absolue de la dette, stricte impossibilité de la recouvrer par les moyens juridiques et certitude que l'on n'exposera point le débiteur au danger de payer deux fois. *De justitia et jure,* l. V, q. ni, a. 3, Venise, '1589, p. 435 sq. Soto observe d'ailleurs que l'absence de la seconde condition rendant l'acte illicite, mais non injuste, n'entraine point l'obligation de restituer. L'enseignement de Soto est communément suivi par les théologiens subséquents : Azpicuelta (-j- 1587). *Enchiridion sive manuale confessariorum et j>ænilentium,* c. xvn, n. 112 sq., Rome, 1590; Molina (-j-1600), *De justitia et jure,* I. HI, part. II, disp. DCXC sq., Cologne, 1614, p. 59 sq.; Vasquez (f 1604), *Opuscula moralia, De restitutione,* c. v, p. i, dub. x, Anvers, 1621, p. 96 sq.; Lessius (j-1623), *De justitia et jure,\.* II, c. xn, dub. x, Paris. 1606, p. 131 sq. ; Bonacina (j- 1631), *De restitutione in genere,* disp. I, q. tx, p. n, n. 10 sq., Lyon, 1697, t. n, p. 415 sq. ; Laymann (j-1635), *Theologia moralis,* I. Ill, tr. II, c. ix, n.9sq., Lyon, 1654, p. 300, 312; Lugo (7 1660), *De justitia et* jure, disp. XVI, sect, v, Venise, 1751, t. l, p. 269 sq.; Vivait 1710), *Damnalæ theses,in prop, χχχvιι ab Innocentia XI damnatam,* Pavie, 1709, part. II, p. 85 sq.; Salmanlicenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XIII, *De restitutione, c.* I, n. 304 sq., Venise, 1728, t. ni, p. 140 sq.; Lacroix (j-1714), *Theologia moralis,* l. Ill, η. 959 sq., Paris, 1867, t. it, p. 94 sq.; Billuart ,j-1757), *Summa sancti Thome·, De jure et justitia,* diss. XI, a. 7, Paris, 1886, t. vi, p. 299 sq.; S. Alphonse de Lignori (-f· 1787), *Theologia moralis,* I. Ill, n. 521 sq.; Scavini, *Theologia moralis universa,* 4' édit., Novare, 1850, t. n. p. 470 sq.; Gury, *Compendium theologiae moralis,* t. I, n. 620 sq., et toutes les éditions dépendantes de Gury; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* 2e édit., Prato, 1892, t. n, p. 258 sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ, t.* l, n.9!6sq.: Konings. *Theologia moralis sancti Alphonsi,t.* l, p. 703 sq.; Lehtnkuhl, *Theologia moralis,* t. l, n. 938; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* 4e édit., Rome, 1896, t. 11. n. 255; Müller. *Theologia moralis,* édit., Vienne, 1894. I. n, p. 410 sq.; Haine, *Theologiæ moralis elementa,* 4e édit., Louvain, 1899, t. 11, p. 91 sq.; Aertnys, *Theologia moralis, De septimo præcepto decalogi,* η. 298 sq.. 5e édit., Paderborn. 1898, p. 286 sq. ; Berardi, *Praxis confessariorum,* 3' édit., t. n, p. 23 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,I.*l. n.504sq. ; NoIdin, *Summa theologiæ moralis,* 4' «'dit., Inspruck, 1904, I. 11, p. 420 sq. ; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis,* Paris, 1904, t. m. p. 197 sq.

Nous sommes donc en face d'tm enseignement moral constant et unanime parmi les théologiens catholiques pendant plusieurs siècles, malgré quelques divergences d'application pratique. Un tel enseignement moral, surtout dans des matières d'une pratique assez fréquente, n'aurait pu être toléré par l'Eglise s'il était entaché d'errenr. Or jamais l'Eglise ne lui a infligé la moindre réprobation. Elle a seulement réprouvé l'exagération laxiste formulée dans la proposition 37' condamnée par Innocent XI le 2 mars 1679 : *Famuli et famulæ domeslicæ possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam quam majorem, judicant salario quod recipiunt.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1051. En limitant ainsi sa condamnation dont le sens exact sera précisé à l'article INNOCENT XI *(Propositions condamnées par),* le saint-siège laissait suffisamment entendre que l'on ne peut révoquer en doute la légitimité morale de la compensation occulte affranchie de toute condition ou circonstance répréhensible. Si ce principe doit être considéré comme une vérité théologiquement indiscutable, il doit en être de même de certaines applications que l'on en peut faire aux cas d'insuflisance de salaire, de non-réparation des torts causés â la réputation, d'injuste condamnation judiciaire basée sur de faux renseignements, etc. Ces applications particulières seront étudiées à leur endroit respectif.

Voiries auteurs cités au cours de cet article, et le *Kirchenlexilcon,* 2· édit., t. m, cal. 760 sq.

E. Dlblanciiy.

2. **COMPENSATION** (Probabilisme a).Le probabilisme à compensation est un système théologique imaginé vers le milieu du xtx· siècle et présenté par quelques moralistes comme donnant une solution nouvelle, logique et sûre, du problème de l'obligation que peuvent imposer les lois douteuses. — 1. Histoire. 11. Exposé. III. Critique.

I. Histoire. — C'est dans le *Tractatus de actibus humanis,* in-12, Montpellier, 1862, œuvre posthume d'un prêtre de Saint-Sulpice, Laloux. professeur de théologie morale au séminaire de Paris (f1853), que l'on trouve la première formule du nouveau système. Cependant, dès le xvn· siècle, le P. Louis de Schilder, S. J., avait proposé des théories analogues dans son traité *De principiis conscientiæ ejformandæ,* 1664. Dans la 9' édition de son *Compendium philosophise,* Paris, 1870-1871, un autre sulpicien, M. Manier, se déclara partisan du probabilisme à compensation de son collègue Laloux. Ce nouveau système th ologique sur le probabilisme fut exposé et critiqué dans la *Demie des sciences ecclésiastiques,* 1870, t. xxi, p. 289-304; 1872. t. xxv, p. 383-390. En 1874, un dominicain, le R. P. Potion, sans connaître le traité de Laloux, reprend et développe la même doctrine, *De theoria probabilitatis dissertatio theologica,* Paris, signalée par M. Didiol, *Derue des sciences* e<«(é*siasliques,* juillet 1874, t. xxx, p. 95-96. Le P. Bellocq, S. .L, *ibid.,* 1875, t. xxxt, p. 1-25, 167-192, attaqua le système, mais en réfutant surtout M. Laloux. Le P. Potion, qui était visé indirectement, répliqua dans une brochure : *De la théorie du probabilisme,* Poitiers,

1875. M. Didiot intervint dans la polémique par une *Epistola theologica,* adressée au P. Potion et datée du 20 mai 1875. *Revue des sciences ecclesiastiques,* t. xxxt, p. 438-454. Le P. Potion répliqua par une *Responsio theologica,* du 8 août suivant. *Ibid.,* t. xxxn, p. 160-179. Il eut un nouvel adversaire contre qui il se défendit : *Le probabilisme à compensation, réponse à M. l'abbé Écalle, archiprêlre d'Arcis sur-Aube,* Barle-Duc, 1878 (extrait des *Annales du monde religieux).* Ce sont les idées du R. P. Polton, le principal défenseur de cette théorie, que nous exposerons ici.

II. Exposé. — Selon le R. P. Poitou, le probabilisme tel qu'on l'entend habituellement est inadmissible. Aux objections formulées contre l'axiome : *Lex dubia lex nulla,* par l'auteur anonyme de *VAppendix de probabilisme,* publié dans le *Cursus completus theologiæ,* de Migne, t. xi, col. 1497-1500, le R. P. Potton ajoute les quaire critiques suivantes : 1“ Si l'axiome : *lex dtibia, lex nulla* est vrai, il doit l'étre partout; or les probabilistes eux-mêmes le jugent inapplicable en certains cas et s'en servent seulement lorsqu'il est question *de licito vel illicito.* L'axiome est donc faux. 2° Juger de l'obligation d'une loi douteuse uniquement d'après son degré plus ou moins élevé de probabilité, lui conéêder ou lui refuser le pouvoir d'obliger selon qu'elle atteintou non un degré de probabilité arbitrairement fixé, le même pour tous les cas, est une façon de procéder que rien ne justifie; d'une part, il n'existe aucune règle certaine pour apprécier avec précision les degrés de probabilité; d'autre part, on ne peut expliquer comment une loi, obligatoire parce qu'elle a tel degré de probabilité, cesse de l'être dès qu'elle ne l'atteint plus. Comment expliquer par exemple qu'une loi douteuse oblige si elle a 50 p. 100 ou 60 p. 100 de probabilité et devient mille si elle n'a plus que49 ou 59 p. 100de probabilité? 3° Si le principe du probabilisme est vrai, comment peut-il conduire aux solutions les plus opposées? Or il est admis par tous les théologiens non rigoristes, depuis les probabilioristes jusqu'aux laxistes. 4° Enfin toute transgression, même purement matérielle, d'une loi est un mal. Or la loi naturelle nous oblige à éviter non seulement le mal certainement existant, mais même le mal probablement existant. Tout le monde admet, en elïet,qu'il n'est point permis d'agir avec une conscience douteuse. Si donc il n'est pas prouvé qu'une loi est inexistante ou abrogée, il faut l'observer : c'est le parti le plus sévère, mais c'est le seul parti sûr. *De theoria probabilitatis,* part. Il, c. tx.

Avec le système de compensation, tous ces inconvénients disparaissent. Au principe dangereux et non prouvé : *Lex dubia, lex nulla,* on substitue le prudent axiome : *In dubiis, tutius est eligendum,* sainement compris et sagement appliqué. Mais, dira-t-on, d'oû vient cette obligation de prendre le parti le plus sûr? Ile ce qui vient d'être dit au précédent paragraphe. Dans la violation d'une loi quelconque il y a un mal réel, mal moral ou péché si l'agent sait et veut librement ce qu'il fait, mal au moins matériel dans le cas contraire. Toute loi, en ell'et, a pour but le bien : si, de fait, elle est observée ou transgressée, son but est atteint ou manqué; et s'il est manqué, c'est un mal dont quelqu'un pâtira. Or il n'est pas permis de s'exposer sans raison suffisante à provoquer ce mal, pas plus qu'il n'est permis au chasseur de s'exposer par imprudence à tuer un homme, pas plus qu'il n'est permis au prêtre d'exposer un sacrement au péril de nullité en employant une matière douteuse sous prétexte qu'elle est peut-être suffisante. En toutes ces circonstances, il faut prendre le parti le plus sûr.

C'est à la vérité le principe du tutiorisme rigide : une remarque fort simple, dont les rigoristes n'ont point tenu compte, suffit pour atténuer en pratique la sévérité du principe sans rien sacrifier du principe lui-même. Il serait absurde d'assimiler en tout la loi douteuse à la loi certaine : l'obligation qu'impose celle-là est évidemment de moindre valeur. A une loi certaine correspond une obligation parfaite; aune loi douteuse, une obligation imparfaite. Pour échapper â l'obligation d'une loi douteuse, il faudra toujours des motifs, moins graves pourtant que si la loi était certaine : ces motifs nécessaires devront être proportionnés à l'importance et la probabilité de la loi et varieront selon les circonstances. Il faudra tenir compte des inconvénients résultant soit de l'observation, soit de l'inobservation de la loi. Si les premiers égalent ou dépassent les seconds, il est permis, par épikie, de négliger la loi douteuse. Mais s'il n'existe aucune raison de se dispenser, ou s'il n'y a pas de proportion entre les avantages que présente l'accomplissement du précepte et les inconvénients résultant de la transgression, si, en un mot, ils ne se compensent pas les uns par les autres, que l'on prenne le parti le plus sûr; c'est le devoir. *De theoria probabilitatis,* part. II, c. H.

En pratique, le P. Potton accepte les conclusions des équiprobabilisles, parce que : 1° généralement, quand les raisons pour ou contre la loi sont à peu près d'égale valeur, il y aurait autant d'inconvénients à la faire observer qu'à en dispenser; 2» le système équiprobabiliste évite à la fois les excès du tutiorisme rigide et les principes dangereux et suspects du probabilisme ordinaire; 3“ les théories équiprobabilistes s'adaptent sans peine au système de compensation ; on les comprend mieux, on peut en faire une application plus précise et plus sûre, quand on les interprète selon les idées développées plus haut.

III. Critique. — La nouvelle théorie n'eut que peu de succès; elle ne compte aucun défenseur parmi les théologiens contemporains. Au point de vue purement spéculatif, on lui reproche de mener logiquement au tutiorisme. Car s'il est vrai que la loi douteuse oblige, en l'absence de toute cause de dispense, il faut obéir à la loi, si peu probable qu'elle soit, et à moins de raisons qui dispensent de prendre le parti le plus sûr. il n'est pas permis de suivre l'opinion bénigne, même *probabilissima;* or le soutenir, c'est admettre la 3' des propositions condamnées par Alexandre VIII : Aon *licet sequi opinionem vel interprobabiles probabilissimam.* On arrive aux mêmes conclusions rigoristes en affirmant l'obligation stricte d'éviter tout mal même simplement matériel dès que l'existence de ce mal est probable. De plus, il est difficile de concevoir cette obligation imparfaite correspondant à une loi douteuse, c'est-à-dire imparfaitement connue, comme l'obligation parfaite correspond à la loi certaine, c'est-à-dire parfaitement connue. Une obligation peut être grave ou légère : mais celte obligation imparfaite, celte demi-obligation, que peut-elle être? Ainsi raisonnent Gury, *Casus conscientiæ,* cas. vit; Montrouzier, S. .1., *Étude sur le probabilisme,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1870, t. xxi. p. 289 304, et l'auteur d'un article publié dans la même *Revue,* en 1872, t. xxv, p. 383-390, sous ce titre : *Un nouveau système touchant la / robabilité.* En pratique, le P. Polton se range parmi les équiprobabilistes; mais les raisons qui le décident sont indépendantes de son système : avec les mêmes principes on pourrait prendre place parmi les rigoristes, les probabilioristes, les probabilistes ou les laxistes : tout dépend de la nature, de la rigueur ou de la faiblesse des raisons qu'on exigera pour dispenser d'une loi douteuse. Le probabilisme de compensation ne fournit donc pas de réponse définitive à la question qu'il prétend résoudre.

En outre des auteurs cités dans l'article, voir BouqaiUon, *Theologia fundamentalis,* Paris, 1890, l. Ill, part. II, sect, m, c. π, η. 297 ; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis,* Paris, 1905, U U, n. 415-417 ; L. Bertrand, *Bibliothèque*

sulpiciennc, Paris, 1C00, t. n, p. 211-213 (sur Laloux), 3VI (sur Manier).

v. Oblet.

COMPÉTENTE (Science). — I. Obligation générale de la science pour les clercs. II. Caractère de la sciencequi leur est nécessaire. III. Connaissances requises pour l'admission aux divers ordres ou aux divers degrés de la hiérarchie. IV. Comment cesse l'irrégularité encourue *ex defectu scientiæ'?*

I. Obligation générale de la science pour les clercs. — De tout temps, l'Eglise s'est efforcée de promouvoir avec grande sollicitude la culture intellectuelle des membres de la hiérarchie ecclésiastique. Le droit divin impose d'ailleurs au clerc l'obligation d'acquérir la science nécessaire pour l'accomplissement de ses devoirs et pour la sauvegarde de la dignité de son état. *Labia sacerdotis custodient scientiam et leyem requirent ex ore ejus.* Mal., it, 7. *Quia tu scientiam repulisti, repellam te ne sacerdotio fungaris mihi.* Ose., iv, 6. Comment supposer, en effet, que l'ignorance des devoirs de la vie chrétienne puisse être tolérée dans les personnes chargées d'instruire les autres.

Aussi l'Eglise considère comme indignes de recevoir les ordres sacrés, les ecclésiastiques dépourvus de connaissances nécessaires. Le droit canonique a établi, de ce chef, la peine d'irrégularité, *irregularitas ex defectu scientiæ;* comme il a fulminé aussi des sanctions contre les prélats qui admettent aux ordres des sujets incapables. Selon l'énergique expression de l'Ancien Testament, ils seraient coupables d'offrir sur les autels du Seigneur, en violation de la loi, des *bêles aveugles. Cæcum animal offert qui ordinat indoctum loco docti, magislrumque facit, qui vix discipulus esse poterat.* C. 2, dist. XLIX. L'Eglise qui écarte de sa hiérarchie tous ceux qui sont atteints d'un défaut extérieur, de nature â compromettre la dignité du sacerdoce, ne saurait se montrer moins susceptible, quand il s'agit de perfection intellectuelle ou morale. De là des dispositions canoniques nombreuses, variées, alin d'assurer la prééminence du clergé, *Illiterates nullus præsumal ad clericatus ordinem promovere, quia litteris carens sacris, non potest esse aptus officiis.* Decret., part. I, dist. XXXVI, c. 1. Le 5e canon de la dist. LI du même décret signaleégalement les *inscii litterarum,* dans l'énumération de ceux qu'il faut éloigner des ordres sacrés.

Le concile de Trente, sess. XXIII, c. xtv, *De reform.,* prescrit un examen destiné à faire apprécier la capacité des sujets qui doivent être admis aux ordres. *Ad populum docendum ea quæ scire omnibus necessarium est ad salutem ac ad administranda sacramenta, diligenti- examine praecedente, idonei comprobentur.* Les considérants, qui jusliliaient ces décisions, n'ont fait qu'acquérir une plus grande importance de nos jours; la place occupée par le souci de l'instruction étant devenue plus considérable que jamais, dans les préoccupations du public. A plus forte raison même que dans les siècles passés, pourra-t-on répéter : *Vilissimus computandus est, nisi praecellat scientia et sanctitate, qui est honore præslanlior.* Can. 45, causa I, q. *i.Si sacerdos est, sciat legem Domini: si ignorat legem, ipse se arguit non esse Domini sacerdotem. Sacerdotis enim est scire legem et ad interrogationem respondere de lege.* S.Jéréme, *In Agg.,* n, 11, *P. L.,* I. xxv, coi. 1406.

II. Caractère de la science nécessaire aux prêtres, — 1° S'il y a des connaissances dont l'acquisition est indispensable aux ecclésiastiques, il yen a d'autres qui ne sauraient guère présenter d'utilité aux ministres sacrés. Des circonstances exceptionnelles peuvent autoriser des prêtres à se livrer à certaines études purement profanes; mais la plus grande prudence, une sévère discr, tion doivent présider à ces travaux. Déjà l'ancienne législation ecclésiastique avait prévu les situations de ce genre; elle réglementa la matière, traça de sages limites. Ainsi, d'après les dispositions générales du droit commun, les évêques eux-mêmes devaient s'abstenir de lire les ouvrages des auteurs païens. Ils ne pouvaient prendre connaissance des écrits des hérétiques que sous l'empire de la nécessité ou des circonstances. *Episcopus gentilium libros non legat, hæretieorum autem pro necessitate aut tempore.* C. 1, dist. XXXVII. Une autre recommandation de saint Jérôme, dont le droit ecclésiastique a fait une prescription, mérite d'élre rappelée. La multitude innombrable d'ouvrages mondains, jetés en pâture à la curiosité d'un public avide de sensations romanesques, peut avoir son fâcheux contre-coup sur le choix des lectures des ecclésiastiques. Sous prétexte de connaissances littéraires bonnes à acquérir, ou bien avec l'intention de prémunir les fidèles contre le danger résultant de ces études, ils pourraient se jeter eux-mêmes dans le péril. C'est ce que remarquait saint Jérôme, *Epist.,* xxi, *ad Damas.,* n. 13, *P. L.,* t. xxtt, col. 386 : *Sacerdotes Dei, omissis Evangeliis et prophetis, videmus comoedias legere, amatoria Hucolicorum versuum verba canere, tenere Virgilium, et id quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluptatis.*

Alin d'obvier à ces inconvénients, la prohibition suivante fut insérée dans le *Corpus juris : Ideo prohibetur Christianis figmenta legere poetarum, quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum. Non enim solum thura offerendo, dæmonibus immolatur, sed etiam eorum dicta libentius capiendo.* C. 15, dist. XXXVII. Après des modifications diverses, les prescriptions concernant ce point de vue spécial ont été codifiées et précisées par Léon XIII, dans les décrets généraux promulgués à la suite de la constitution *Officiorum ac munerum,* du 27 janvier 1897. L'art. 2, lit. i, c. i, se rapporte à notre sujet, en ce sens qu'il édicte défense absolue de prendre connaissance des livres qui y sont indiques : *Libri apostatarum, hæretieorum, schismaticorum et quorumeumqt e scriptorum, hæresim vel schisma propagantes, aid ipsa religionis fundamenta utcumque evertentes, omnino prohibentur.* Ce texte est plus précis que celui de l'ancienne législation cité plus haut. Les art. 9 et 10 réglementent également des points visés par les anciennes Décrétales. Les défenses qui y sont intimées concernent les ecclésiastiques comme les autres fidèles : *Libri qui res lascivas seu obscenas EX professo tractant, narrant aut docent, cum non solum fidei, sed el morum, qui hujusmodi librorum lectione facile corrumpi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur.* Art. 9. *Libri autem, sive antiquorum sive recenliorum, quos classicos vocant, si hac ipsa turpitudinis labe infecti sunt, propter sermonis elegantiam et proprietatem, iis tantum permittuntur, quos officii aut magisterii ratio excusat : nulla tamen ratione pueris vel adulescentibus nisi solerli cura expurgati, tradendi aut praelegendi erunt.* Art. 10.

Nous aurons à indiquer plus loin, d'une façon précise, la mesure que les ecclésiastiques doivent observer dans l'étude des sciences profanes, d'après les règlements généraux.

2° Après avoir indiqué ce dont les ecclésiastiques doivent s'abstenir, signalons ce qui doit être l'objet de leur constante occupation.

•1. Ils doivent se familiariser avec l'étude de la sainte Ecriture et les règles d'une saine interprétation. Le droit ancien formulait cette prescription : *Ignorantia, mater cunctorum errorum, maxime in sacerdotibus Dei vitanda est qui docendi officium in populis susceperunt. Sacerdotes enim legere sancias Scripturas frequenter admonet Paulus apostolus dicens ad Timotheum : ATTENDE LECTIONI, EXHORTATIONI ET DOCTRIX.F. ET SEMPER FERMaxe IN HIS. Sciant igitur sacerdotes Scripturas sanctas.* Dist. XXXV11L c. 1.

2. Les clercs doivent connaître la théologie selon les aspects principaux sous lesquels elle se présente : la théologie naturelle ou philosophique, basée sur les principes de la raison; la théologie révélée, ou celle qui emprunte ses données à la parole de Dieu; elle s'appelle *dogmatique,* si elle explique les rapports de la foi et de la raison, et développe ce que le chrétien doit croire; *morale,* lorsqu'elle a pour objet de diriger la conduite des fidèles, en prescrivant le devoir au nom de la loi divine, ordonnant de faire le bien et d'éviter le mal; *mystique,* lorsqu'elle a pour but, non seulement de faire éviter le mal, mais bien d'engager le fidèle dans les voies de la perfection.

Si les maîtres ès sciences profanes imposent à leurs disciples de longs exercices, des recherches de nuit et de jour, pour se perfectionner dans les lettres et les arts, combien plus les ecclésiastiques ne doivent-ils pas travailler à approfondir la science sacrée, l'aliment des âmes! Une vie n'est pas de trop pour cela. Après une existence consacrée à l'élude des vérités révélées, saint Augustin répondait à ceux qui lui disaient : « Nous voudrions savoir ce qui manque â votre instruction? — Je puis énumérer plus facilement ce que je sais que ce que je désire savoir : *facilius possum enumerare quæ habeo, quam quæ habere desidero.* »

3. Les prescriptions de l'Église obligent le clerc à s'attacher â la connaissance du droit canonique et de l'histoire ecclésiastique. *Nulli sacerdotum liceat canones ignorare nec quicquam facere quod Patrum possit regulis obviare. Quæ enim a nobis res digne servabitur, si decretalium norma constitutorum, pro aliquorum libitu, licentia populis permissa frangatur?* Can. 4. dist. XXXVIIl. Comment connaître, en ell'et, les prérogatives de l'Église, ses immunités d'ordre divin, sans étudier les caractères qui la distinguent des autres pouvoirs terrestres? Comment apprécier son pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, sans avoir examiné sa constitution, ses lois, l'histoire de ses rapports, à l'extérieur avec les divers gouvernements, à l'intérieur avec les fidèles; en un mol. sans avoir des notions suffisantes sur son droit public et privé?

4. A la suite de ces connaissances essentielles aux ecclésiastiques, il en existe d'autres, d'un ordre secondaire, qu'on pourrait appeler les auxiliaires des sciences sacrées; telles que l'histoire, la philosophie, les humanités, la rhétorique, la grammaire, les sciences exactes, les sciences naturelles, etc. L'Église encourage l'acquisition des connaissances de ce genre, mais dans une certaine mesure, pour les ecclésiastiques.

lin règle générale, elle n'admet pas que ces derniers s'adonnent *exclusivement à* ces sortes d'études, aptes à détourner de celles qui doivent faire l'objet constant des préoccupations du prêtre. Les canons anciens s'expriment avec énergie sur ce point. Les louanges à.Jupiter s'allient mal avec la louange du Christ. Can. *Quam mulla,* 5, dist. LXXXV1. Ce serait une honte pour l'Eglise que l'obole de la veuve ne profilât qu'aux grammairiens et aux rhéteurs, et que les deniers du temple reçussent une destination vulgaire. Can. *Quando presbyteri,* 2, dist. XXXVIII. *Nonne vobis videtur in va.itate sensus et obscuritate mentis ingredi, qui diebus et noctibus in dialectica arte torquetur? qui physicus perscrutator oculos trans cælum levat et ultra profundum terrarum et abyssi, in quoddam inane demergitur.* C. 3. dist. VIL Conformément aux paroles du législateur ancien, l'évêque n'a point reçu mission d'en-,-eigner les régies du langage et de la littérature, mais de conduire son troupeau et de l'instruire dans la paie!-de Dieu. Can. *Quam multe,* 5, dist. LXXXVI.

Toutefois, l'Église n'a jamais cessé d'encourager l'acquisition de ces sciences secondaires, comme pouvant servir â la défense de la vérité et à une plus bril-Xnle exposition des dogmes divins. *Si quis artem grammaticam noverit vel dialecticam, ut rationem recte loquendi habeat, et inter falsa et vera judicet, non improbamus.* § 1. *Geometria quoque et arithmetica et musica habent in sua scientia veritatem, sed non est scientia illa, scientia pietatis est, nosse legem, inlelligere prophetas, Evangelio credere, apostolos non ignorare.* § 2. *Grammaticorum autem doctrina etiam potest proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta.* C. x, dist. XXXVII.

Ces études ont toujours été tenues en estime par les autorités ecclésiastiques, tellement qu'Ilonorius III déposa un évêque convaincu d'ignorance grammaticale. Le jugement de déposition était fondé sur la notoriété de son insuffisance littéraire. *Per evidentiam facti, usque adeo de illileratura et insufficientia sua constet.* C. *Quamvis,* 15, x. Voilà aussi pourquoi le concile de Trente lit aux évéques une obligation d'ouvrir des séminaires pour l'instruction des jeunes gens qui se destinaient à l'état ecclésiastique. Il déclare, sess. XXIII, c. xvm, que les aspirants au sacerdoce, soumis à un régime spécial, doivent y étudier la grammaire, le chant, le comput ecclésiastique et toutes les autres sciences qui pourront leur être utile. Moïse et Daniel s'initiaient aux mystères d'Egypte et de la Chaldée pour y puiser ce qui pouvait servira l'avantage du peuple d'Israël. Ainsi les jeunes lévites doivent se familiariser avec les sciences profanes, afin de les utiliser pour le bien des âmes.

Dans la *Lettre aux archevêques, évêques et au clergé de France,* du 8 septembre 1899, Léon XIII délimite très clairement le cercle des études propres à parcourir par les aspirants. « Moins que jamais, à notre époque, les élèves de nos grands et petits séminaires ne sauraient demeurer étrangers à l'étude des sciences physiques et naturelles. Il convient donc qu'ils y soient appliqués, mais avec mesure et dans de sages proportions. Il n'est donc nullement nécessaire que dans les cours de sciences annexés à l'élude de la philosophie les professeurs se croient obligés d'exposer en détail les applications presque innombrables des sciences physiques et naturelles aux diverses branches de l'industrie humaine. Il suffit que leurs élèves en connaissent avec précision les grands principes et les conclusions sommaires, afin d'être en état de résoudre los objections que les incrédules tirent de ces sciences contre lis enseignements de la révélation. » Quelques pages plus haut, le pontife avait déjà tracé les lignes suivantes qui caractérisent bien la situation actuelle : « Nous n'ignorons pas, vénérables frères, que dans une certaine mesure vous êtes obligés de compter avec les programmes de l'État et les conditions mises par lui à l'obtention des grades universitaires, puisque, dans un certain nombre de cas, ces grades sont exigés des prêtres employés soit à la direction des collèges libres, placés sous ia tutelle des évêques et des congrégations religieuses, soit à l'enseignement supérieur dans les facultés catholiques que vous avez, si louablement fondées. Il est d'ailleurs d'un intérêt souverain, pour maintenir l'influence du clergé sur la société, qu'il compte dans ses rangs un assez grand nombre de prêtres, ne le cédant en rien pour la science, dont les grades sont la constatation officielle, aux maîtres que l'Etat forme pour ses lycées et ses universités.

« Toutefois, et après avoir fait à cette exigence des programmes la part qu'imposent les circonstances, il faut que les études des aspirants au sacerdoce demeurent lidèles aux méthodes traditionnelles des siècles passés... En efiet, c'est le propre des belles-lettres, quand elles sont enseignées par des maîtres chrétienset habiles, de développer rapidement, dans l'âme des jeunes gens, les germes de la vie intellectuelle et morale, en même temps qu'elles contribuent â donner au jugement de la rectitude et de l'ampleur, et au langage de l'éléganui <-t de la distinction. i»

Mais l'Église ne s'est pas contentée de préconiser la science d'une façon indéterminée, de l'imposer aux clercs d'une manière générale. Elle a prescrit à chaque ordre hiérarchique le *minimum* de ce qui était exigé pour être admis à faire partie de la milice sacrée : obligeant très sévèrement les évêques à ne pas imposer les mains sans examen.

III. Connaissances requises pour l'admission a chaque ordre en PARTICULIER. — Saint Thomas, *In IV Sent.,* dist. XXIV, a. 3, q. n, énonce un principe qui justifie parfaitement le procédé pratique adopté par l'Église; à savoir, que le candidat à un ordre doit avoir, au moins, la science suffisante pour exercer la fonction qui y est annexée. *In quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit ordinatio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia quæ sufficiat ad hoc ut dirigatur in actu illius ordinis : ideo talis scientia requiritur in eo qui ad ordines promoveri debet, et non quod universaliter in tota Scriptura sit instructus; sed plus et minus secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit.* Cette limite *minima* peut être utilement dépassée; au moins elle doit êlre nécessairement alteinte.

1° *Pour la réception de la tonsure.* — Le concile de Trente, sess. XXIII, c. iv, *De reform.,* exige de ceux qui sollicitent l'initiation à la première tonsure, la connaissance des éléments de la foi chrétienne, avec la science de la lecture et de l'écriture. *Prima tonsura non initientur qui... fidei rudimenta edocti non fuerint, quique legere el scribere nesciant.*

Cette disposition du concile de Trente remédiait à la situation antérieure et était adaptée à la nouvelle organisation des études cléricales que le concile avait adoptée. Les séminaires n'existaient pas. Les candidats pour les fonctions ecclésiastiques se présentaient, même pour les ordres mineurs, avec un certificat de leur curé et du maître qui les avaient initiés aux éléments de la science sacrée. *Ad minores ordines promovendi, bonum a parocho et a magistro scholæ in qua educantur testimonium habeant.* Sess. XXIII, c. v, *De reform,* Ce système présentait des inconvénients sérieux. Aussi les Pères du concile inaugurèrent un régime nouveau. Ils prescrivirent aux évêques d'ériger des maisons spéciales pour l'éducation et l'instruction des enfants destinés au service de l'Église. Ces collèges devaient être les pépinières du sacerdoce, *ministrorum perpetuum seminarium,* Sess. XXXIll, c. xvm, *De reform.* Ces futurs lévites devaient avoir au moins douze ans: à leur entrée dans le séminaire, ils devaient aussitôt recevoir la tonsure et l'habit clérical. Dans ces conditions et pour un âge si tendre, l'Eglise usait de véritable prudence, et n'exigeait de ces candidats que l'instruction rudimentaire suffisante pour servir de base â des études plus développées.

Le V» concile de Milan, tenu par saint Charles Borromée, exigeait en application des dispositions du concile de Trente, pour l'admission à la tonsure, la connaissance des éléments de la doctrine révélée, la science de la lecture et de l'écriture. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* concil. V, part. HI, tit. *De examinandi ratione,* Lyon, 1683, t. i, p. 214.

C'est pourquoi les conditions de l'instruction des aspirantsau sacerdoce ayant été modifiées, en France notamment, par la distinction des petits et des grands séminaires, le minimum de connaissances requises pour la réception de la première tonsure est notablement relevé. La tonsure n'étant conférée, chez, nous, qu'à la première vu la seconde année de séjour au grand séminaire, les empirants ont reçu, au préalable, la formation littéraire et philosophique, prélude nécessaire de l'étude de la théologie. Dans plusieurs diocèses, en application du concile de Trente, les futurs clercs subissent un examen sur la leltre et le sens du catéchisme diocésain.

Le concile de Trente autorisait les évêques à prendre telles autres dispositions qu'ils jugeraient opportunes.

2° *Pour les ordres mineurs.* — Le concile de Trente, sess, XIII, c. xi, *De reform.,* a porté le décret suivant: *Minores ordines iis qui saltem linguam latinam iulelliganl conferantur.* Ces ordres, qui sont une participation du sacerdoce, ne devaient plus dès lors être donnés qu'aux élèves qui, se destinant au ministère sacré, avaient déjà appris la langue latine, dont l'inlelligence était indispensable pour commencer l'étude de la théologie.

Le Ve concile de Milan, *loc. cit.,* énumérant les qualités exigées des candidats par les Pères ue Trente, déclare que ceux qui sollicitent leur promotion aux ordres mineurs, doivent connaître les premières règles de la grammaire et comprendre le latin. Les fonctions assignées aux quatre ordres mineurs supposent en ceux qui doivent les exercer ce minimum de connaissance. L'intelligence de la langue latine est indispensable au lecteur qui a la charge de lire dans les assemblées publiques, à haute et intelligible voix, les saintes Écritures, à l'exorciste, pour lire les exorcismes dans le livre que l'évêque lui remet à l'ordination. Autrefois les minorés étaient charges d'inscrire sur les registres les noms de ceux qui recevaient les sacrements de baptême et de confirmation; ils préparaient la matière de la sainte eucharistie et servaient à l'autel.

On s'est demandé si l'évèque pourrait conférer les ordres mineurs à un sujet qui actuellement ne comprendrait pas le latin, pourvu qu'on fût moralement certain qu'il ne tarderait pas à le savoir à bref délai. Certains auteurs penchent pour l'affirmative, se tondant sur le texte du concile: *Minores ordines iis qui saltem latinam linguam intelligant, per temporum interstitia, nisi aliud episcopo expedire magis videatur, conferantur.* L'évèque pourrait donc, selon eux, conférer les ordres mineurs â son gré el tenir compte des circonstances. Mais cet argument n'a pas paru convaincant. En effet, l'incise qui laisse liberté d'action au prélat se rapporte grammaticalement aux interstices de l'ordination, et non à la science du latin, qui est absolument requise. Il semble donc, sauf raison d'urgence, qu'il faudrait ajourner l'ordination d'un candidat qui ne saurait pas suffisamment le latin. Cl. S. Alphonse, *'l heologia moralis,* I. VI, n. 790.

3° *Pour le sous-diaconat et le diaconat.* — Ceux qui aspirent à ces ordres majeurs doivent, sous le rapport de la science, être instruits dans les lettres humaines et en tout ce qui concerne l'exercice de ces ordres. *Subdiaconi et diaconi ordinentur... litteris el iis qute ad ordinem exercendum pertinent instructi.* Concile de Trente, sess. XXIII, c. xin.

Il est inutile d'insister sur l'obligation d'avoir acquis les connaissances littéraires suffisantes, mais il importe d'indiquer celles qu'exigent les fonctions de chacun de ces deux ordres.

1. *Pour le sous-diacre.* — Commentant ce décret gêné rai, le Ve concile de Milan, *loc. cit,,* déclare que les aspirants au sous-diaconat doivent connaître la difiérence qui existe entre les ordres mineurs et majeurs ; la nature du vœu de continence annexé au sous-diaconat; la doctrine des sacrements, au moins d'une layon générale ; la manière de réciter l'office divin.

Au sujet de la récitation de l'office divin, imposée à ceux qui sont admis aux ordres majeurs, les théologiens ont discuté le point suivant : L'aspirant qui ne sait pas réciter son bréviaire, ou suivre l'ordre des diverses parties de son office, peut-il être licitement élevé au sous-diaconat? Quelques auteurs donnent une réponsnégative, parce que le texte du concile de Trente exige que le candidat connaisse ce qui se rapporte à l'exercice de l'ordre reçu. Néanmoins, saint Alphonse de Liguori,

Theologia moralis, l. VI, tr. V, c. ir, *De sacr. ord.,* n. 790, se prononce pour l'affirmative, moyennant deux conditions : *a)* qu'il y ait probabilité que prochainement, le sous-diacre en question acquière la science suffisante; bi qu'en attendant, il se fasse assister par un confrère. Ce cas pouvait se produire autrefois ; aujourd'hui il est .•himé-rique, avec le système de la vie des séminaires, des examens multiples et du contrôle incessant exercé sur les aspirants.

2. *Pour le diacre.* — L'examen que le V' concile de Milan, *loc. cit.,* ordonnait de faire subir au diacre, suppose une connaissance un peu plus complète que celle qui est exigée des sous-diacres. On y ajoute la préparation pratique à la prédication, afin que le candidat se rende apte à ce ministère. Le diacre peut être appelé, en effet, par la nature de ses fonctions, à administrer certains sacrements, à conférer le baptême, à distribuer .› sainte communion, à prêcher ('Évangile et à instruire les catéchumènes. Il doit avoir la science nécessaire à l'exercice convenable de ce ministère.

4» *Pour le sacerdoce. — Ad presbyteratus ordinem assumantur qui... ad populum docendum ea quæ scire omnibus necessarium est ad salutem ac administranda sacramenta, diligenti examine prtecedcnle, idonei comprobentur.* Concile de Trente, sess. XXIII. c. xtv, *De reform.* Les aspirants immédiats au sacerdoce doivent donc fournir des preuves de capacité, sur les vérité-s nécessaires au salut, contenues dans le symbole des apôtres et le décalogue. Dans le haut moyen âge les canons des synodes et les capitulaires des rois imposaient aux prêtres l'obligation de savoir les vérités nécessaires au salut pour en instruire les fidèles. Voir t. n, col. 1897-1'99. Ils exigeaient aussi d'eux les connaissances nécessaires à l'administration des sacrements. Les prêtres doivent donc être instruits de la nature du saint sacrifice de la messe, de ses effets et de ses diverses parlies essentielles, intégrantes, accessoires. On les interrogera sur le symbolisme des ornements sacrés; sur les éléments indispensables au sacrifice ; sur les lieux et les heures où on peut l'offrir; les doutes pouvant surgira ce sujet el la manière de les résoudre. La doctrine concernant les sacrements du baptême et de l'extrême-onction, la manière de les administrer doivent leur être tnnilières. Ils doivent encore avoir la compétence nécessiire dans les questions variées qui concernent le mariage, sa nature, ses empêchements et la procédure a suivre pour solliciter la dispense de ces empêchements.

Pour le sacrement de pénitence, il y a lieu d'établir avec l'ensemble des auteurs, les distinctions suivantes :

1. Tout prêtre doit, à l'époque de son ordination, connaître suffisamment la théologie morale de façon à pouvoir résoudre les cas les plus faciles qui peuvent se présenter; si les circonstances l'obligeaient à entendre quelques personnes en confession : *Circa sacramentum* c *nfessionis, aliquam peritiam habeat,* dit saint CharJ s Borromé-e dans le V' concile de Milan, *loc. cit.* Les • ologiens déclarent indignes d'ordination, les sujets c pourvus de cette science élémentaire.

On objecte bien, il est vrai, que des prêtres ne veulent se faire ordonner que pour offrir le saint sacrifice, réciter le bréviaire, prier et chanter les louanges de Dieu, sans pré-tendre administrer les sacrements, ni instruire oi diriger les fidèles. Le droit ecclésiastique n'admet p--*ce* partage d'attributions. Le prêtre peut être obligé par charité ou par nécessité d'administrer les sacrements. D faut qu'il puisse le faire convenablement. L'Eglise exige donc de lui les connaissances nécessaires, même »il ne se destine pas directement au saint ministère.

Lié- n'use d'indulgence sous ce rapport que pour les tetigieux cloîtrés pour toujours dans les monastères, cni, par suite de leur situation, n'auront jamais occasion c administrer le sacrement de pénitence. Elle tolère qu'ils n'aient pas la science requise pour ce ministère extraordinaire.

C'est pourquoi saint Alphonse de Liguori affirme que personne ne pourrait, en conscience, recevoir le sacerdoce, s'il ne connaissait les principes généraux de solution des difficultés communes qui peuvent surgir auprès du lit d'un moribond; par exemple, tout prêtre doit savoir s'il peut absoudre à l'article ou dans le danger de mort; en présence d'un autre confesseur; absolument ou conditionnellement; comment il doit agir en présence des cas réservés et des censures? *'lheol. moralis,* l. VI, tr. V, c. il, n. 791.

2. Les prêtres qui se destinent au ministère actif doiventavoiracquisdes connaissances plus étendues en théologie dogmatique et morale et dans les sciences ecclésiastiques connexes. Avant l'ordination, on exige d'eux l'acquisition sous ce rapport de notions plus complètes que de ceux qui ne seront pas employés au service des fideles. *Aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committiturprimus actus tantum (supracorpus Christi verum) sicut religiosi... et talibus sufficit si tantum de scientia habeant, quod ea quæ ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad... actum supra corpus Christi mysticum, unde scientia legis in eis esse debet, non quidem, iit sciant difficiles quæsliones legis..., sed ut sciant quæ populus debet reddere et observare de lege.* S. Thomas, *Sum. theol.,* Ill" *Suppl.,* q. xxxvt, a. 2, ad 1·«.

L'Eglise romaine a toujours veillé à l'observation exacte de la discipline du concile de Trente. Innocent XIII, obviant à des abus qui s'étaient introduits en Espagne, renouvela les décisions relatives à la science compétente des ordinands. Const. *Anostolici ministerii* du 43 mai 1723, n. 5, *Bullarium romanum,* Turin, 1871, t. xxi, p. 932-933.

Les évêques, ministres de l'ordination, peuvent demander à leurs clercs, avant ('ordination, une science supérieure au strict minimum. lisent le droit d'élargir le programme des examens qui précèdent l'ordination, pour que les prêtres soient plus aptes â remplir auprès de leurs ouailles leur ministère. La science requise peut ainsi varier selon les époques et les milieux. Ainsi, a Rome, les études des aspirants aux divers ordres sont sériées proportionnellement à l'ordre à recevoir. Le sous-diacre doit avoir étudié la théologie morale ou scolastique, ou du moins le droit canonique pendant un an, le diacre pendant deux ans, le prélre pendant trois ans. Notification du cardinal-vicaire du 2 décembre 1740. Celle mesure a été généralisée pour tous les ordinands réguliers de l'Église universelle. S. C. des Évêques et Réguliers, 4 novembre 1892, n. 6. Voir Gaspard, *De sacra ordinatione,* n. 5G2, 588, Paris, 1893, t. i, p. 365, 387. Par un *niolu proprio* du 16 juillet 1905, Pie X a réglé les conditions des examens que doivent subir à Rome tous les ordinands, séculiers ou réguliers, sans excepter ceux de la Compagnie de Jésus. Cf. *Revue des sciences ecclesiastiques,* 1905. I. xen, p. 378-380. Dans plusieurs diocèses, on a publié des traités des matières que les ordinands doivent savoir avant la réception des ordres. Voir A. Togni, *Instructio pro S. Ecclesiæ ministris doctrinas specimen daturis,* in-8°, Rome, 1830, souvent rééditée et servant à Rome pour l'examen des ordinands; F. de Leo, *Berum ab ordinandis cognoscendarum specimen* (publié par ordre du cardinal San Felice, archevêque de Naples), Naples, 1895.

5° *Pour l'épiscopat. — Quicumque posthac ad ecclesias cathédrales erit assumendus... scientia... polleat, ut muneris sibi injungendi necessitati possit satisfacere ;ideoque antea in universitates studiorum magister sive doctor aut licentiates in sacra theologia vel jure canonico merito sit promotus, aut publico alicujus academix testimonio idoneus ad alios docendos osten-*

datur. Quad si regularis fuerit, a superioribus sacra: religionis similem fidem habeat. Concile de Trente, sess. XXII, c. n, *De reform.*

Ces paroles sont le commentaire et l'application du texte de saint Paul : *Oportet ergo episcopum esse... doctorem,* I Tim., tit, 2; *ampleetentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere.* Tit-, i, 9. L'évéque doit donc être riche en doctrine et capable d'instruire les fidèles qui lui sont confiés. Sinon, dit le droit, les fautes des inférieurs lui seront imputées; il sera responsable de leur ignorance.il ne lui suffit pas de prêcher d'exemple, dit saint Jean Chrysostome. *In] Tim.,* hoinil. n, *P. G.,* t. LXll, col. 673. 1l est nécessaire qu'il brille par la parole et la doctrine.

Mais à quel degré de connaissance doit-il être parvenu ? On distingue trois degrés de science : 1. la science *éminente,* qui, sans recherche laborieuse,élucide promptement les questions difficiles; 2. la science *moyenne,* qui résout les difficultés, en y mettant du temps et de ta réflexion ; 3. la science *suffisante,* qui permet d'accomplir le devoir, suivant les circonstances de temps et de personnes. *Quanquam et desideranda sit eminens scientia in pastore, in eo tamen sil competens toleranda... quiaimperfectum scien liæpolest supplere perfectio caritatis. Nisi cumprideni,* S *Pro defectu et renuntiatione.* Fagnan, *In decretal.,* I. I, part. I, *De sum. Trinit. el fide calh.,* c. *Firmiter,* n. 23, après avoir déterminé le degré de science requis pour les ordres inférieurs à l'épiscopat, déclare que les évêques doivent avoir une connaissance doctrinale supérieure : *Prælati ecclesiarum quicumque curam animarum habentes debent excedere hanc fidei mensuram..., debent alios excedere in hujusmodi cognitione, quia tenentur de his articulis (symbolorum) rationem reddere omni poscenti... circa prædicta opponere et respondere et hiereticos persequi et confutare.* Le motif général de cette supériorité de science requise dans l'évêque est emprunté par ce canoniste à saint Thomas: *Quia siculi superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ita etiam superiores homines, ad quos perlinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis.*

Aussi l'Église fait-elle subir des examens sérieux aux sujets élus à l'épiscopat. Pour ceux qui sont présentés par le gouvernement par suite de conventions particulières, le saint-siège s'est réservé le droit de procéder aux enquêtes, et d'obtenir les garanties indispensables, par tels moyens qu'il jugerait efficaces. Grégoire XIV, const. *Unus apostolicæ,* du 15 mai 1591, § 9, a réglé la procédure à suivre dans l'examen doctrinal des candidats à l'épiscopat : *Quia circa doctrinam plures fraudes committi soient, et sæpe contingit, ut nonnulli scientia vacui, de solo ductoris titulo aut privilegio glocientur, volumus ut de eorum etiam doctrina diligenter inquiratur, qui vel doctoratus aut licentiae titulis et privilegiis gaudent, vel etiam a publicis academics testimonium habuerunt quod idonei essent ad alios docendos, nisi forte aliquorum insignis doctrina ex publica eorum functione notoria esset. Bullarium romanum,* Turin, 1865, t. ix, p. 422-423. Urbain VIII a confirmé et complété les décrets de Grégoire XIV, dans une instruction de 1627, qui aujourd'hui encore sert de base à l'enquête préparatoire des actes du consistoire, pour la promotion des évêques. Voici les garanties exigées au sujet de la doctrine du candidat. *Si forte promovendus nullum habet gradum in sacra theologia, vel injure canonico, necesse est, ut præter probationem aliunde hajiendam circa ejus doctrinam... pro parte promovendi exhibeatur publicum alicujus academiæ testimonium, quo idoneus esse declaratur ad altos docendos quæ populum Christianum scire oportet. Bullarium romanum,* Turin, 1868, t. xui, p. 584. Clément VIII avait institué, pour ITtalie et les iles adjacentes, une congrégation spéciale, dite *Congrégation de l'examen des évêques,* pour appliquer les décrets du concile de Trente à ce sujet. Bien qu'aucune déclaration officielle n'ait dissous cette congrégation, les troubles politiques des derniers temps en avaient rendu le fonctionnement très difficile; aussi les nouveaux évéques n'étaient plus soumis à son examen. Léon XIII a rétabli l'enquête préalable en vue de préposer les sujets les plus dignes aux sièges épiscopaux de l'Italie. Santi, *Prælecliones juris canonici,* 3eédit., par Leitner, 1898.

6" *Pour le vicaire capitulaire.* — Les règles de l'Église ont aussi prévu le cas des vacances des sièges épiscopaux. Le concile de Trente veut que le vicaire capitulaire possède le titre de docteur ou de licencié en droit canonique, ou au moins qu'il ait donné les preuves de sa capacité : *qui saltem injure canonico sit doctor vel licenciatus, vel alias quantum fieri potuerit idoneus.* Sess. XXIV, c. xvt, *De reform.* Des décisions réitérées des Congrégations romaines requièrent pour le vicaire capitulaire les grades en droit canonique et non en théologie; parce que l'administration des diocèses demande beaucoup plus la science du droit que celle de la théologie. Et ce n'est pas un diplôme d'honneur obtenu par grâce ou privilège, mais bien un témoignage notoire d'une université canoniquement érigée qu'il doit produire. *In Elesina,* 21 février 1682; *In Oriolen.,* 24 mars 1627. Interrogée même pour savoir si un sujet, par ailleurs apte, pouvait être choisi, nonobstant la présence de chanoines docteurs, la S. C. du Concile, répondit négativement. *Existenlibus docloribus vel licenliatisin capitulo,* necessario *unum ex illis in vicarium esse eligendum ; alioquin, deputalionem ad metropolilanum devolvi.* Décision du 14 février 1594, citée par Garcia, *De beneficiis,* t. i, c. vu, n. 9-11.

Le concile de Trente demande aussi, que, si faire se peut, *ubi id commode fieri potest,* les dignités et au moins la moitié des canonicats des cathédrales et des grandes collégiales soient conféréesaux docteurs ou licenciés en théologie ou en droit canonique. Sess. XXIV, c. xn, *De reform,*

IV. Comment cesse l'irrégularité encourue pour défaut de science. — Par le fait seul de la connaissance *suffisante* acquise par le sujet, l'irrégularité cesse. *Si quis propter litteraturae defectum, locum regiminis auctoritate aposlolica deserendo, ad otium se contulerit monacale, ac per exercitium lectionis, scientia:, repereril margaritam, procul dubio poterit dentio vocatus a Domino, cathedram reascendere pastoralem. De renundatione,* l. I, til. ix, c. xv.

L'irrégularité disparait également, si l'incapable descend d'une charge supérieure à une fonction inférieure pour l'exercice de laquelle il possède les connaissances suffisantes.

Les auteurs sont en désaccord sur la question du pouvoir de dispenser de l'irrégularité *ex defectu scientiæ.* Les uns, n'envisageant que la théorie, disent que le souverain pontife, pouvant dispenser dans tous les cas de *droit positif,* peut user de son pouvoir dans celui-ci, qui est de droit ecclésiastique. Les autres, avec beaucoup plus de raison, ce semble, contestent ce motif. Ils établissent, par tous les témoignages que nous avons cités précédemment, que la science suffisante est requise dans l'ecclésiastique, de droit naturel et divin. Par conséquent, concluent-ils, une dispense proprement dite ne saurait intervenir dans l'espèce. D'ailleurs, on ne trouve aucune trace d'autorisation, accordée à un clerc, d'occuper une fonction dont il ignore les devoirs ; à moins qu'il ne soit question d'un délai bienveillamment octroyé à un candidat capable d'acquérir rapidement les connaissances nécessaires.

Le droit commun ne relate non plus aucun article,.

aucun canon, aucun décret qui autorise la promotion d'un sujet incapable. En tout état de cause, les conditions stipulées dans les ajournements, ou dispenses momentanées, sont en général les suivantes: que le défaut de science ne provienne pas de l'incapacité radicale du sujet; que ce dernier puisse se préparer en un temps donné; qu'il supplée, dans une certaine mesure, à sa médiocrité intellectuelle, par une solide piété : enfin que la pénurie des sujets oblige l'évêque à user de ménagement.

Lettre encyclique de S. S. le pape Léon XIII aux archevêques, évêques et au clergé de France, 8 septembre 1899; Migne. *Theologiæ cursus completus,* t. xxiv, *De sacris electionibus et ordinationibus,* part. 1, sect, n, c. in. g 6. ρ. 12; Philips, *Droit ecclésiastique.* Paris, 1850, t. i. p. 330; André, *Cours pratique de droit canon,* 3* édit., 1860, v *Science;* Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église.* édit. André, Bar-le-Duc, t. iv, part. Il, 1. 1. c. ι.χχχνιπ-χαї; Bnuix, *De episcopo,* Paris. 1859, p. 215-220; *Analecta juris pontificii,* 14* série, Paris, 1875, col. 475; Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* n. 556-563. Paris. 1893. t. i, p. 362-366; S. Many, *Prælecliones de sacra ordinatione,* Paris, 1905, p. 231-234.'

B. Dolhagaray.

COMPLICITÉ. — I. Définition. 11. Caractère du *peccatum turpe.* Ill. Nullité d'absolution et censure encourue. IV. Cas exceptionnels.

Alin d'écarter du sacré tribunal de la pénitence t.›ute occasion de turpitude, de mépris pour les sacrements, afin d'éliminer les outrages qui de ce chef atteindraient la sainte Eglise, dit Benoit XIV, conslitut on *Sacramentum pœnitentiæ,* du 1^juin 1741, *Bullarmm Benedicti XIV,* Prato, t. it, n. 20, p. 64, il a fallu compléter et sanctionner la procédure concernant les complices *in peccato turpi.*

Avant les dispositions promulguées par cet illustre pontife, la discipline était loin d'être uniforme sur ce ρ int si grave. Les discussions entre théologiens étaient vives : les uns, contestant non seulement la *licéité,* niais aussi la *validité* de l'absolution conférée au complice; I s autres admettant, au contraire, et la *validité* et la *l céité* de l'acte sacramentel, en l'absence de toute décision souveraine, de toute règle universelle prohibitive. L 's évêques commencèrent, chacun dans son diocèse, à prendre des ordonnances appropriées; puis ils s'adressèrent au saint-siège le priant d'établir à ce sujet une réglementation générale. C'est à la suite de ces instan‹ -s que Benoît XIV publia les deux célèbres constitutions qui forment la base des règles à suivre dans les cas de complicité *in peccato turpi.*

1. Définition. — d0 Entendue dans ce sens déterminé, l.i complicité est la perpétration, mutuellement consentie, d'actes luxurieux, entre confesseur et pénitent. L'absolution qu'un prêtre donnerailâ son complice serait nulle et lui-mème resterait frappé d'excommunication majeure, spécialement réservée au souverain pontife. Const. *.ipostoticæ sedis,* part. I, n. 10.

La complicité, visée dans le cas actuel, ne concerne donc que les actes graves *contra sextum decalogi præceptum.* Le droit commun sanctionne seulement l'absolution donnée par le complice de l'impureté. Le droit particulier peut également frapper de nullité l'absoluti.m d'autres fautes graves, non charnelles, commises de complicité, et même porter excommunication contre le prêtre qui absoudrait son associé. Souvent, les règlements des diocèses et divers statuts synodaux ont in-'▮ rdit ou interdisent encore à tout prêtre, sous peine de nullité d'absolution et sous menace de censure, de con-i'· rer l'absolution au pénitent qui aurait commis une faute grave quelconque île complicité avec lui. Le motif de cette disposition sévère se déduit de la nécessité, où se trouve le pénitent, de faire l'aveu de ses fautes avec une confusion salutaire. Ce qui ne parait guère réalisable, lorsque la confession a lieu auprès de celui qui est solidaire de cette même faute. Voir Ferraris, *Bibliotheca,* v» *Complex,* η. 4.

2" Pour que la complicité existe, il faut qu'il y ait eu manifestation mutuelle des sentiments libidinieux. Ainsi la complicité est flagrante dans les familiarités externes, telles que caresses, attouchements, conversations illicites, regards mutuels et significatifs. Il peut se produire des mouvements de concupiscence externes mais *secrets.* Tant qu'ils ne se manifestent pas, tant qu'ils restent ignorés de l'autre personne, ils ne rentrent pas dans le cadre de la complicité définie, attendu que l'accord, requis à cet effet, fait défaut. Peu importe que les deux personnes soient coupables, dans leur *for intérieur,* de pensées, de désirs mauvais; pour constituer le crime de complicité, il faut une manifestation externe, mutuelle ; ce que les théologiens appellent *conspiratio.*

Il peut arriver que des colloques gravement inconvenants s'engagent devant un ecclésiastique. Si ce dernier s'oubliait jusqu'à s'y associer, ou bien donnait des signes extérieurs d'assentiment à ces entretiens, nul doute qu'il serait dans un cas de complicité formelle; s'il ne manifestait pas extérieurement une approbation, un assentiment quelconque, la situation ne serait plus la même ; il pourrait, le cas échéant, écouter en confession, et donner l'absolution. Il ne se trouverait pas sons le coup des prohibitions visant les complices.

3° Si le prêtre commettait un attentat de cette nature sur une personne endormie, assoupie par la boisson, ou subissant violence, ou si c'était la réciproque qui se produisit, les éléments de complicité feraient aussi défaut. Comme il appert, dans l'espèce, il y aurait absence de consentement. Par suite, le prêtre pourrait, sans encourir la censure, exercer, dans ce cas, son ministère.

4" Si quelqu'un subissait violence, sans protester en silence, il faudrait examiner le cas à un double point de vue juridique. Au point de vue du *for externe,* la présomption n'est pas favorable à la personne qui ne résiste pas, selon la mesure de ses moyens. La raison en est péremptoire. Pour échapper aux conséquences du crime et éluder la loi, les coupables n'auraient qu'à s'entendre pour garder le silence, conserver l'attitude passive; grâce à l'hypothèse de la présomption légale, favorable en ce cas. la faute échapperait à la répression canonique. Aussi, comme dans l'ancienne Loi, la femme qui ne se défendait pas, *præsiiniebatur stupro consensisse·.* ainsi, dans la législation canonique, la présomption de complicité est admise, de droit, dans les circonstances de ce genre.

Mais au *for interne,* c'est-à-dire dans la confession sacramentelle, la situation peut changer, les aveux du pénitent font loi. Il se peut, en toute rigueur, qu'une personne troublée, terrorisée, n'ose pas manifester sa répugnance et opposer une résistance active. Dans celte occurrence possible, le refus de consentement peut exister intérieurement et écarter ainsi le caractère de complicité. Partant, l'absolution pourrait être concédée, sans que le confesseur coupable encourût les rigueurs de la loi ecclésiastique. Toutefois, nous ne pouvons manquer de le faire remarquer, si cette solution est conforme à la rigueur des principes, le cas lui-même est plutôt théorique. L'absence d'adhésion suffisante semble peu probable, dans une matière si délicate. Un examen circonstancié, approfondi, s'impose, avant de donner une solution définitive à une difficulté aussi épineuse.

5" D'après les constitutions pontificales, le péché de complicité se réalise dans les fautes commises avec les personnes de n'importe quel sexe. Vu la généralité des termes employés par le législateur, on ne saurait élever un doute à ce sujet; la doctrine des auteurs est constante.

Lors même que le délit eût été commis avant l'ordination, le confesseur ne pourrait user de son pouvoir d'absolution en faveur du complice antérieur, pour le même motif.

On sest demandé si la loi urgeait également, si le complice était un impubère! Car il est de principe général que les impubères ne sont pas soumis à la réserve des péchés; et le cas est réservé, par rapport au confesseur indiqué. L'enseignement des auteurs n'hésite pas à étendre même à cette circonstance la prohibition, parce que les constitutions pontificales n'établissent aucune restriction.

11. Caractère nu *peccatum turpe*. — 1° Par le péché honteux formant l'élément nécessaire de la *complicité,* on entend toute faute contre la sainte vertu, grave, externe, commise par mutuelle entente. Il n'importe que ce péché soit, sacrilège simplement, ou qu'il implique l'adultère, l'inceste, la sodomie, etc. Il forme l'objet précis réglementé par cette législation spéciale, s'il réunit les quatre conditions indiquées : 1. S'il est contre la sainte vertu; 2. s'il est mutuellement consenti; 3. s'il constitue une faute grave; car il est de doctrine courante que les fautes légères ne sauraient constituer matière d'excommunication. En outre, d'après saint Alphonse de Liguori, les sanctions de la présente loi ne trouveraient pas leur application, s'il y avait doute sérieux (pie le pénitent eut péché gravement, lors même que la culpabilité du confesseur serait établie. *Theologia moralis,* Malines, t. vi, n. 554, 4. Le péché doit être *externe.* L'Église ne porte pas en effet de jugement pour les faits internes, elle ne fulmine de censures que pour des fautes graves au for interne et externe. Les crimes purement internes ne peuvent servir de base à la complicité requise.

2° La loi comprend même les actes incomplets, ceux qui ne constituent qu'un commencement d'exécution; parce qu'ils ont leur malice intrinsèque caractéristique. *Hic comprehenduntur tactus, etiam mediali, circa verenda aut vicinas paries, circa pectus mulierum ; oscula, preeserlim, more insoluto, vel moroso, vel repetiiis vicibus impressa; scriplurœ amatoriae libidinis incentives; aspectus libidinosi, turpem amorem fotenles utrinque el voluntarie interna extornantes.*

3° Les théologiens discutaient autrefois, pour savoir si les entretiens déshonnêtes suffisaient à provoquer les sévérités de la constitution de Benoît XIV. De graves auteurs soutenaient l'opinion négative. Mais aujourd'hui le saint-siège s'est prononcé pour l'affirmative. Voici la déclaration faite le 28 mai 1873 à l'évêque d'Orléans par le Saint-Office : *An prohibitio absolvendi complicem* in *materia turpi restringi debeat ad laclus; an vcro comprehendat omnia peccata gravia contra castitatem exterius commissa etiam illa quæ in meris adspeclibus consisterent? fidem eminentissimi Domini, omnibus mature perpensis, responderi mandarunt : Comprehendi nedum tactus, verum etiam omnia peccata gravia et exterius commissa contra castitatem ; etiam illa quæ consistunt in mens colloquiis et adspeclibus quicomplicitatem important.* Il résulte de celtedécision, comme de la doctrine commune, que s'il s'agit d'un fait ne présentant pas de gravité, et n'entraînant pas de complaisance mutuelle, il ne ferait pas partie des actes visés par les constitutions pontificales. Ainsi le fait d'embrasser quelqu'un, en passant, même par légèreté, de lui toucher la main par étourderie, de lui faire une caresse légère, n'entralnerail pas les conséquences redoutables édictées par les souverains pontifes.

4° Si les propos inconvenants tenus avaient pour objet d'attirer au mal une tierce personne, les sanctions ecclésiastiques devraient recevoir leur application. Même dans le cas ou cette infâme négociation n'aurait pas eu de résultat, il est certain que des entretiens malhonnêtes ont été engagés entre l'ecclésiastique et l'entremetteuse. Par conséquent, il ne saurait absoudre cette dernière. Si la négociation a été effective, le prêtre ne pourra absoudre ni l'une ni l'autre de ces personnes. La raison en est évidente.

III. Absolution. — 1° D'après les lois de l'Église, un prêtre ne saurait donner l'absolution à son complice *in materia luxuriæ,* si ce n'est à l'article de la mort, et encore alors, en l'absence de tout prêtre (ne serait-il même pas approuvé pour les confessions), â moins de scandale et de déshonneur pour lui. Benoit XIV, const. *Sacramentum pœmtenliæ,* promulgue en ces termes la défense absolue d'absoudre son complice : *Auctoritate aposlolica et noslræ potestatis plenitudine interdicimus el prohibemus, ne aliquis eorum, extra casum extremes necessitatis, nimirum in. ipsius mortis articulo, et deficiente tunc quocumque alio sacerdote, qui confessorii munus obire possit, confessionem sacramenlalem persome complicis in peccato turpi atque inhonesto, contra sextum decalogi præceptum commisso, excipere audeat, sublata propterea illi, ipso jure, quacumque auctoritate el jurisdictione ad qualemcumque personam ab hujusmodi culpa absolvendum.* Dans sa concision, cetle ordonnance était sévère. Elle provoqua des explications et des anxiétés de conscience. Le souverain pontife crut devoir compléter et élargir un peu cetle première décision. Dans une seconde conslilution, *Aposlolici muneris,* il déclara qua l'article delà mort, le prêtre pourrait absoudre son complice, si, du fait de son abstention et de l'appel d'un autre prêtre, pouvait surgir un scandale ou une infamie personnelle. *Si casus urgentis qualitas et concurrentes circumstanliæ quæ vitari non possint, ejusmodi fuerint, ut alius sacerdos ad audiendam constitute in dicto articulo persome confessionem vocari, aut accedere, sine gravi aliqua exoritura infamia vel scandalo nequeat, tunc alium sacerdotem perinde haberi censerique posse, ac si revera abesset atque deficeret; ac proinde in eo rerum statu, non prohiberi socio criminis sacerdoti, absolutionem pænitenti ab eo quoque crimine impertiri.*

De ces textes on peut déduire que trois conditions sont exigées pour que le prêtre puisse absoudre son complice : I. Que le pénitent se trouve à l'article de mort; 2. qu'on ne puisse trouver un prêtre quelconque, pour suppléer le confesseur complice; 3. que nonobstant la présence d'un prêtre quelconque, on ne puisse écarter le confesseur coupable sans scandale ou grave déshonneur pour lui.

2» Ces clauses pontificales ont besoin d'être expliquées.

1. *Il faut que le pénitent complice se trouve à l'article de la mort.* — Pie IX a maintenu ces conditions qui sont solidaires, sous peine d'excommunication réservée spécialement. *Absolventes complicem in peccato turpi etiam in mortis articulo, si alius...* Const. *Apostolicæ sedis,* a. 10. Il n'est pas nécessaire qu'on ait la certitude morale de la mort imminente; un péril grave, la crainte sérieuse du dénouement fatal suffisent à rendre l'absolution valide et licite. C'est là, dit saint Alphonse de Liguori, l'opinion générale des auteurs. Verius *et communius admissum. Theol. moralis,* I. VI, lr. I, *De pœnitenlia,* n. 5G1. Pour ce cas particulier, ils placent sur le même rang le danger et l'article de mort, bien qu'objectivement ces termes désignent deux situations différentes. Rigoureusement parlant, *l'article* de la mort suppose la certitude de la mort instante; le *danger* indique seulement la probabilité de la fin.

Les constitutions de Benoit XIV el de Pie IX doivent donc être interprétées largement, conformément à la règle générale, énoncée par le concile de Trente : *ne liac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dr. custoditum semper fuit, ut nulla sil reservalio in articulo mortis.* Sess. XIV, *De pænitenlia,* c. vu. Le.· théologiens de Salamanque traduisent le sentiment _ - n'rai des auteurs, lorsqu'ils disent : *Resolvimus dicemi posse confessorium complicem in peccato luxurix absolvere valideel licite, tam in periculo quam in ari -*

culomorlis. Salmanticenses, *Appendix ad tr. VI,* c. vi, n. 260.

En application de ce principe on conclut que le prêtre peut absoudre son complice sur un champ de bataille, môme sur le chemin qui y conduit; pendant une navigation, lorsque le pénitent, atteint de maladie dangereuse* risque de succomber, sans pouvoir recourir à un autre prêtre ; lorsque dans un accès de fièvre le malade risque de perdre la raison; dans un enfantement laborieux, surtout s'il est le premier ou si dans les cas antérieurs la mère a couru risque de vie ; dans le cas de captivité* dans un pays où l'on ne trouve pas de prêtre.

2. Toutefois, il est à remarquer que les constitutions pontificales ont ajouté à la condition de l'article de la mort les deux autres circonstances, l'impossibilité d'appeler un autre prêtre, et la crainte d'encourir un grave déshonneur. Ces trois circonstances ne doivent pas être disjointes ; elles doivent coïncider, pour que le cas prévu par les régies ecclésiastiques se réalise et que le prêtre puisse absoudre son complice. En effet, la constilulion de Pie IX, comme d'ailleurs celle de Benoit XIV, ajoute que le prêtre, même à l'article de la mort, ne pourra absoudre son complice, que si un autre prêtre, même non approuvé, ne peut sans scandale et grave infamie, recevoir la confession du moribond : si *alius sacerdos, licel non approbatus ad confessiones, sine aliqua pravi exoritura infamia et scandalo, possit excipere monentis confessionem.* Par conséquent, si, à l'article de la mort, un simple prêtre pouvait être appelé, le prêtre qui absoudrait son complice tomberait sous le coup de l'excommunication.

3. Un seul fait servirait donc de circonstance atténuante en permettant d'user du privilège concédé par le souverain pontife ; ce serait le scandale et le déshonneur qu'il y aurait pour ce prêtre à ne pas administrer le sacrement de pénitence. Il est diflicile de formuler une règle précise qui détermine les cas de scandale et d'infamie qui pourraient autoriser un confesseur à absoudre le pénitent complice. Par ailleurs, les illusions sont faciles; lorsqu'on doit être juge en sa propre cause, on est porté à se créer des craintes chimériques de déshonneur et de confusion. Voilà pourquoi Benoit XIV, prévoyant des tergiversations, formule ces graves avertissements danssa constitution *Aposlolici muneris:Sciat autem complex ejusmodi sacerdos et serio animadvertat foresereipsa coram Deo qui irrideri non potest, reum gravis adversus prædiclam nostram constitutionem inobedientiæ, lalisque in ea pomis obnoxium, si prædiclæ infamise aut scandali pericula sibi ultro ipsi configat, ubi non sunt.* Il ne se contente pas de mettre les intéressés en garde contre le péril de fl|aliucination ; leur déclarant que dans le cas où ils se forgeraient des craintes fictives ils encourraient les censures édictées par lui ; il remarque que la nature des circonstances peut faire prévoir la réalité du scandale et de la déconsidération de l'ecclésiastique ; mais alors il exige que pour obvier à cette difficulté, on appelle à l'avance un autre confesseur. *Quod si idem sacerdos, aut quovis modo sese nulla gravi necessitate compulsus ingesserit, aut ubi infamise vel scandali periculum limetur, si alterius sacerdotis opera requirenda sit, ipse ad id periculum avertendum de industria neglexerit, atque ita pers<m:e in dicto crimine complicis, coque in articulo, ut prxferlur, constituite, sacramentalem confessionem excipere, ab coque crimine absolutionem largiri nulla, sicut prsesumilur, necessitate cogente prtesumpseril, sacerdos ipse violates, ausu ejusmodi temerario, legis pamas nequaquam effugiet... majorem excommunicationem incurret.* .

Il résulte de là que le prêtre tombe sous les censures en administrant le sacrement de pénitence à un complice, lorsque, d'abord, sans nécessité grave, il s'ingère spontanément dans semblable alfaire ; puis, lorsque, prévoyant le péril de scandale, il néglige à dessein d'appeler un autre confesseur. Dans l'intérêt du pénitent l'absolution sera valide, mais le confesseur aura encouru l'excommunication.

3» Les principes généraux ainsi exposés serviront â l'examen des cas divers, réglés par des décisions authentiques ou solutionnés par les auteurs.

IV. Cas exceptionnels d'absolution. — 1° *D'après le droit.* — Les constitutions pontificales, citées plus haut, ont maintenu la règle classique de l'absolution pour l'article de la mort, tout en déterminant les conditions nécessaires à sa licéité. C'est l'application générale du principe énoncé par le concile de Trente, qui lève toutes les réserves à l'heure de la mort, afin de ne pas compromettre le salut éternel des âmes. Mais certaines autres circonstances ont aussi provoqué des déclarations du saint-siège. Examinons-les successivement.

I. Le confesseur évite-t-il l'excommunication en feignant d'absoudre son complice? Il n'y a pas longtemps encore, l'opinion la plus commune admettait qu'en agissant ainsi, le confesseur échappait à la censure. En s'abstenant de prononcer la formule sacramentelle, et, en récitant par exemple une prière sur le pénitent, l'application de la loi était éludée. Les partisans de ce sentiment prétendaient que les constitutions apostoliques interdisaient, sous peine de censure, l'absolution proprement dite; pai· conséquent, en n'absolvant pas, on évitait l'excommunication. Nonobstant une déclaration de la Pénitencerie, *non vitari excommunicationem per fictionem absolutionis,* saint Alphonse de Lignori crut pouvoir admetire celle opinion, pour le motif indiqué. *Loc. cil., n.* 556. Les auteurs signalaient deux procédés au moyen desquels il était possible de feindre l'absolution : *a)* en ne donnant pas cette absolution ; on se garde de prononcer la formule sacramentelle, et le pénitent, qui de bonne foi se croit en règle, n'est, au fond, nullement délié; b) en faisant omettre au pénitent le péché de complicité, le confesseur donnait l'absolution des autres fautes déclarées. Le moindre défaut de ces procédés est de constituer une criminelle déloyauté. Il était encore plus difficile de les concilier avec l'obligation imposée au confesseur de déclarer au pénitent qu'il doit s'adresser à un autre prêtre pour recevoir l'absolution de ce péché.

Aussi, à la date du 1er mars 1878, la Sacrée Pénitencerie, interrogée sur ces diverses pratiques, les condamna par la décision suivante : *Utrum confessorius qui suum vel suam complicem in peccato turpi, ad mentem bullæ Aposlolicæ sedis, simulaverat absolvisse, recitando v. g. orationem quamdam, vel alia verba pronuntiando, aut etiam tacendo, ita ut videretur tamen per signa vel per manuum gestus, revera pienitentem a peccatis relaxare, incurret excommunicationem specialiter S. pontifici reservatam, de qua agitur in prtefala bulla f S. Pænitentiaria, mature perpensis expositis dubiis, super iisdem respondit : confessorios simulantes absolutionem complicis in peccato turpi non effugere excommunicationem reservatam in bulla il.S. Benedicti XIV, Sacramentum pænitentiæ.*

Le 10 décembre 1883, l'évêque de Périgueux recourut au Saint-Siège pour lui soumettre le doute suivant *Omnes ejusdem (Aposlolicæ seclis) constitutionis commentatores docent, illum confessarium excommunicationi non subjici, qui complicem in peccato turpi absolvere fingit, sed reipsa non absolvit. Contrarium tamen declaravit S. Pænitentiaria die prima marlii 18~8. An potest orator permittere ut in suo seminario doceatur præfata commentatorum sententia responso S. Pænitenliariæ opposita ? Negative", facto verbo cum SS. quoad utrumque.* — Le doute ne saurait exister désormais sur ce point. L'enseignement général doit être ramené au point indiqué par ces dé-

clarations, confirmées encore par une nouvelle décision du 19 février 1890.

2. *Comment agir si le pénitent déguise lui-même le péché de complicité* ? — Il faut ici examiner les diverses circonstances de fait qui peuvent se produire.

Ou bien, le pénitent a été poussé *directement* par le confesseur â omettre celte déclaration ; par exemple, si ce dernier lui insinuait l'inutilité de cet aveu puisqu'il connaissait la faute commise; ou bien,le confesseura induit le pénitent à cette réticence, *indirectement,* en s'efforçant de lui faire accroire que ce péché n'en était pas un, du moins n'avait pas assez de gravité pourqu'il y eût lieu d'en concevoir des inquiétudes; ou bien, le pénitent a célé sa faute de bonne foi, sans avoir subi aucune suggestion. Dans les deux premiers cas, c'est-à-dire, lorsque sous la pression *directe* ou *indirecte* du confesseur le pénitent a recélé le péché de complicité, le prêtre complice, qui donne ou feint de donner l'absolution avant que cette faute ait été déclarée à un autre confesseur, encourt l'excommunication majeure. *Excommunicationem reservatam in bulla Sacramentum pænitentiæ, non effugere confessarios absolventes vel fingentes absolvere eum complicem, qui peccatum quideni complicitalis, a quo nondum est absolutus, non confitetur bona aul mala fide, sed ideo ita egerit, quiaadid confessarius pænilentem induxit, sive directe sive indirecte.* Ajoutons que le prêtre qui absout son complice, même par ignorance crasse ou affectée, encourt l'excommunication d'après une déclaration spéciale du Saint-Office, 13 janvier 1892, ad 3um.

Dans le cas où le complice tairait spontanément cette faute, le confesseur est dans l'obligation stricte de demander au pénitent si l'absolution lui en a été donnée déjà. S'il reste le moindre doute, il doit être éclairé. Si le confesseur néglige celte interrogation et absout le coupable, les auteurs discutaient pour savoir s'il encourait la censure, bien que le pénitent n'eût pas avoué le péché commis en complicité. Les uns l'affirmaient, parce que, disaient-ils, ce n'est pas seulement le *péché* de complicité, mais la *personne complice* elle-même qui est soustraite à la juridiction du confesseur. Ils en appelaient à la bulle *Sacramentum pænitentiæ* de Benoit XIV : *Prohibemus ne aliquis (sacerdos), extra casum necessitatis..., confessionem sacramenlalem personae complicis in peccato turpi... excipere audeat.* Ils appliquaient à toute confession faite parle complice la nullité radicale et la censure afférente, promulguées par Benoit XIV. D'autres théologiens cependant, dont le nombre et l'autorité ne le cédaient en rien aux précédents, soutenaient que les décisions de Benoit XIV ne comportaient pas cetle extension. Pourvu (pie le péché de complicité n'ait pas été omis en confession, à l'instigation du confesseur, s'il l'est par le fait exclusif du pénitent, le confesseur, en conférant l'absolution, n'encourt pas la censure fulminée seulement contre celui qui essaie de délier du crime de complicité. D'après eux, tous les textes des constitutions pontificales devaient recevoir cette interprétation. Sans doute, le pénitent, en omettant la déclaration requise, et le confesseur, en octroyant l'absolution, commettaient un acte sacrilège; mais ce confesseur ne se trouvait pas dans le cas prévu d'excommunication. Le saint-siège, consulté à ce sujet, a donné raison à ces derniers par l'organe de la Sacrée Pénilencerie à la date du IG mai 1877 :

An incurrat censuras in absolvente complicem in peccato turpi latas, qui complicem quidem absolvit, sed complicem qui compticitatis peccatum in confessione non declaravit? Ratio dubitandi esse videtur, quia talis sacerdos, etiamsi complex sacrilege hujus peccati confessionem omitteret, el ipse culpabiliter ali interrogando abstineret, non tamen absolvit ab hujusmodi complicitatis culpa, utpote non declarata, nec subjecta clavibus. S. Pænilentiaria respondit : Privationem jurisdictionisabsotvendi complicem in peccato turpi et adnexam excommunicationem quatenus confessarlus illum absolverit, *esse in ordine ad ipsum peccatum turpe* in quo idem confessarius complex fuit; tenetur nihilominus confessarius sacerdoti qui hac ratione complicem non tamen a peccato compticitatis absolvit, omni studio ob oculos ponere enormitatem delicti sui et abominabilem abusum sacramenti pænitentiæ, nec aliter ei beneficium absolutionis impertiri, quam praemissa gravissima adhortatione ut officium confessorii dimittere studeat: necnon imposita obligatione ut a confessionibus complicis audiendis in posterum omnino abstineat. monita eadem persona complice, si denuo comparent, ut de peccato compticitatis et ceteris invalide confessis, apud alium contessarium se accuset.

Il résulte de cette déclaration que trois obligations doivent ètre imposées au confesseur coupable : a) de quitter les fonctions de confesseur; *b)* de s'abstenir absolument d'entendre en confession son complice; c) de donner avis au complice, le cas échéant, de pourvoir à sa conscience en s'adressant à un autre confesseur.

3. *L'interdiction d'entendre désormais le complice au sacré tribunal est-elle sous peine d'invaliditéd'absolution?* — Il s'agit ici, évidemment, d'un pénitent qui a déjà reçu l'absolution de sa faute, en s'adressant à un autre prêtre. On est unanime à affirmer que le confesseur en question n'encourt pas la censure en absolvant le pénitent. Par ailleurs, on sefondesur les déclarations précédentes pour établir la suprême indécence qu'il y a, pour un confesseur, à admettre un ancien complice au sacrement de pénitence. Mais il s'agit d'examiner la validité et la licéité de pareille absolution. Il existe à ce sujet trois opinions opposées.

Les uns admettent la validité de cette absolution, non seulement pour les fautes ordinaires, mais encore pour celle de complicité. Ils s'appuient sur les raisons suivantes. Le péché de complicité ayant été régulièrement pardonné, il ne constilue plus matière nécessaire de la confession. En outre, le motif de manque de dispositions présumé des complices, qui justifiait la défense d'absolution. n'existe plus, puisque ce péché a été remis par un autre confesseur.

D'autres théologiens admettent la *validité* de l'absolution, pour les péchés autres que celui de complicité. Pour ce dernier, ils admettent la licéité et la validité de l'absolution dans les cas de *nécessité* prévus, mais pas en dehors. Faisons observer toutefois que le péché de complicité, une fois remis, n'est plus matière nécessaire du sacrement. Par suite, le cas de *nécessité* de sa confession devient chimérique. Pour établir cette conclusion, ils se fondent sur la généralité des paroles de Benoit XIV, qui déclare sons distinction aucune : *Absolutio, si quam impertierit (complex), nulla autem irrita omnino sit... ut nec in vim cujusquejubilæi aut etiam bullæ quæ appellatur cruciatæ sanetæ, aul etiam cujuslibet instituti, confessionem dicti complicis hujusmodi quisquam valeat excipereeique absolutionemelargiri.* Const. *Sacramentum pænitentiæ.* § 4-, 5. Ainsi, d'après cette argumentation, le motif du premier sentiment disparaît; parce que, nonobstant la rémission antérieure, le caractère de complicité subsiste toujours dans cette faute; et Benoit XIV déclare que jamais cetle faute ne peut être remise par le prêtre qui y a participé. Quant à l'argument déduit du motif de la loi, qui serait de prévenir l'indisposition présumée des complices, c'est une affirmation gratuite. Il est certain que le législateur énonce encore d'autres graves motifs, comme il résulte des considérants énoncés; puis, l'indisposition présumée peut se représenter certainement dans les confessions ultérieures de ces complices, où le sérieux et la dignité du sacrement peuvent être facilement compromis.

La troisième opinion nie radicalement la validité et la licéité de toute absolution donnée par le prêtre complice. Le motif principal est que les constitutions pontificales refusent toute juridiction à ce confesseur.

Mais on répond que, d'après l'enseignement général et le décret de la Pénitencerie du 16 mai 1877, la juridiction pour absoudre du péché de complicité est seule enlevée au confesseur.

Il semble donc, d'après la doctrine commune, que l'absolution des péchés ordina ires est valide dans l'espèce ; que l'aveu réitéré du péché de complicité peut êlre considéré* comme ne faisant pas partie du sacrement. D'autant que, d'après la jurisprudence constante de la cour de Rome, lorsque les souverains pontifes veulent annuler un acte, ils le déclarent formellement. Et quand il s'agit de pénalité, comme ici, il n'est pas juste de supposer *nul* un acte simplement *défendu.*

Il semble d'ailleurs que la S. C. de l'inquisition ait résolu le cas par sa déclaration du 29 mai 1867. *Liberum esse confessario absolvere personam complicem quæ a peccato complicilalis inhonesto absoluta jam fuit per alium confessorium : dandum tamen semper esse consilium confessario, de quo agitur, ut nisi cogat necessitas, se abstineat ab excipiendis personte complicis, licet jam a peccato complicitalis absoluité, sacris confessionibus.* Tous les points discutés plus haut par les théologiens sont précisés dans cette réponse. Ajoutons que les statuts synodaux qui interdisent définitivement au prêtre d'écouter en confession un complice, régulièrement absous de cette faute spéciale, ne sont pas approuvés par Rome; pas plus que les articles des ordonnances épiscopales, qui réservent à l'évêque toutes les fautes graves *contra sextum* des ecclésiastiques. *In Consenlina,* 2 décembre 1679; *In Mirepicens.,* S. C. Concilii, an. 1677.

4. Le saint-siège a introduit un adoucissement â cette législation, à une date relativement récente. Il a permis qu'en certaine circonstance, le confesseur qui aurait eu le malheur d'absoudre son complice, peut être provisoirement relevé de la censure encourue. Voici le sommaire des faits exposés par l'évêque de Mende, qui a provoqué celle déclaration de la S. C. de l'inquisition, le 16 juin 1877. Le prélat rappelle que, d'après un décret de l'inquisition du 23 juin 1866, tout confesseur peut directement absoudre des censures réservées même *speciali modo* au souverain pontife, dans les cas véritablement urgents, ou l'absolution ne saurait êlre difl'érée sans grave scandale et déshonneur, sauf recours ultérieur au saint-siège. Mais, lors même que ces craintes n'existeraient nullement, un simple prêtre pourrait-il relever directement de la censure un confesseur ayant absous son complice? 1° Si ce dernier trouve très dur de rester sous le coup d'une si grave faute, durant les démarches à faire à Rome; 2» s'il admet les clauses usitées en pareil cas, et l'obligation de recourir par lettre au saint-siège, dans l'intervalle d'un mois, *sub poma reincidenliæ in eadem censura.* La S. C. répondit : *Af/irnialire, facto verbo cum S.S.*

Lors du jubilé de 1900, par une dérogation aux règles anciennes, Léon XIII autorisa les simples confesseurs à absoudre les prêtres qui avaient donné l'absolution à leurs complices, pourvu que cette tentative n'eût été perpétrée que *deux fois.* Si elle avait été renouvelée au delà, les règles générales reprenaient leur empire.

5. Beaucoup de théologiens croyaient autrefois que les évêques pouvaient relever de l'excommunication les c mfesseurs ayant absous leur complice, lorsque le cas était *occulte.* Ils s'appuyaient sur le texte du concile de Trente, sess. XXIV. c. vt, *De reform.,* qui confère ce privilège général aux évêques, pour les cas occultes. *Licet episcopis... in quibuscumque casibus occultis etiam sedi apostolieæ reservatis, delinquentes... absolvere.* Mais une série de déclarations oflicielles ont restreint la portée de ce privilège et enlevé toute probabilité à ce sentiment. Le 18 juillet 1860, la question suivante fut posée à la S. C. de l'inquisition : *Utrum habeat episcopus in sua diœcesi extra Italiam, facultatem sire perse sive per delegatum, absolvendi ab excommunicatione occulta, quam confessorius contraxit absolvendo extra articulum mortis complicem in crimine turpi·? Negative; el dentur decreta* i>. C. *Concilii Tridentini. decretorum interpretis, quorum unum sub anno 1589, videlicet, reservationes casuum de novo post concilium non comprehenduntur in c. vt,* sess. XXIV, *De reform., et alterum sub anno 1590, nempe nosse debet episcopus facultatem absolvendi sibi tributam decreto concilii Tridentini,* sess. XXIV, *non extendi ad casus qui novis summorum pontificum constitutionibus post concilium Tridenlinum fuerint sedi apostolieæ reservati.*

La constitution *Apostolieæ sedis* a egalement maintenu cette réserve en termes formels : *Firmam tamen esse volumus absolvendi facultatem a Tridenlina synodo episcopis concessam,* sess. XXIV, *in quibuscumque censuris apostolieæ sedi hac nostra constitutione reservatis, iis tantum exceptis quas eidem apostolieæ sedi speciali modo reservatas declaravimus.* Aussi ce cas est-il *très spécialement* réservé, même dans les induits concédés aux évêques et aux missionnaires. La déclaration de la S. C. de l'inquisition du 4 avril 1871 porte que le pouvoir général d'absoudre des cas, *speciali modo* réservés, ne comprend pas celui de relever le confesseur censuré pour absolution du complice.

2" *D'après les commentateurs et les interprétations doctrinales.* — 1. Plusieurs théologiens admettent qu'un confesseur ayant commencé à entendre la confession d'un complice dangereusement malade peut parfaire le sacrement et donner une absolution valide et licite, lors même que le péril de mort viendrait à disparaître. Leur argumentation repose sur un principe emprunté aux règles générales du droit. En elïet, lorsqu'un juge entame une procédure, l'acte de contestation du litige lui fait attribuer toute l'allaire jusqu'au jugement définitif. Or, la confession sacramentelle est un jugement; par suite, commencer la confession, c'est se rendre compétent jusqu'à l'acte linal de l'absolution.

D'autres, au contraire, s'appuyant sur le texte des constitutions apostoliques, disent qu'il n'est permis â un prêtre de donner l'absolution à un complice, que dans l'extrême nécessité et au défaut d'un autre prêtre. D'après eux, l'application du principe de droit invoqué est de pur arbitraire. En effet, d'après l'exposé du cas, le danger de mort *a disparu* après le début de la confession. Or, selon les règles qui régissent la matière, dès ce moment les intéressés tombent sous le coup du principe absolu, interdisant l'absolution du complice, en dehors de la nécessité extrême. De plus, en dehors de cette nécessité, il y a obligation pour Je confesseur d'avertir le pénitentqu'ilne peut aucunement l'absoudre. Par conséquent, continuer à vouloir délier un complice, lorsque le danger de mort a disparu, à l'aide d'un principe hypothétique, c'est violer tous les principes directifs de la conscience. Il serait bien plus juste de faire appel à la pratique usitée, lorsque, dans une confession ainsi commencée, on découvre un cas rés< rv En ce moment, on interrompt la confession commencée, ou, du moins, on surseoit à l'absolution, afin d. se munir des pouvoirs requis pour compléter le sacrement.

Une troisième opinion essaie de concilier ces systèmes opposés. Elle commence par constater que l i-n rarement se présente un cas de péril extrême réel, existant au début d'une confession, nécessairement sommaire en la circonstance, péril extrême disparaissant en ce très court intervalle du commencement et de la 6n de la confession. C'est là une situation chimérique qu'une loi ne peut guère prévoir. Qui peut préciser ces circonstances? Il faut par suite raisonner conformé-

ment aux données générales. Ou bien le prêtre, considérant le sérieux danger du complice et l'impossibilité de recourirà un autre confesseur, commence la confession; ou bien, le confesseur a attendu à dessein le demie· moment, sans appeler un autre prêtre qu'il pouvait faire venir sans inconvénient; ou enfin, il se met à confesser nonobstant la présence de ce dernier. Dans la première hypothèse, si le danger réel s est subitement présenté, sans qu'on ait pu le prévoir, il semble que le confesseur est en droit de compléter la confession commencée. En effet, il a pu entamer légitimement la confession, à raison de l'extrême nécessité. Dans l'hypothèse aléatoire d'une cessation de danger extrême, il peut mener à terme cette confession qu'il a commencée de plein droit. Il serait en effet très onéreux pour lui de suspendre l'acte sacramentel au milieu des incertitudes de l'état du malade; cette suspension serait encore plus onéreuse et très dangereuse pour le patient, qui ne se trouve pas à l'abri d'un retour offensif de la crise mortelle. Les lois positives n'obligent pas avec autant d'inconvénients. Que si, au contraire, le prêtre a agi malicieusement en attendant le moment suprême, ou en administrant la pénitence en présence d'un autre confesseur, il encourt la censure, et la confession est invalide dans *l'hypothèse de la disparition du danger extrême.* Car si le danger était constant, malgré le stratagème du confesseur qui resterait excommunié, l'absolution octroyée au malade serait valide. La sanction maintenue contre le confesseur s'explique, par l'axiome juridique : *nemini fraus patrocinari debet.* Le privilège établi en faveur du moribond se justifie, par la règle générale, qu'à l'heure de la mort l'Église ne maintient aucune réserve, afin de ne pas exposer les aines à la mort éternelle. *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. t.xv, p. 195.

2. Mais le complice lui-même peut user de ruse et mettre le confesseur dans l'embarras. Il peut attendre le dernier moment, appeler le prêtre complice sous prétexte de recevoir l'exlrême-onction ou même le viatique, et demander en présence d'autres personnes à se confesser.

Il est certain que si le confesseur a pu prévoir cette tactique, il doit la déjouer sous les peines les plus graves, déjà énumérées. S'il a été surpris, â raison de la publicité de la demande, il ne peut pas reculer sans provoquer des soupçons dans l'esprit des assistants et du public. Aussi, il se trouvera dans le cas exceptionnel de crainte de déshonneur; l'absolution qu'il donnera sera valide et licite. Toutefois, son premier devoir, dans le secret de la confession, sera de prévenir le pénitent, qu'il s'est rendu coupable de faute grave par sa supercherie, qu'il doit s'en repentir et demander pardon à Dieu. Ce cas peut se présenter quelquefois à l occasion d'une jeune personne, ou d'une femme mariée que la honte pousse à ces extrémités. Il faut aussi avoir égard à ces redoutables situations.

3. Le prêtre étranger appelé ne peut refuser régulièrement, sous peine grave, de recevoir les confidences sacramentelles d'une mourante. Mais, si ce confesseur se récusait, le complice doit essayer d'en procurer un autre à la personne intéressée à mettre sa conscience eu repos. Si pareille démarche n'était pas réalisable sans soulever des suspicions, il pourrait alors agir, comme si le prêtre étranger faisait défaut. Les canonistes admettent couramment ce procédé, avec les théologiens de Salamanque. Si *præsens sit (alius sacerdos) et nolit absolvere idem est ac si non esset copia confessoris... si sacerdos vocatus accedere recusat ad audiendam confessionem personæ prædictæ, poterit sacerdos complex absolutionem illi impendere.*

Λ plus forte raison.· le confesseur peut absoudre son complice mourant, s'il se trouve en face d'un autre prêtre, qu'il sait pertinemment coupable de ce même péché avec lui. En droit strict, tous deux devraient se récuser. Mais la faute inconnue du premier confesseur serait dévoilée, avec préjudice de son honneur et sans aucune utilité pour le mourant. Dans celte situation, le premier confesseur se trouve dans le cas de nécessité exceptionnelle prévue par le droit ecclésiastique.

Les commentateurs admettent que le confesseur complice peut agir de même, si le mourant se refuse à ouvrir sa conscience à un autre prêtre. Ils recommandent à qui de droit d'agir fortement auprès du pénitent, pour le faire changer d'avis, en évoquant la gravité de la situation. Néanmoins, si tous les efforts échouent, au lieu de laisser cette âme comparaître en cet état devant le tribunal de Dieu, le confesseur peut se croire autorisé à user de son ministère.

4. Une situation différente peut aussi se présenter pour la personne complice. C'est lorsque celle-ci, non plus à l'article de la mort, mais jouissant de sa santé, prévoit que de longtemps elle ne pourrait recourir à un prêtre étranger. Le cas est possible en pays de mission.Plusieurs solutions ont été présentées par les théologiens.

Les uns veulent qu'à raison des facilités de communications qui existent aujourd'hui entre les diverses parties du monde, on prenne le temps de recourir à Borne. Alors tout est sauvegardé. Si le recours est ou impossible ou doit être d'une durée trop considérable, on pourrait se réclamer de l'enseignement du P. Ballerini qui déclare que le confesseur peut absoudre une personne placée dans celte situation angoissante. Gury-Ballerini, *De pœnitenlia,* n. 587, 3» édit., Rome, 1875. Jamais, dit-il dans une note, il n'a pu entrer dans l'intention de l'Église de priver des sacrements une personne, durant de longues années, l'exposant ainsi aux surprises de la mort qui à toute heure menace les humains. Or c'est ce qui arriverait si une personne devait, pendant plusieurs années, attendre le passage d'un prêtre étranger. Les souverains pontifes n'ont pas eu pour but de faire tourner au détriment des âmes des précautions destinées à sauvegarder la dignité et la sainteté des sacrements. Suivant l'enseignement commun, le pénitent, empêché pendant si® *mois* d'etre relevé d'un cas réservé, peut être absous par un simple prêtre. Le saint-siège accorde l'autorisation d'absoudre d'un cas spécialement réservé, lorsque la durée des négociations avec Rome imposerait.au suppliant un délai pénible. — L'Église autorise les catholiques qui vivent parmi les schismatiques, à s'adresser aux prêtres de la région pour se faire absoudre de leurs péchés. A combien plus forte raison, permettra-t-on à une âme, bourrelée de remords, désireuse de changer de conduite, de se faire relever par le prêtre en question, si elle est exposée à une attente douloureuse et indéfinie! Enfin, le précepte de la communion pascale oblige tous les fidèles. Pendant de longues années, malgré la présence du prêtre résident, cette personne devra-t-elle s'abstenir de remplir son devoir, au grand étonnement, au grand scandale de la population? Le précepte de ne pas se confesser au complice doit-il l'emporter dans l'espèce sur le précepte de faire les Pâques? Ne se trouve-t-on pas dans le caÿ du déshonneur qui peut rejaillir sur le ministre dit sacrement?

D'autres commentateurs résolvent autrement la difficulté. Lorsque, en dehors du péril de mort, il faut craindre le scandale ou l'infamie, le confesseur peut entendre l'aveu de sm complice; mais il lui déclarera formellement qu'il ne peut ni ne veut l'absoudre du péché commis en commun, qu'il lui donnera l'absolution des autres fautes, mais qu'il sera obligé de déclarer la faute de complicité au premier confesseur qu'il rencontrera. Ils appuient celle décision sur la réponse de la S. Pénitencerie du 16 mai 1877 : *Priralionem jurisdictionis absolvendi complicem in peccato turpi et adnexam excommunicationem, quatenus confessorius*

illum absolverit, esse in ordine ad ipsum peccatum turpe, in quo idem confessorius complex fuit. Sanli-Leitner, *Praelectionesjuris canonici,* l. V, 18-19. p. 226.

5. Les constitutions apostoliques n'autorisent pas le confesseur à absoudre le complice, si l'on peut trouver un autre prêtre, et à moins qu'en l'appelant on ne risque de provoquer scandale ou infamie.

a) La question du prêtre étranger qu'on doit appeler a déjà été éludiée sous divers aspects. Il reste à voir ce qu'il faudrait faire, si le prêtre, appelé pour suppléer le contesseur complice, était lui-méme interdit, suspens ou excommunié. Si la censure qui lie ce prêtre était secréte, ou du moins connue de peu de personnes, il faudrait recourir à son ministère. Car alors le motif du déshonneur qui pourrait frapper le confesseur complice, n'existe pas. Le public ignore la situation de ce prêtre auquel les règles de l'Église obligent de faire appel. Au contraire, si la censure qui lie ce prêtre est notoire, il y aurait scandale, suspicion publique à écarter le confesseurordinaire, pour lui substituer celui que l'opinion considère comme incapable. Si les constitutions pontificales veulent que le complice s'efface même devant un *simple* prêtre, c'est que ce dernier n'est pas *approuvé,* tandis que l'autre a été privé de son pouvoir. On ne pourrait donc pas faire valoir l'objeclion du texte de la loi, â raison de la différence des situations du simple prêtre et du prêtre interdit.

b) Quant au motif de scandale ou d'infamie, il doit naître de ce que l'éloignement du confesseur serait attribué à un péché de complicité, le rendant incapable d'administrer le sacrement de pénitence au malade. Il faut que ce danger provienne *du public.* Ainsi, la crainte de se compromettre auprès d'un ecclésiastique plus jeune ne suffit pas à autoriser un confesseur à absoudre le complice. Ce jeune prêtre sera seul à connaître le fait; et de plus, il est lié par le secret sacramentel. D'ailleurs, pour éviter cet inconvénient, le pénitent n'aurait qu'à appeler lui-même le prêtre étranger, pendant que le confesseur ordinaire s'éloigne sous prétexte d'un voyage urgent.

La situation se compliquerait davantage si,par exemple, le péché de complicité avait été commis avec la parente d'un confrère, dans une paroisse où les autres prêtres ne peuvent que très difficilement aborder. La personne en question pourrait à la rigueur s'adresser à son parent prêtre, mais que faire si le confesseur coupable l'en dissuade absolument? Le motif de l'humiliation à subir auprès d'un confrère ne saurait être invoqué par le confesseur complice, pour présumer qu'il a droit de hasarder une absolution. La prétendue émotion que causerait dans le public une confession insolite faite au prêtre parent, par sa parente, ne saurait compter. D'ailleurs, en choisissant une heure convenable, toute curiosité maligne sera déjouée. Avec la facilité des communications qui existent aujourd'hui, on ne saurait guère invoquer l'impossibilité de s'adresser à un étranger, d'autant que la loi ecclésiastique impose la rigoureuse obligation de l'appeler. Le moyen de couper court à toutes ces difficultés serait de s'adresser au saint-siège, afin de se munir de la permission d'absoudre le complice.

Un autre cas particulier peut se présenter. Deux confesseurs concluent une entente criminelle pour absoudre mutuellement leur complice; encourent-ils la censure présente? Si les personnes complices connaissent le pacte, il est hors de doute que les confesseurs sont atteints. En effet, les confidences de ce genre, au lieu d'être sacramentelles, sont coupables. Le pénitent et son directeur s'encouragent au mal, par la perspective d'uné facile rémission. Si le pacte odieux est ignoré des pénitentes, nonobstant le sacrilège commis par les confesseurs, la censure n'a pas son application, car l'excommunication atteint celui qui absout *son propre complice.* Aussi ccs ecclésiastiques ne pourraient pas se délier mutuellement; mais ils évitent l'excommunication en donnant l'absolution aux autres complices.

6. La situation du confesseur absolvant le pénitent qui *omet* le péché de complicité a été définie plus haut. Que penser du confesseur qui absout son complice, à la suite d'une déclaration complète, parce qu'il suppose que ce complice n'a pas cru pécher en matière grave? L'obligation du confesseur d'éclairer sur ce point est très grave, d'après l'enseignement unanime des auteurs. Ne le faisant pas.ee prêtre manque à tous ses devoirs. Dès lor« que l'aveu du pénitent est formel, le confesseur reconnaîtra, mieux que le pénitent encore, quelle est la nature de ce péché. S'il y trouve la gravité de matière requise, l'adverl'ance suffisante et le consentement, il ne peut donner l'absolution sous peine d'encourir l'excommunication. La seule opinion du pénitent ne suffit pas à former la conscience du confesseur. Si, après analyse exacte de tous les éléments du cas, le doute du confesseur persiste, alors il peut user de son droit, qu'une prohibition certaine peut seule lui enlever.

7. Le confesseur peut se trouver au tribunal sacré en présence d'un pénitent qu'il reconnaît certainement comme son complice; qu'il ne reconnaît que d'une manière douleuse; qu'il a absous sans réllexion; sans se douter qu'il a affaire à lui.

a) *S'il reconnaît son complice,* il commencera, afin d'éviter tout embarras, par lui rappeler la nécessité de s'adresser à un autre confesseur. Si l'avis n'est pas bien reçu, il s'informera si le péché commis a été absous par un autre prêtre. Dans le cas d'une réponse affirmative, il pourra entendre la confession, en recommandant au pénitent d'omettre le péché de complicité. Si le pénitent déclare ne s'être adressé à aucun autre prêtre, le confesseur examinera la nature de la laute commune; et si, d'après un examen sérieux des circonstances, il croit en conscience que la faute n'est pas grave, mais constitue une simple imprudence, il achèvera la confession à l'ordinaire. La persistance du doute ne permet pas en effet d'appliquer ici les mesures indiquées par les constitutions pontificales. Si le pénitent déclare qu'il a considéré les actes, les paroles, les familiarités comme gravement répréhensibles, le confesseur essaiera de se souvenir s'il y a eu consentement externe du pénitent; au besoin, il fortifiera ses conclusions personnelles par des interrogations appropriées, car il ne suffit pas que les actes coupables aient été accomplis par un seul coupable, il faut qu'il y ait eu réciprocité. S'il n'y a eu aucune approbation ou complaisance manifestées de la part du pénitent, il ne saurait y avoir non plus complicité, et les prohibitions légales ne seront pas appliquées. S'il y a eu consentement manifeste, le confesseur doit, sans hésiter, renvoyer le pénitent à un autre prêtre.

b) Si le. confesseur conçoit des doutes sur la qualité du pénitent, ce qui pourrait se produire une veille de fête où le concours des fidèles est considérable autour des confessionnaux, il doit, d'urgence, résoudre ce doute. Si le doute cesse par la reconnaissance certaine du complice, le prêtre ne peut pas entendre ce pénitent. Si le doute persistait, il laudrait appliquer les principes exposés par les théologiens au sujet de la juridiction *douleuse.* Au temps pascal, si le pénitent ne s'est pas confessé depuis longtemps et s'il n'y avait pas d'autres prêtres pour entendre les pénitents, le confesseur pou-reit donner l'absolution, d'après le sentiment génér. l des auteurs.

c) Si le confesseur a prononcé la formule d'absolution sur son complice, *sans l'avoir reconnu comme tel, sans avoir même soupçonné son identité,* il est certain qu'il n'a pas encouru l'excommunication. Il ne

se trouve pas, en effet, dans les conditions de mauvaise foi requises pour être passible de la censure.

Toutefois, les commentateurs se partagent, quand il s'agit de décider si pareille absolution est valide, quoique le pénitent fût de bonne foi et bien disposé. Si on doit s'en tenir à la lettre de la loi promulguée par Benoit XIV, const. *Sacramentum pœnitenliæ,* il faut, avec nombre de théologiens, conclure à la nullité absolue de l'acte sacramentel. *Sublata propterea illi, ipso jure, quacumque auctoritate ad qualemcumque personam ab hujusmodi culpa absolvendam, adeo quidem ut absolutio, si quam impertierit, nulla atque irrita omnino sit, tanquum impertita a sacerdote qui jurisdictione ac facultate ad valide absolvendum necessaria privatus existil, quam ei per pressentes has nostras adimere intendimus.* La déclaration de nullité est radicale, l'incapacité du confesseur formellement dénoncée. Ce nonobstant, d'autres auteurs se prononcent pour la validité, à raison de la bonne foi des intéressés et du danger du salut des âmes, dans le cas contraire. Les uns, comme les docteurs de Salamanque, tiennent que le confesseur, dans ce cas, absout directement des fautes ordinaires, et indirectement de la prévarication commune. D'autres n'admettent l'incapacité légale que pour le cas de mauvaise foi, de témérité présomptueuse. Car, selon la constitution de Benoit XIV, il s'agit de sévir contre ceux qui abusent criminellement du sacrement : *qui, dæmonis, potius quam Dei ministri... animas in profundum iniquitatis barathrum nefarie submergunt.* Ces termes, pas plus que ces expressions du même document, *qui secus facere ausus fuerit... qui excipere (complicis confessionem) audeat,* ne peuvent convenir I celui qui absoudrait le complice par inadvertance.

8. Comme sanction des règles établies en la matière, un confesseur ordinaire, non muni de pouvoirs spéciaux. ne peut absoudre le confesseur qui a violé ces interdictions rigoureuses. Naturellement, il ne s'agit pas de l'article de la mort, ou toute réserve cesse. Il n'est pas question non plus de cette situation spéciale du confesseur, en instance d'absolution auprès du saint-siège, et provisoirement relevé conformément à la décision citée précédemment. La difficulté d'application de cet interdit se présente, lorsqu'il s'agit d'un curé ou d'un vicaire que les nécessités du ministère appellent au confessionnal. Atteint par la censure pour absolution de complice, peut-il, à raison de cette urgence, de la crainte de scandale ou de diffamation, être relevé de l'excommunication encourue? Plusieurs commentateurs le nient, parce que, devant les défenses formelles du saint-siège, il doit s'exciter à la contrition parfaite, et se mettre ainsi en état d'exercer son ministère, en attendant de s'adresser à Home. Toutefois, d'après un sentiment que saint Alphonse de Liguori trouve *plus probable,* un simple prêtre peut alors l'absoudre indirectement, à l'effet de conférer ou de recevoir les sacrements. *Theol. moralis, De eucharistia,* l. VI,n.265,q.nt. Il s'agit en effet, ici encore, d'une nécessité très grave devant laquelle les règles générales fléchissent. Si, après s'être excité à la contrition parfaite, l'excommunié peut, dans une circonstance exceptionnelle, recevoir la sainte eucharistie, pourquoi, en vertu du même principe, ne pourra-t-il pas bénéficier de l'absolution sacramentelle? H devra ensuite recourir au saint-siège, ou à l'ordinaire si ce dernier est muni d'induits spéciaux.

Sonti-Leitner, *Prælectiones juris canonici,* 3· édit., Batisbcnne, 18S9. l. V, *Appendix in l. V Decretalium :* Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v· *Complex peccati:* Bucceroni. *Comment. in const. Sacramentum pænilentiæ ; S.* Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. V, Malines, t. vi ; Sabetti, *Compendium theologiæ moralis,* 16'édit., Ratisbonne, 1902; *Revue des sciences ecclesiastiques,* t. LXtv; *Nouvelle revue théologique,* Tournay, t. l, ni, x, xi, xm, xiv, xxu; Pennachi, *Commentaria in constitutionem Apostolicæ sedis,* appendix ιχ, t. i, p. 305; ou *Acta sanctæ sedis,* t. ix, x, appendix ix: Lelimkuhl, *Theologia moralis,* 5· édit., tr. Vit. *De censuris,* § 10.

B. Doliiacaray.

COMPRÉHENSIVE (Science). La science ou connaissance d'un objet donné est dite *comprehensive* par opposition à celle qui se trouve seulement *apprehensive.* Le mot s'applique à l'idée ou concept, comme à la science proprement dite. — I. Notion générale. II. Caractère spécifique. III. Espèces multiples selon les divers sujets. IV. Significations diverses. V. Différents sujets.

I. Notion générale. — Quand par l'acte de science ou de connaissance, un sujet doué d'intelligence, tout en atteignant réellement son objet, ne l'embrasse pas cependant tout entier, il le saisit incomplètement, partiellement; il l'appréhende sous certains rapports seulement. Une telle science ou connaissance est purement *appréhensive.* La psychologie, qui observe l'homme en tant qu'âme spirituelle, la physiologie, qui l'étudie comme corps vivant, l'anatomie, qui expose sa structure, sont des sciences appréhensives, car aucune d'elles n'enveloppe l'homme tout entier. Elles sont telles encore, parce que ni l'une ni l'antre, si parfaite soit-elle, n'arrive à embrasser tout entier même l'objet spécial de ses recherches.

Au contraire, quand le sujet connaissant saisit l'objet dans tout son être et quand il épuise son intelligibilité, il l'enveloppe complètement et le comprend totalement. Une telle science on connaissance, â la différence de la précédente, est vraiment *compréhensive,* selon une image empruntée au monde matériel et sensible. Là, en effet, deux quantités étant données, si l une mesure ou embrasse l'autre selon toutes ses dimensions et dans toute son étendue, nous disons qu'elle l'enveloppe, la contient ou la comprend.

II. Caractère spécifique. — C'est donc l'objet entièrement connu qui donne à la science compréhensive son caractère spécifique. Sans doute, puisqu'il s'agit de connaissance, l'analyse peut distinguer deux éléments nécessaires. L'un est objectif : il faut que l'objet soit saisi dans toute son étendue intelligible; l'autre est subjectif : il faut que la faculté connaissante offre une vigueur, une intensité de pénétration proportionnée à cette intelligibilité objective. L'idée seule de compréhension emporte ces deux éléments. Mais ce serait abuser de la distinction que de proposer la science compréhensive *ratione extensionis* et la science compréhensive *ratione intensionis.* L'intensité proportionnelle de l'intelligence est bien la condition sine *qua non* de la compréhension, mais celle-ci se détermine et se mesure à l'objet seul, en tant qu'il est ou n'est pas embrassé de façon adéquate. Un objet se trouve compris, écrivaitsaint Augustin, quand rien delui n'échappe à la connaissance : *Totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem. Epist.,* CXLV, c. ix, *P. L.,* t. xxxiii, coi. 606. Précisant sa pensée en ce sens, Suarez conclut de même : Si *cognitio habet eam perfectionem et claritatem quoi suffic'd ad cognoscendum objectum ex parte ejus exacte et perfecte..., talis cognitio est vera comprehensio. In* q. x, a. 4, disp. XXVI, sect, i, η. II. Cf. S. Thomas, Sum. *theol·,* III", q. x, a. 2; q. xn, a. 8; *Cont. genl.,* l. Ill, c. t.v, lvi.

Il suitde là que la nature ou le mode de la connaissance ne touche aucunement au caractère spécifique de la science compréhensive. Que la science soit d'intuition ou d'abstraction; qu'elle soit acquise ou infuse, divine, angélique ou humaine, elle est compréhensive, pourvu qu'elle saisisse intégralement son objet, bien qu'à sa manière.

III. Espèces multiples selon les divers sujets. — Il importe cependant de l'observer: il peut y avoir, il y

a d'un même objet des sciences compréhensives très distinctes, plus parfaites en elles-mêmes les unes que les autres, suivant la diversité et la perfection intrinsèque des sujets connaissants. Par exemple, la science que Dieu a d'un ange, celle que cet ange a de lui-même, sont toutes deux compréhensives. Entre l'une et l'autre, cependant, il y a distinction, non seulement spécifique, mais transcendante, infinie. Dieu comprend parfaitement la nature angélique, mais à la lumière de son intelligence infinie; l'ange aussi comprend sa nature, mais à la lumière infiniment moins brillante de son esprit fini. Ces différences toutefois découlent, non de la compréhension elle-même, mais uniquement des sujets connaissants, dont les facultés scientifiques peuvent être et sont plus parfaites les unes que les autres, dans leur essence et leur clarté spécifique. C'est encore la pensée de Suarez, qui la fait ressortir dans un exemple bien approprié : *Comprehensio ejusdem angeli inferioris perfectior est in supremo angelo quam in alio intermedio, licet nullam rationem, modum, aut habitudinem lerminumve ejus cognoscat unus, non vero alius, in particulari et cum omni distinctione seu specificatione ex parte objecti. Dico tamen, quando cognitiones attingunt hunc gradum perfectionis ex parte objecti, illum alium modum in quo est excessus, non fundari in objecto, neque ut terminante, neque ut efficiente vel quasi efficiente cognitionem, sed fundari in sola perfectione cognoscentis, el ideo diversitatem illam nihil ad comprehensionem referre. Loc. cit.*, n. '15. Cf. n. 12.

IV. Significations diverses. — Par la science compréhensive, l'objet se trouve perçu dans toute son intelligibilité. Mais cette intelligibilité même peut diversement s'entendre, et prêter ainsi fondement à des significations très différentes de la compréhension ou science compréhensive.

1° L'on peut restreindre cette intelligibilité à l'objet tel ou'il existe absolument, en lui-même, avec sa nature et ses éléments constitutifs, avec les propriétés ou attributs qui en dérivent, c'est-à-dire ses puissances actives et passives. Cette extension restreinte de l'intelligibilité ne saurait suffire à la science compréhensive. L'objet ainsi pénétré n'est pas compris dans toute son étendue intelligible, laquelle se prolonge bien au delà de son être concret.

De vrai, cet objet se trouve intelligible de façon beaucoup plus vaste. Il peut et doit être connu, non seulement en lui-même, mais aussi dans tous les rapports naturels et réels qui le complètent dans son individualité propre. Ainsi est-il intelligible dans ses rapports réels à l'ordre général de l'univers, dans ses rapports réels passés, présents ou futurs avec les causes multiples qui ont agi, agissent et agiront certainement sur lui d'une manière quelconque, et aussi avec tous les effets divers qui ont suivi, suivent et suivront, immédiatement ou médiatement, l'exercice de son activité. On ne peut méconnaître que la science de toutes ces relations importe à la pénétration d'un objet dans la mesure même où celles-ci constituent un élément de son existence concrete et un temps de son histoire. Et dans ces conditions, la connaissance d'un objet donné serait déjà largement compréhensive.

Elle peut l'être davantage encore, si elle enveloppe les rapports simplement possibles, qui n'ont été et ne seront jamais existants, soit avec l'ordre général du monde réel, soit avec les causes el les effets en contact possible avec cet objet dans le même monde. Il faut Lien avouer que la science de ces relations simplement possibles avec le monde réel importe à la connaissance de l'objet, dans la mesure même ou elle révèle l'intensité ou l'extension de ses puissances actives et passives. Λ ce degré, et au point de vue de l'être naturel, la compréhension serait totale, la science adéquate el compréhensive. C'est là, semble-t-il, tout ce que l'École entend, lorsqu'elle définit la compréhension avec Suarez : *De ratione comprehensionis est ut sit cognitio tam clara et intensa quantum necesse est ad exacte cognoscendas et penetrandas in objecto omnes habitudines el connexiones, quas ex natura sua habet el habere potest cum omnibus rebus a quibus ipsum pendet, et quæ ab ipso pendere possunt. Loc. cit.*, n. 9.

2° L'on peut s'élever toujours et requérir pour la compréhension que l'objet soit, de plus, saisi dans tous ses rapports avec l'ordre général de tous les mondes possibles, avec toutes les causes et tous les effets en contact possible avec lui dans ces mondes qui ne soul pas et ne seront jamais. Mais pousser jusqu'à ce point les exigences serait peut-être sortir de la question présente, je veux dire de l'intelligence d'un objet donné·, pour entrer dans le domaine de la toute-puissance de Dieu et de son exemplarisme inépuisable. Pour la compréhension d'un objet, il semble bien suffire qu'il soit perçu tout entier, et dans le cadre ou il se trouve naturellement placé·, avec la série déterminée des rapports qui en découlent. C'est bien là épuiser sa nature el son être intelligible. Le surplus appartient moins à l'objet qu'à la puissance infinie de Dieu.

3" Le fait de la révélation et l'institution de l'ordre surnaturel nous ont appris que l'intelligibilité· d'un objet peut grandir encore, et franchir les limites de la nature. Cet objet peut, s'il plait à Dieu, revêtir des perfections d'ordre préternaturel ou même surnaturel, et, par ce fait divin, acquérir une intelligibilité nouvelle et proportionnée à son élévation. Ces données divinement surajoutées rentrent-elles dans le domaine de la science compréhensive?

Il est à remarquer que ces perfections d'ordre supérieur, si elles supposent dans le sujet appelé à les recevoir une puissance passive et obédientielle, ne découlent cependant pas de sa propre nature et de ses forces, mais de la seule puissance de Dieu. Par suite, l'on peut conclure, ici comme précédemment, que l'intelligibilité de ces perfections regarde moins l'objet que la puissance divine. La science compréhensive, simplement et proprement dite, semble bien devoir être limitée à la nature de l'objet donné avec toutes les conséquences réelles ou possibles qu'elle emporte dans le monde présent. C'est aussi le sentiment de Suarez : *Salis est enim exhaurire naturam ejus (creaturæ). Nam cognoscere quæ per potentiam obedientialeni fieri in ea possunt, magis est cognoscere Dei omnipotentiam quam creaturam ipsam perfectius cognoscere, praesertim quoad ea quæ naturalia ei sunt. Loc. cit.*, n. 10.

V Différents svjets. — l» Sous tous rapports, Dieu a la science compréhensive de son être absolu et infini, et aussi de tous les êtres participés et finis qui sont sortis ou peuvent sortir de sa puissance. Dans l'éternelle et ineffable vision qui est lui-même, il se pénètre et s'étreint tout entier jusqu'à l'infini de sa nature et de ses personnes. Par sa triple science, science de simple intelligence, science de vision,science moyenne, il atteint, enveloppe, épuise tous les êtres, dans les profondeurs de leur nature comme dans toute l'étendue de leurs relations, dans leurs causes comme dans leurs elfets, dans leurs principes comme dans leurs conséquences si éloignées qu'elles soient, dans l'ordre r- el comme dans tous les ordres possibles, dans le monde de la simple nature comme dans tous ceux de la nature élevée aux perfections préternaturelles ou surnaturelles.

Cette science compréhensive et absolue de la divinité et de tout ce qui en peut procéder ou procède au dehors, est commune aux trois personnes de la Trinité sainte. Mais la théologie doit l'approprier au Verbe, qui. procédant par voie d'intelligence, est l'image et l'expression adéquate et personnelle de la personne et île la

nature du Père. C'est d'ailleurs pour la même raison que nous attribuons au Verbe toutes les idées divines et tous les *fiat* divins.

2° Les anges, l'âme séparée, étant de purs esprits, se trouvent, selon le langage de l'École, intelligibles en acte : ils saisissent donc, chacun, sa nature tout entière, par intuition ou perception directe. A cet égard, leur science est compréhensive. Va-t-elle jusqu'à la connaissante totale et actuelle de tous les rapports qui dérivent de la nature? La chose, pour complexe qu'elle paraisse, peut ii'être pas impossible en soi. Car l'objet ainsi entendu demeure bien fini. En fait, les éléments de détermination nous font défaut. Les anges supérieurs ont aussi, par leurs idées infuses, la compréhension des anges inférieurs. Elle s'arrête toutefois aux *secreta cordis,* dont Dieu seul est l'inévitable témoin. Enfin, les anges comprennent ou peuvent comprendre les natures inférieures, car ils en ont, avec leur nature même, des concepts infus, propres ou suréminents.

3" Ce qui concerne l'ordre surnaturel,de soi, échappe au regard de l'intelligence créée, quelle qu'elle soit. Pour entrer dans ce domaine, il faut que les facultés naturelles soient élevées à de nouvelles perfections par l?. puissance divine. Dés qu'elles sont pourvues de ces pouvoirs nouveaux et tout gratuits,jusqu'où s'étend leur champ d'acteu? 11 ne semble pas impossible qu'une intelligence ainsi élevée puisse pénétrer à fond et sans réserve une créature posée dans l'ordre surnaturel, car alors même cette créature, malgré ses privilèges éminents, ne demeure pas moins finie et, par suite, proportionnée à l'activité intellectuelle d'une autre créature Unie, mais élevée aussi. Les théologiens traitent la question dans toute son ampleur à propos de la connaissance des anges. Voir t. I, col. 1232-1235.

4» Pour l'homme, à rester dans l'ordre naturel, l'on peut rappeler avec raison ce mot très juste, qu'il ne connaît le tout de rien. En ellèt, il ne saisit aucun objet en lui-méme, dans toute son intégrité et dans tous ses éléments essentiels. Moins encore il les embrasse dans toute la multiplicité de leurs rapports. A elle seule, cette constatation devrait suffire à rendre la science humaine toujours modeste, si profonde ou étendue qu'elle puisse se dire sur un objet donné;

Pour ce qui regarde l'ordre surnaturel, les théologiens admettent que les bienheureux peuvent arriver à la vision compréhensive, en Dieu, de certains objets. Mais si grandi que soit l'homme glorifié, il n'a pas et ne saurait avoir la vision compréhensive de Dieu lui-méme. Sans doute, la théologie lui a donné le nom de *comprehenso/·,* parce qu'il a enfin atteint le Dieu fidèlement poursuivi, non parce qu'il le saisirait adéquatement, par ses facultés toujours finies malgré leur bienheureuse élévation. Il vôit certes l'Èlre infini face à face, et comme il est infiniment simple, l'on peut dire en ce sens qu'il le perçoit entier, *totum,* comme disent les théologiens, mais l'on ne saurait dire qu'il le perçoit adéquatement, *totaliter,* parce qu'il ne le voit pas infiniment. Le défaut de compréhension vient ici, non de l'objet qui se communique directement et tout entier, mais du sujet qui est incapable de le comprendre jamais.

Voir Abstraite *(Connaissance).* 1.t, col.280-282 : Dieu, son incomprehensibility; Intuitive *(Vision);* Jésus-Christ, sa science; les logiciens, quand iis traitent de la division des concepts, de l'idée appréhensive ou compréhensive. Liberatore, *Institutiones philosophiae, Logica,* c. t. a. 3, n. 11, Prato, 1881. t. 1, p. 24; T. Pesch. *Institutiones logicales,* I. 11, c. t, sect. ι,η. 2, Fribourg-en-tirisgau, 1888, p. 2i8; les théologiens, quand ils exposent t'incompréhensibitité de Dieu, la science du Christ, la connaissance angélique, la vision béatiüque et leur extension.

H. QUILLIET.

CONCEPTION IMMACULÉE DE MARIE. Voir Immaculée Conception.

CONCILES. — I. Acceptions diverses et nolion propre du nom. II. Origine historique des conciles. III. Division. IV. Conciles œcuméniques, leur définition. V. Leur composition. VI. Leur convocation. VII. Leur présidence. VIII. Leur confirmation. IX. Leur autorité. X. Valeur doctrinale des canons et des chapitres. XI. Unanimité morale. XII. Nécessité des conciles œcuméniques. XIII. Série chronologique des conciles œcuméniques.

I. Acceptions diverses et notion propre du nom. — Les anciens auteurs ecclésiastiques, canonistes et historiens, emploient, à peu prés indifféremment, les deux mots *concilium* et *synodus* pour désigner toute réunion ou assemblée délibérante. *Synodus* se rencontre déjà dans Pline, I. XXXV, c. ix, sect, xxxv, avec la même signification. Parfois, c'est le lieu ordinaire de ces réunions qui est appelé soit *synodus* soit *concilium ;* puis, par une extension assez, naturelle, les églises, les temples, où les lidèles s'assemblent pour l'exercice du culte public, sont aussi nommés *concilia.* Ainsi s'explique celle disposition de Constantin le Grand, loi 4 du *Code théodosien,* I. XVI. tit. n, *De episcopis et clericis : Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catkolicæ venerabilique concilio, decedens, bonorum quod, optavit relinquere.* Saint Jérôme, dans une lettre à Heliodore, n. 12, *P. L.,* t. xxii, col. 597, loue Népolien de ce que *basilicas Ecclesiæ et. martyrum conciliabula diversis /laribus et arborum comis, viliumque pampinis adumbravit.* Nul doute, d'après le contexte et d'après la comparaison avec les textes similaires, que, dans ce passage, les *martyrum conciliabula* ne soient des sanctuaires élevés sur les tombeaux des martyrs. Saint Gaudence, prêchant pour la dédicace d'une église, appelle celte église *concilium sanctorum.* Le *Liber pontificalis,* edit. Duchesne, t. i, p. 212, loue le pape Damase d'avoir composé des vers pour en orner les *sanctorum concilia.* Les *Gesta S. Stephani papæ* disent de Némésius : *Circuibat cryptas et concilia martyrum.* Enfin, nous lisons dans le *Martyrologe* d'Usuard, au 23 juin, que le corps du prêtre et martyr Jean fut recueilli par un autre prêtre nommé Concordius et qu'il fut enseveli par lui *juœta concilia martyrum.* Cf. Ducange, *Glossarium,* v» *Concilium.*

Dans la suite, l'usage a prévalu d'appliquer la désignation de *conciles* ou *synodes* non plus à des lieux, non plus meme à des assemblées délibérantes quelconques, mais à des assemblées où interviennent les évêques et ou se traitent des affaires religieuses. Des conciles ainsi entendus les uns s'appelaient jadis *royaux,* et les autres *ecclésiastiques.* Les premiers étaient des réunions mixtes, *concilia mixta,* auxquelles prenaient part, outre les évéqu -, des comtes, des ducs et d'autres princes séculiers, et dans lesquelles tous édictaient, d'un commun accord, des mesures d'ordre tant civil que religieux. On en rencontre en Espagne à partir du milieu du vu» siècle. Thomassin, *De vet. et nov. Eccl. disciplina,* part. II, 1. III, c. xxxvi, constate que les conciles mixtes furent fréquents à Constantinople; mais, selon la remarque de Baluze, *Capitularia regum Francorum,* t. II, col. 1028, ils furent encore plus fréquents en France, ou les rois très chrétiens avaient l'habitude de ne prendre aucune décision grave sans le conseil des évêques et des grands du royaume, ainsi que l'atteste cette formule, très usuelle dans leurs diplômes : *Nos una cum apostolicis viris patribus nostris episcopis, optimatibus, cæterisquc palatii nostri ministris,* etc.

Mais les conciles proprement dits, ceux auxquels le langage moderne a restreint ce nom, sont les conciles *ecclésiastiques,* composés, ainsi que l'épithète l'indique, exclusivement des prélats de l'Église et ayant pour but propre de légiférer uniquement dans le domaine religieux. C'est aux conciles ecclésiastiques que le présent article est consacré. Cf. Benoit XIV, *De synodo diœce*

cana, l.I,c.i; Devoti, *Institutiones canonic,*·r,Prolegom., c. III.

II. Origine historique des conciles. — Notre-Seigneur avait promis, Matlh., xvm, 20, que là ou deux ou trois des siens seraient réunis en son nom, lui-même se trû.'.vtrait au milieu d'eux. Le souvenir de celle parole semble avoir, dés les premiers jours du christianisme, inllué sur la manière de régler les affaires d'une gravité exceptionnelle : c'est devant l'assemblée de ses frères que Pierre propose et dirige. Act., I, la désignation d'un remplaçant au traître Judas; ce sont « les douze » qui, d'un commun accord, demandent à la communauté des fidèles, *ibid.,* vi. l'élection des sept diacres; mais il importe surtout de noter, *ibid.,* xv. la réunion de Jérusalem, provoquée expressément en vue de trancher un débat aussi irritant que dangereux, et le tranchant en effet par un décret d'une portée décisive pour l'avenir de l'Église. La série des conciles était ainsi ouverte par les apôtres mêmes. D'ailleurs, étant donnée la constitution sociale de l'Église, le cours naturel des choses et la droite raison indiquaient, pour bien des cas, l'opportunité, sinon la nécessité, de délibérations et de résolutions communes. 1l semble donc parfaitement superflu de recourir ici, avec Hatch, à l'exemple des *concilia civilia* des Domains; rien ne prouve qu'il y ait eu influence de ce côté pour l'introduction des conciles ecclésiasliques. Cf. Wernz, *Jus Decretalium,* t. n, lit. xi., p. 10G3.

Après les apôtres, les premiers conciles dont l'histoire fasse nettement mention datent du n· siècle; ils se tinrent en Orient et eurent pour objet les erreurs du montanisme el la controverse pascale. Au siècle suivant, Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, atteste que, dans son pays, des conciles se réunissent tous les ans. Même en pleine période des persécutions, nous relevons, a Carthage, vers 220, à Synnada et à Iconium, vers 230, â Antioche, de 264 à 269, des conciles où se rencontrent des évêques de plusieurs provinces. Dés que la paix eut ft ı donnée à l'Église, au début du ive siècle, les assemblées conciliaires se multiplièrent en Occident et en Orient, spécialement pour aviser aux moyens de relever les ruines accumulées. A celte époque appartiennent l· s conciles d'Elvire, entre 300 et 306, d'Arles et d'Ancyre, en 314, d'Alexandrie, en 320, de Néocésarée, vers la même date. Ils préparèrent la voie au I·· concile œcuménique, dont l'arianisme allait bientôt amener la convocation. Les Pères de Nicée, can. 4, 5, parlent des conciles provinciaux comme d'une institution passée en coutume, et ils prennent soin d'en fixer pour l'avenir tes dates périodiques (deux fois par an) et de déterminer tes objets qui devront y être traités. De lait, ces conciles ne s'occupaient pas seulement de questions de foi, mais, par des règlements disciplinaires et des sentences judiciaires, pénales ou autres, ils exerçaient une sorte de haute direction sur les différents diocèses. Cf. Benoit XIV, op. *cil.,* L 1, c. vi ; Funk, *Hist, de l'Eglise,* trad. Demmer, t. I, p. 89.

III. Division des conciles. — On distingue les conciles en *particuliers* et *universels* ou *œcuméniques.* Les premiers se subdivisent en *diocésains, provinciaux* et *nationaux,* auxquels on peut ajouter les conciles *pléniers,* les conciles *généraux de l'Orient,* les conciles *g. nrraux de l'Occident,* et enfin des conciles qui ne rentrent dans aucun cadre strictement défini.

t *Conciles diocésains.* — Le concile diocésain, communément appelé aujourd'hui *synode diocésain,* est la - union officielle du clergé d'un diocèse pour délibérer sur les ailaires de ce meme diocèse sous l'autorité et la présidence de l'évêque. C'était la règle autrefois que les décrets des conciles provinciaux fussent promulgués dans des synodes, et ceux-ci, comme ceux-là, avaient lien deux fois par an. Benoit XIV, *De syn. ditec.,* 1. I. c. vi, § 2, relève des traces de cet ancien usage jusqu'au xv· siècle et au commencement du xvi·. Quelques conciles cependant, celui d'Auxerre, en 585, c. 7, celui d'Iluesca, en 598, c. 1, celui de Tolède, en 693, c. vn, n'ordonnaient d'assembler le synode qu'au moins une fois par an. Le concile de Trente s'est rallié à celte discipline, et il en a fait une loi universelle, en décrétant, sess. XXIV, c. it, *De reform. : Synodi quoque diotcesanæ quotannis celebrentur.* Mais la coutume a généralemeut prévalu contre ce décret conciliaire, et périmé l'obligation de réunir chaque année le synode diocésain. Voir col. 37.

Le devoir et l'honneur de convoquer le synode appartiennent à l'évêque, même non encore consacré, ou au vicaire capitulaire, ou au vicaire général, mais à celui-ci seulement quand il a reçu mandat spécial de l'évêque. En droit commun, doivent être convoqués et sont tenus de se rendre au synode : 1· le- abbés séculiers et réguliers, ainsi ont les autres supérieurs de monastères, lorsqu'ils ne ..-ni pas sous la dépendance d'un chapitre général; 2“ les curés el aussi tous · eux, séculiers ou réguliers, qui ont charge d'âmes; 3' les chanoines de l'église cathédrale; 4» telles autres catégories de prêtres ou de clercs que l'évêque voudra y appeler. Les ordinaires sont quelquefois autorisés, par induit pontifical, à restreindre le nombre des convocations.

Sur les objets à agiter dans les synodes et sur les règles à observer dans leur célébration, on pourra consulter les canonistes, mais tout particulièrement le célèbre ouvrage de Benoît XIV, *De synodo diæcesaiia.* Remarquons toutefois que le synode diocésain se distingue de tous les autres conciles par celte circonstance, que l'évêque est le seul qui y représente la juridiction du for externe, le seul, par conséquent, qui y ait voix délibérative el y exerce le pouvoir législatif. Il y a d'ailleurs des actes que l'évêque ne peut régulièrement accomplirqu'en présence ou avec la coopération du synode. Dans les pays ou s'est maintenu le salutaire usage de conférer les paroisses au concours, c'est au synode que l'ordinaire propose les candidats qu'il a choisis comme *examinateurs synodaux,* c'est-à-dire comme juges dudit concours, et c'est le synode qui les approuve. Selon les prescriptions du concile de Trente, c'est aussi en synode diocésain ou en concile provincial que doit se faire la désignation des *juges synodaux,* au nombre de quatre au moins, auxquels le saint-siège pourra déléguer, dans le diocèse, l'examen de certaines causes. De plus, suivant la doctrine de Benoit XIV, *op. cit.,* I. λ7, c. tv, le vœu de l'Eglise est que les statuts et les cas réservés ne soient promulgués qu'en synode, parce qu'ainsi la stabilité et l'efficacité de ces décisions épiscopales sont mieux assurées en droit comme en fait. Pour porter des statuts dans ces conditions, l'évêque devra demander l'avis de son chapitre, sans être cependant tenu de le suivre. Les décrets d'un synode diocésain ne peuvent, naturellement, ni rien contenir qui aille à l'encontre du droit commun, ni même prétendre trancher des questions générales objectivement douteuses et librement discutées. Leur promulgation n'est pas subordonné··, comme celle des constitutions d'un concile provincial, à une approbation romaine préalable. Que si, dans un cas particulier, semblable approbation leur était octroyée, elle ne changerait de soi absolument rien â leur valeur juridique et elle ne remédierait point aux vices dont ils pourraient être entachés.

2° *Conciles provinciaux.* — Un concile provincial est l'assemblée délibérante, régulièrement convoquée et régulièrement tenue, sous la présidence du métropolitain, des évêques d'une province ecclésiastique. On a vu plus haut que l'origine des conciles provinciaux est antérieure au concile de Nicée et que celui-ci. dans son 5· canon, en avait prescrit la réunion deux fois par an. La même prescription fut renouvelée par le concile de Cbalcédoine, c. 17, et, au témoignage de Benoit XIV

op. cit., 1.1, c. vi, ŋ. 1, elle était encore suivie au vin· siècle dans la plupart des provinces. Cependant plusieurs conciles particuliers du Vl« siècle, comme celui d'Orléans en 533, c. n, demandent simplement que les pasteurs d une même province s'assemblent au moins une lois chaque année; et Innocent Ill, au IV' concile œcuménique de Latran, étendit cetle pratique à toute l'Eglise. Suivant la discipline actuelle, sanctionnée par le concile de Trente, sess. XXIV, c. n, *De reform.*, les conciles provinciaux ne sont plus obligatoires que tous les trois ans. Cf. Wernz, *loc. cil.*, p. 1063, 1004; Funk, *op. cil.*, t. i, p. 274, 275. En fait, leur tenue régulière n'a lieu dans aucune province, et les synodes provinciaux sont très rares.

Doivent y être convoqués et s'y rendre : 1° tous les évêques, même non encore consacrés, de la province; 2» les administrateurs apostoliques; 3° les coadjuteurs chargés de la pleine administration d'un diocèse; 4» les évêques exempts, mais rattachés *(adscriptijà* la province ; 5" tous les abbés et autres prélats réguliers détenteurs de la juridiction quasi-épiscopale; 6° entin, les vicaires capitulaires. Le rôle naturel et utile d'un concile provincial est, en respectant les prescriptions du droit commun, d'aviser aux mesures les plus propres à en promouvoir l'application et à en assurer et développer les effets dans la province. Ses actes et décrets sont envoyés à Rome et soumis soit à la S. C. du Concile, soit à la S. C. de la Propagande, s'il s'agit d'une province ecclésiastique qui dépende de celle-ci. La S. C. les examine el. au besoin, les corrige avant leur promulgation. Cette revision toutefois ne leur confère aucune autorité nouvelle, à moins qu'elle ne soit suivie d'une approbation *in forma specifica.* Les corrections ou additions ainsi introduites, et surtout la publication d'un texte amendé ou augmenté sous le nom et comme œuvre du concile provincial, ont donné lieu, pendant le concile du Vatican, à quelques réclamations épiscopales; et il n'est peut-être pas téméraire de conjecturer qu'un changement dans la pratique romaine pourrait intervenir sur ce point.

Une fois promulgués, les décrets obligent toute la province, y compris le métropolitain, et ils ne peuvent être abrogés ou modifiés que par un nouveau concile provincial ou par le souverain pontife. L'opinion la plus suivie en théologie admet pourtant que, sauf clause prohibitive spéciale et hors le cas d'approbation *informa specifica,* chaque évêque a le pouvoir de dispenser dans son diocèse.

3" *Conciles nationaux.* — Les conciles nationaux sont relativement rares â l'époque moderne. Ils le furent moins jadis. Nulle disposition générale du droit n'en exige la périodicité. Un concile national est la réunion légitime de tous les évêques d'un pays ou d'un royaume, pour délibérer et statuer sur ses intérêts religieux; il s'étend généralement à plusieurs provinces, et il peut de fait être en même temps concile *primatial* ou *patriarcal.* Aujourd'hui, il n'a d'autorité juridique et collective sur ,..i ensemble de provinces que par délégation du papi t la présidence en est réservée à un représentant du Saint-Siège.On ne doit pas le confondre avec les *comices généraux du* clergé, que le souverain temporel pourrait provoquer de sa propre autorité. Rien ne d -fend la réunion de ces comices; mais sans l'intervention du souverain pontife, ils ne sauraient avoir le caractère de conciles ni par conséquent porter des lois ou règlements ecclésiastiques obligatoires pour tout le pays.

Dans les anciens textes, le concile national est parfois désigné comme *universel, ce* qui ne peut évidemment se prendre dans le sens plein et absolu du mot. Le 111'concile de Tolède, d'après certains manuscrits, aurait parlé de lui-méme en ces termes : *Præcipit hæc sancta cl universalis synodus;* mais le contexte et les circonstances montrent clairement que l'universalité dont il s'agit s'entend uniquement par rapport à l'Espagne.

4» *Conciles généraux.* — La double appellation complexe de *concile général de l'Orienl* et de *concile général de l'Occidenl* se comprend d'elle-mème. Parmi les conciles généraux de l'Orient, on peut noter le Ier et le 11· de Constantinople, qui ont pris rang depuis, comme II· et V', dans la série des conciles œcuméniques, mais qui n'étaient œcuméniques ni au point de vue de la convocation ni au point de vue de la célébration. Le concile *in Trullo(en* 692) est un autre concile général de l'Orient. L'Occident a eu aussi ses conciles généraux: par exemple, à Arles en 314, au Latran en 649, à Rome en 680. Cf. Wernz, *loc. cit.,* p. 1061.

Quelques auteurs qualifient absolument de *généraux* des conciles qui, exceptionnellement remarquables par le nombre des membres qui y représentaient les diverses parties de l'Eglise, ont cependant manqué d une condition nécessaire à fœcuménicité : tels les conciles de Sardique en 347, de Pise en 1409, de Bâle en 1431-1443, et, en partie du moins, celui de Constance, en 1414-1418.

5» *Autres conciles particuliers.* — L'histoire fait mention d'assemblées conciliaires qui étaient plus que provinciales et moins que nationales. On les désigne souvent sous le titre de conciles *pléniers.* Tels furent, au iv et au Ve siècle, plusieurs conciles de l'Afrique occidentale. Saint Augustin, *Epist.,* ccxv. *ad Valent., P. L.,* t. xxxm, col. 972, applique cette épithète au 11' concile africain qui eut lieu en 418 sous le pontifical de Zozime. Comme les conciles nationaux, ceux-ci sont parfois dits *universels* dans un sens restreint et relatif; ainsi faut-il comprendre ces mol' du U' concile de Carthage, qui ne visent que les réunions annuelles des évêques d'Afrique : *Sin autem nec ad concilium universale anniversarium occurrere voluerit.*

Moins bien définis encore quant à leur composition sont des conciles que Benoit XIV, *op. cil.,* l. I, c. i, appelle *mixtes,* mais dans une acception spéciale, différente de celle qui a été indiquée ci-dessus. Il qualifie ainsi des assemblées ecclésiastiques comprenant, outre le clergé d'un diocèse particulier, un ou plusieurs évêques étrangers. Elles peuvent être une sorte *d'alliage* du synode diocésain el du concile soit provincial, soit national, elles peuvent aussi renfermer des membres de diverses nations A cette catégorie l'auteur du *De synodo dia-eesana* rattache plusieurs conciles romains, auxquels prirent part, avec le clergé de Rome, des évêques et d'autres ecclésiastiques du dehors. Tel le concile de 251, qui eut à statuer sur la réadmission des schismatiques repentants : Maxime, Urbain et Sidoine. C'est à ce propos que le pape Corneille écrivait à saint Cyprien, *P. L.,* t. m, col. 742 : *Omni igitur actu ad me perlato, placuit contrahi presbyterium. Adfuerunt etiam episcopi quinque, qui et hodie prxsenles fuerunt, ut firmato consilio, quid circa personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur.* Tel encore le concile que le pape Agathon réunit dans la basilique constantinienne, pour arranger les affaires de l'Église britannique, et auquel assistaient seize évêques et tout le clergé de Rome. Hardouin. t. m, col. 498, en mentionne un autre sous Grégoire le Grand, auquel souscrivirent trente-deux prêtres de l'Église romaine et vingt-deux évêques. Thomassin, *op. cit.,* part. II, l. III, c. xliii, remarque qu â Constantinople les évêques plus ou moins nombreux, qui y venaient et y séjournaient quelque temps, formaient, sous la présidence du patriarche, une sorte de concile perpétuel devant lequel on portait les questions les plus graves concernant les Eglises orientales. Le concours de ces évêques, d'abord subordonné au hasard des rencontres, fut plus tard réglementé, en ce sens qu'il y en avait toujours quelques-uns de désignés pour résider temporairement dans la capitale et y remplir le rôle de conseillers du siège patriarcal. Ils constituaient autour

de celui-ci le σύνοδο ἐνδημοῦσκ. C'est dans un σύνοδο ἐνδημοῦσχ que l'archevêque Nectaire trancha le débat entre Agapius et Gabadius au sujet de l'épiscopat de Bostra en Arabie; que saint Jean Chrysostoine déposa Gêrontius, évêque de Nicomédie de Bythinie, et qu'il examina les plaintes et accusatiuns formulées par plusieurs collègues contre Antoine, évêque d'Ephèse. Ces assemblées se composaient d'évêques à l'exclusion des laïques, ainsi qu'il résulte du tableau détaillé qu'en trace Palladius, *Dialog, rie vita Chrysos., c.* xm. xtv, *P. G.,* t. xi.vn, col. 47 sq.; en outre, elles ne s'occupaient que de choses ressortissant au for ecclésiastique; elles étaient donc des conciles au sens propre du nom, et l'on aurait tort de les confondre avec les conciles *royaux* ou *mixtes* au sens premier, dont il a été parlé plus haut. Cf. Benoit XIV, I. I, c. i, n. 3; Funk, *op. cit.,* t. i, p. 275; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847,* Paris, J905, p. 55.

IV. Concii.es œcuméniques, notion. — Un concile *œcuménique* ou *universel* est l'assemblée solennelle des évêques de tout l'univers, réunis à l'appel et sous l'autorité et la présidence du pontife romain pour délibérer et légiférer en commun sur les choses qui intéressent la chrétienté entière. On l'appelle aussi parfois *général* ou *plénier;* mais les deux premiers qualificatifs sont préférables, comme plus clairs et d'une application plus exclusive. Et il n'y a pas lieu de distinguer ici entre *œcuménicilé* et *universalité.* Quelques-uns l'ont essayé : insistant plus que de raison sur le sens étymologique du premier mot, ils voudraient réserver le nom d'œcuméniques et l'appliquer toujours aux conciles auxquels toutes les provinces ecclésiastiques participent effectivement, et cela abstraction faite de la présence et de la coopération du pape. C'est sacrifier l'élément formel du concile œcuménique à son côté extérieur et matériel, c'est oublier la puissance souveraine dont il doit être investi, pour ne penser qu'au nombre et à la variété de ses membres. Il est vrai que, pour être œcuménique sans restriction aucune, il doit l'être à la fois par sa convocation, sa célébration et la plénitude du pouvoir; mais en tout cas, selon l'appréciation et la terminologie traditionnelles, un concile n'est œcuménique, comme il n'est universel, que s'il est la représentation juridique, l'organe autorisé de toute l'Eglise; or, il ne saurait être tel qu'avec le pape, puisque sans lui il ne sera jamais qu'un corps acéphale; et par contre, l'intervention du chef suprême suffira souvent pour suppléer ce qui pourrait manquer d'ailleurs à l'œcuménicité, parce qu'elle garantira l'autorité absolue el universelle des décisions, île là vient que certains conciles sont considérés comme œcuméniques pour une partie seulement de leurs décrets, le concours ou l'approbation du saint-siège ayant manqué pour le reste. Nous avons un exemple célèbre dans le concile de Chalcédoine, dont le 28« canon est resté caduc, parce qu'il fut voté contre le gré des légats de saint Léon et que celui-ci refusa de le ratifier. Et parmi ceux que tout le monde, théologiens et canonistes, s'accorde à regarder comme œcuméniques, il en est deux, le IIe et le Ve de la série, qui ne l'étaient point en eux-mêmes, du fait de leur convocation et de leur célébration, et qui ne le sont done devenus que grâce à la ratification subséquente et supplétive du pape : au I r concile de Constantinople il n'y eut d'invités et de présents que les évêques orientaux; quant au II', le pontife romain, bien que prié de s'y trouver, prêtera s'abstenir complètement. Mais postérieurement Rome se rallia à la formule du symbole complétée contre les pneumatomaques en 381, et à la condamnation des Trois-Chapitres prononcée en 553. Depuis lors ces décisions conciliaires ont été tenues et sont en réalité décisions de l'Église universelle; les conciles dont elles émanent primitivement sont, de ce chef et dans ce sens, mis au rang des conciles œcuméniques. Encore faut-il observer que l'œcuménicité du concile de 381 est, comme la ratification papale, restreinte au décret dogmatique, à l'exclusion de la disposition attribuant au siège patriarcal de Constantinople le premier rang après celui de Rome. Cf. Mazzella. *De religione et Ecclesia,* p.79Csq.; Wernz, *loc. cit.,* p. 1061.

Un concile est œcuménique du chef de sa *convocation* quand tous les évêques du monde catholique y ont été officiellement appelés. Pour qu'il le soit aussi du chef de sa *célébration,* il faut, tout d'abord et sans parler de la liberté et de la régularité des débats, que cet appel ait été entendu et qu'on s'y soit rendu de partout. Mais comme il est manifestement impossible que beaucoup d'évê. ues ne soient pas empêches, il est clair que l'œcuménicité ne saurait être subordonnée à la participation effective de tous ou de presque tous. Il n'est pas même requis que le chiffre des présents l'emporte sur celui des absents; l'histoire de plusieurs conciles incontestablement œcuméniques, celle, par exemple, du concile de Trente, est là pour le prouver. Quel nombre de présences sera donc nécessaire et suffira? Ni la raison théologique ni les textes du droit ne fournissent sur ce point une réponse catégorique et uniformément applicable. Voici du moins une indication générale : après la convocation universelle, il faudra à la réunion des évêques ou des prélats de divers pays en telle quantité et telle variété qu'on puisse, eu égard aux circonstances, dire avec vérité et moralement parlant que l'ensemble constitue bien une représentation de l'Église entière. En cas de doute sérieux sur l'œcuménicité de tel ou tel concile, il appartient à l'Eglise elle-même de trancher péremptoirement celte question de fait dogmatique. Sa déclaration ne vise évidemment pas à créer l'œcuménicité de convocation ou de célébration là où elle aurait fait défaut; mais elle la constate authentiquement et infailliblement, si elle existe; elle peut, en outre, s'il en est besoin, produire l'œcuménicité d'autorité, l'universalité de force obligatoire.

V. Composition des conciles œcuméniques. — l» De droit divin et ordinaire, doivent être convoqués tous les évêques (archevêques, primats, patriarches) ayant *juridiction actuelle* sur un diocèse déterminé; la raison en est que ce sont surtout ces évêques qui,comme successeurs des apôtres, constituent avec le souverain pontife l'Eglise enseignante et dirigeante, dépositaire à la fois de l'autorité suprême et de l'infaillibilité doctrinale. Il est naturel et convenable, mais nullement obligatoire, de convoquer les évêques titulaires, vicaires apostoliques ou non; une fois convoqués et admis, ils ont voix délibérative aussi bien que les autres. On a vu plus haut jusqu'à quel point leur concours effectif est indispensable au caractère œcuménique de l'assemblée. L'histoire des conciles des neuf premiers siècles nous apprend qu'alors les métropolitains seuls étaient directement convoqués, avec charge pour eux d'amener un certain nombre de leurs sull'ragants. Par-dessus tout on regardait la présence des patriarches ou du moins une représentation de chaque patriarcat comme nécessaire. De fait, durant celte période, à cause de la longueur et des difficultés du voyage à accomplir, le patriarcat d'Occident ne fut généralement représenté que par les légats du pape. — 2° Aujourd'hui, par privilège et en vertu de la coutume, sont également convoqués et ont droit de vote ; t. les cardinaux, ne fussent-ils que prêtres ou diacres ; 2. les abbés et autres prélats réguliers ayant juridiction quasi-épiscopale avec terri toire séparé; 3. les abbés généraux de monastères groupés en congrégations et les supérieurs généraux d'ordres. Telles sont les diverses catégories de membres qu'à notre époque encore on a vu siéger comme autorités au concile du Vatican. Sont exclus les simples abbés de monastères isolés et les supérieurs généraux

de congrégations à vœux simples, d'après l'opinion la mieux fondée el d'ailleurs appliquée dans le même concile. Cf. VVernz, *loc. cit.,* p. 1068 sq.; Devoti, *op. cit.,* Prolegom., c. m. Voir t. i, col. 15-17.

En dehors des membres proprement dits, les princes catholiques peuvent être et sont généralement invités à titre honorifique. Anciennement, ils remplissaient en outre le rôle de protecteurs du concile, et leur présence fut souvent utile pour le maintien de l'ordre extérieur, comme nous le dirons bientôt. En fait, ils n'ont pas été convoqués en 1869 au concile du Vatican. Si des théologiens et des canonistes sont admis aux séances ou associés d'antre façon aux travaux conciliaires, ce n'est qu'en qualité de consulteurs et de rapporteurs, ou par quelque ol'lice qui ne leur confère aucun pouvoir.

L'œcuménicité d'un concile, à part le nombre et la qualité de ceux qui le composent, implique certaines conditions ou conséquences relatives à sa *convocation,* à sa *présidence* el à sa *direction,* enfin à sa *confirmation.* Il est nécessaire d'étudier attentivement chacun deces trois actes, surtout le premier et le troisième; ils ont été l'objet de longues et vives discussions.

VI. Convocation des conciles œcuméniques. — *{"Exposé et démonstration des principes.* — C'est au pape, et au pape à l'exclusion de toute autre autorité soit ecclésiastique soit séculière, qu'appartient proprement et en soi le droit de convoquer un concile œcuménique.

Il s'agit d'une assemblée essentiellement ecclésiastique par ses membres et par son objet, d'une assemblée dont les délibérations et les décisions, qu'elles concernent directement des personnes ou des choses, qu elles visent la discipline ou le dogme, sont d'ordre strictement religieux. Seule, l'Eglise a compétence pour décider et exécuter une entreprise de ce genre; seul, dans l'Église, le successeur de Pierre, le pasteur des pasteurs, a, de par Dieu, qualité et puissance, je ne dis pas pour exhorter ou inviter, mais pour obliger les évêques du momie entier à se réunir en un lieu et un temps déterminés et à y aviser de concert à telle ou telle difficulté, à telle ou telle question religieuse, que lui-méme désigne et délimite selon les circonstances. Nul prince temporel ne pourrait, sans empiéter sur la uridiction spirituelle, prétendre à intimer pareil <>rdre. D'ailleurs, ΓEglise, grâce à sa.catholicité, dépasse les limites de n'importe quel Etal; déjà à l'époque du concile de Nicée ses frontières débordaient de toutes parts sur celles de l'empire romain. Il est inutile d'ajouter que. sauf l'évêque de Rome, aucun membre du corps épiscopal n'a le moindre titre pour imposer à tous ses collègues indistinctement la présence et la participation à une réunion conciliaire.

Nous arrivons à la même conclusion en considérant le mode d'action et le fonctionnement intime d'un concile œcuménique, la véritable portée de ses décisions. Là, chaque évêque concourt à un acte collectif d'autorité universelle; chacun devient réellement juge, législateur et docteur, non plus pour ses diocésains seulement. mais pour l'Eglise entière; l'exercice de sa juridiction se trouve étendu à toute la catholicité. D'où lui peut venir cette compétence sans limite locale?Elle ne lui appartient pas en vertu de sa consécration, il ne la détient pas par droit divin; de droit divin, il n'est pasteur que d'un unique diocèse-ITTfiilre pàŸtfily a dànsTa 'législation ecclésiastique des dispositions et des coutumes qui expliquent les pouvoirs et les privilèges des métropolitains, des primats et des patriarches, mais aucune qui fonde ou prévoie une extension, même momentanée, de l'autorité de chaque évêque à tous les diocèses et à tous les fidèles. Celui-là seul qui possède en propre semblable autorité peut y faire participer ses frères dans l'épiscopat. Et qu'on le remarque bien, cette conclusion est indépendante de toute théorie spéciale sur la genèse de la juridiction épiscopale ordinaire. Que celle-ci descende directement de Dieu sur ses détenteurs ou qu'elle leur soit transmise par l'intermédiaire du souverain pontife, toujours est-il certain qu'elle demeure restreinte à un diocèse particulier; pour qu'elle puisse atteindre l'Église du Christ dans son intégrité, l'intervention du successeur de Pierre est indispensable. Cette intervention se produit quand le pape réunit les évêques en concile œcnménique ou quand, les trouvant réunis de fait par une cause quelconque, il se les associe en vue de légiférer avec eux pour l'Eglise entière. Supposer, comme certains auteurs, que les évêques, une fois assemblés en nombre suffisant, possèdent par là même ou reçoivent immédiatement du Saint-Esprit le caractère d'œcuménicité, c'est hasarder une hypothèse qui semble mettre le dogme de la primauté en péril: car c'est introduire dans l'Église. à côté et en dehors du pape, uné seconde forme de pouvoir suprême, c'est affirmer équivalemment que des lois partout obligatoires pourraient être portées validement sans le concours et même contre le gré de celui qui est le fondement de tout l'édifice ecclésiastique, de celui a qui, selon la définition du concile de Florence, « N.-S. J.-C. a donné pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle. » Cf. Palmieri. *Tract, de romane pontifice,* p. 670 sq.; Mazzella, *op. cit.,* p. 797 sq.

De même que la convocation d'un synode diocésain appartient sans conteste à l'évêque du diocèse, celle d'un concile provincial au métropolitain et celle d'un concile national, sous réserve des dispositions du droit canonique, au primat ou au patriarche, de même la convocation d'un concile œcuménique ne peut appartenir qu'au chef de l'Eglise. On ne saurait la nier sans nier aussi la primauté du souverain pontife. Revendiquer pour le pouvoir séculier un droit propre et inné de convocation, ce serait confondre l'ordre religieux el l'ordre civil, refuser à l'Église le caractère de société parfaite el indépendante, faire d'elle la servante et l'esclave de l'État.

Aussi bien il n'est personne, parmi les catholiques, qui n'admette en principe, comme fondé sur la nature des choses, le droit absolu et exclusif du pape, et cela malgré les divergences d'appréciation historique sur les anciens conciles œcuméniques d'Orienl. Cf. Funk, *Kirchengescliichlliche Abhandlungen,* t. t, p. 39, 76.

Enfin, la pratique constante de l'Eglise depuis le XII* siècle ne laisse aucun doute sur sa pensée à cet égard. Tous les conciles œcuméniques d Occident ont été convoqués par les papes.

2" *Convocation des conciles œcuméniques d'Orient.* — Mais on chercherait vainement un argument positif de ce genre dans l'histoire des huit premiers conciles universels. Bien plus, presque tous les documents s'accordent à nous les présenter comme convoqués par les empereurs. De là contre le principe établi ci-dessus et rattaché comme conséquence rigoureuse à la primant ι papale, une difficulté qui mérite attention.Ou a répondu que les empereurs, en convoquant ces conciles, n'agissaient pas en leur nom personnel, mais au nom des pontifes romains, dont ils avaient reçu mandat, dont ils avaient du moins obtenu ou dont ils présumaient le consentement; la convocation, de la part des princes, n'aurait été ni impérative ni indépendante, mais simplement énonciative ou promulgatrice et « ministérielle », fondée sur une délégation expresse ou tacite. Cette explication a été adoptée par Bellarmin, llefele, Mazzella, Palmieri, Phillips, Wernz,et par la plupart des théologiens et des canonistes. Elle sauvegarderait les principes théologiques; mais se justifie-t-elle historiquement? M. Funk. *Kirclieng. Abhandl.,* t. i, p. 39 sq.. le nie, et il appuie sa négation sur un examen détaillé des documents. Nous résumerons, à sa suite, les solides considérations qu'il développe, sans pourtant nous

rallier à toutes les conclusions du savant historien.

1. Il est incontestable d'abord que les empereurs, en convoquant de fait, jusqu'au tx· siècle, les conciles œcuméniques, entendaient user d'un droit propre et inhérent à leur charge. Leur conviction nous est manifestée par leurs lettres de convocation, par leurs déclarations écrites ou orales aux conciles assemblés, et en particulier par les actes et dires de Constantin à propos du ler concile de Nicée.

a) Lettres de convocation. — Elles nous sont parvenues au nombre de six, dont deux relatives au concile d'Ephèse, deux relatives au concile de Chalcédoine, une relative au II» concile de Nicée et une relative à cet autre concile d'Ephèse qui, réuni en 449, dégénéra en conciliabule hérétique, au point de mériter l'appellation courante de *Latrocinium Ephesimim.* Le *Brigandage dEphèse* avait été convoqué comme concile œcuménique, d'apres les régies ordinaires en pareil cas; les pièces qui se rapportent à cette convocation intéressent donc la présente question.

Or, dans toutes ces lettres, non seulement leurs auteurs commandent en maîtres absolus, maison y chercherait vainement la trace d'une délégation reçue du pontife romain ou même de son consentement exprimé ou supposé; au contraire, la convocation est clairement et exclusivement présentée comme un acte de l'autorité impériale; elle est simplement motivée par le souci et le zèle des intérêts religieux, ceux-ci étant conçus comme inséparables des intérêts civils dont les empereurs sont les gardiens-nés.

Voici un extrait de la lettre adressée par Théodose le Jeune à tous les métropolitains pour leur enjoindre de se rendre au concile d'Éphèse, llardouin, *Acta conciliorum,* t. t, col. 1343 :

Le bien de notre empire dépend de la religion ; il y a étroite connexion entre ces deux choses. Elles se compénètrent mutuellement. et chacune d'elles profite des accroissements de l'autre. Ainsi, la vraie religion est redevable à la justice, et l'État est redevable â la religion et à la justice tout ensemble. Établi par Dieu pour régner, nous trouvant être le trait d'union naturel entre la religion de nos sujets et leur bonheur temporel, nous gardons et maintenons inviolable l'harmonie des deux ordres, remplissant entre la providence et l'humanité l'office de médiateur- Nous servons la providence divine en veillant aux alfaires de l'État, el toujours, prenant souci et peine pour que nos sujets vivent pieusement et comme il sied à des chrétiens, nous étendons notre sollicitude à un double domaine ; on ne peut s'intéresser à l'un sans se préoccuper pareillement de l'autre. Nous tâchons avant tout d'obtenir que l'ordre des choses ecclésiastiques soit, en notre temps aussi, respecté comme Dieu l'exige, que la concorde et la paix y régnent sans nul trouble, que la religion reste sans tache, que la vie et l'action du haut et du bas clergé n'encourent aucun reproche. Aussi, persuadé que ces biens sont réalisés et consolidés par l'amour de Dieu et la charité mutuelle, nous nous sommes déjà dit souvent que les conjonctures présentes nécessiteraient une réunion du corps épiscopal. Nous avions reculé devant l'exécution de cette idée, à raison des difficultés quelle entraînerait pour les évêques. Mais la considération des graves intérêts tant ecclésiastiques que civils dont la discussion s'impose avec urgence à l'heure qu'il est, me convainc que cette réunion est désormais hautement souhaitable, voire indispensable De peur donc que, par suite de négligence dans l'élude de ces questions importantes et actuelles, la situation n'empire, que Votre Sainteté ait soin, les fêtes pascales une fois terminées, de prendre le chemin d'Éphèse et de s'y trouver pour la Pentecôte, avec quelques-uns des pieux évêques de sa province, de telle sorte que ni les diocèses ne demeurent dépourvus do prêtres ni le concile ne manque de membres capables. Nous écrivons dans le même sens et en vue du même rendez-vous â tous les métropolitains. Ainsi, le trouble résultant des controverses récemment soulevées pourra être apaisé selon les canons ecclésiastiques, les irrégularités et les écarts seront redressés, la religion et la paix de l'État seront raffermies. En songeant que le très saint concile que nous réunissons par le présent décret devra pourvoir au bien de l'flglise el au bien général, chacun des pieux prélats, nous en avons la confiance, s'empressera de venir, pour contribuer de t. ut son pouvoir à des délibérations si importantes et si agréables a Dieu. Nous avons la chose très à cœur, et nous ne tolérerons pas que personne s'abstienne volontairement. Ni devant Dieu ni devant nous ceux-là ne seront excusés qui ne se trouveraient pas réunis avec leurs frères au lieu dit et au jour marqué.

Une autre lettre de convocation, adressée exclusivement à Cyrille d'Alexandrie, que la cour jugeait responsable des dissensions régnantes, partait également de cette idée, que les chefs de l'État, comme tels, doivent avoir soin des intérêts religieux. Le ton y est plus impératif encore et plus comminatoire que dans la précédente. Elle annonce la prochaine réunion du concile qui aura à trancher les difficultés pendantes, puis conclut. llardouin, 1.1, col. 1342 : « C'est pourquoi il faut que Votre Révérence arrive au temps par nous fixé dans un autre message remis à tous les métropolitains. N'espérez pas recouvrer notre affection, si vous ne mettez fin à toutes les tristesses et à tous les troubles et si vous ne vous présentez de bonne grâce pour l'examen des questions soulevées. »

En convoquant de même les métropolitains au concile d'Ephèse de 449, Théodose disait, Hardouin, t. n, col. 71 : « Personne n'ignore que la religion assure le maintien de l'ordre dans notre empire et la marche de toutes les choses humaines. » Puis, ayant, par ce principe, justifié son initiative, il intimait l'assemblée conciliaire et continuait : « Quiconque, insouciant d'un concile si nécessaire et si agréable à Dieu, n'aura pas fait tout son possible pour s'y trouver au temps et au lieu fixés n'aura d'excuse ni devant Dieu, ni devant notre piété impériale. »

Toutes les lettres de convocation énoncent de façon aussi claire l'acte autonome et impératif du prince séculier. Celle que Marcien adressait à Léon I«r à propos du concile de Chalcédoine ne diffère pas essentiellement des autres, selon M. Funk; seulement, le ton général en est plus respectueux, elle mentionne expressément et approuve l'hypothèse d'une simple représentation de la part du pontife, et elle suppose des instances faites par le pape même en vue de la réunion d'un concile. Marcien affirme, en particulier, comme chose incontestée, son droit de déterminer le lieu de l'assemblée. Après avoir rappelé son propre « zèle religieux », tout naturel d'ailleurs, puisque « la tranquillité et la force de l'empire reposent sur la vraie religion ■, il écrit, Hardouin, t. n, col. 43; *P. L.,* t. i.iv, col. 903 : « S'il plait à Votre Sainteté de venir en ce pays et d'y tenir le concile (τὴν σύνοδον ἰπιτελέσαι), qu'elle daigne le faire par amour pour la religion... Mais s'il vous est trop pénible de vous rendre dans cette contrée, que Votre Sainteté nous en informe par écrit, afin que, de notre côté, nous mandions à tous les évêques d'Orient, de Thrace et d'Illyrie, de se réunir en un lieu déterminé qu'il nous aura plu de choisir (ἐνθα αν ἡμϊν δόζῃ). Là, on prendra, en faveur de la religion chrétienne et de la foi catholique, telles mesures que Votre Sainteté aura prescrites en conformité avec les règles ecclésiastiques (καθὼ ἡ σή ἁγιοσύν κατὰ τοὑ ἐκ λησιαστικου ανόνα διετὑπωσε, κατατεβήσονται). »

Ces dernières lignes s'accordent parfaitement avec ce que l'impératrice Pulchérie écrivait, vers la même date, au même pontife, Hardouin. t. il, col. 43; *P. L.,* t. i.iv, col. 907 : « Daigne donc Votre Sainteté, de telle manière qu'elle jugera convenable, déclarer ses intentions, afin que tous les évêques d'Orient, de Thrace et d'illyrie, selon qu'il a plu à notre seigneur, le très pieux empereur, mon époux, s'assemblent le plus tôt possible dans une même ville, el que là, conciliairement et avec votre autorité, ils tranchent (σου αὑβεντοϋντοί ὁρισωσιν), suivant ce que prescrivent la foi et la piété, les questions relatives soit au symbole catholique soit aux évêques qui ont été précédemment excommuniés. .

Mentionnons encore la lettre de l'impératrice Irène à Hadrien Ier au sujet du VIIe concile œcuménique. Hardouin, t. iv, col. 25. Avant de prier le pape de venir â

Nicée ou d'y envoyer des représentants, Irène remarquait que « ceux à qui a été conféré par N.-S. Jésus-Christ la dignité impériale ou la dignité du souverain sacerdoce, sont tenus de penser et d'aviser à ce qui lui est agréable et de gouverner selon sa volonté les peuples qu'il leur a confiés ». Ensuite, à cetle vérité générale elle rattachait, comme conséquence toute naturelle, son intervention dans la querelle des iconoclastes. « C'est pourquoi, disait-elle, obéissant aux inspirations d'un cœur pur et d'une vraie piété, de concert avec tous nos sujets et avec les très doctes prêtres d'ici, nous avons longuement délibéré sur la situation et, après mûre réflexion, nous avons décidé d'organiser un concile œcuménique. »

b) Déclarations impériales aux conciles déjà assemblés. — Elles respirent le même esprit que les lettres de convocation. On en pourra juger par deux ou trois exemp.es.

Devant le concile de Chalcédoine, dans la VI· session, l'empereur Marcien parla en ces termes, Hardouin, t. Il, col. 463; Hefele, *Conciliengeschichle,* t. n, p. 475 : « Appelé par la volonté divine â gouverner, au milieu de toutes les pressantes sollicitudes inhérentes à cette charge, dés le début de notre régne, nous n'avons rien eu plus à cœur que d'assurer la parfaite et inébranlable unité de croyance aux vraies et saintes doctrines de la foi orthodoxe. Malheureusement, quelques hommes, par cupidité ou par faux zèle, ont lancé dans le peuple des idées singulières et opposées à l'antique tradition, et ils ont ainsi donné naissance à une erreur désormais très répandue. Pour y apporter remède, nous avons assemblé ce saint concile, avec le ferme espoir que le plus heureux fruit des fatigues du voyage sera un affermissement de la vraie religion... Le but poursuivi par Notre Majesté est d'obtenir que tous les hommes aient sur Dieu une seule et même pensée et qu'ils honorent cette véritable religion catholique que vous leur exposerez suivant les dogmes à nous transmis par les saints Pères. »

Justinien écrivait au V» concile, Hardouin, t. in, col. 54 sq. : « Les orthodoxes et pieux empereurs, nos ancêtres, ont toujours pris soin de supprimer les hérésies naissantes en convoquant des assemblées d'évêques, et de maintenir la paix dans la sainte Église de Dieu par l'affirmation des pures doctrines révélées. Ainsi, lorsque le blasphémateur Arius osa dire que le Fils n'est point consubstantiel au Père, mais qu'il est une simple créature, Constantin, de pieuse mémoire, réunit à Nicée trois cent dix-huit évêques, et par ce concile, qu'il soulint de sa propre présence et qui proclama la consubstantialité du Verbe, il procura la condamnation de l'impiété arienne et la conservation de la vraie foi. » Et, après avoir déploré les longues controverses relatives aux Trois-Chapitres, il continuait : « C'est pourquoi nous vous avons appelés dans notre royale cité, vous engageant à exprimer de nouveau Ions ensemble vos intentions à ce sujet. » H rappelait ensuite en ces termes l'invitation adressée par lui au pape Vigile : « Nous lui avons également mandé, par nos juges et par quelques-uns d'entre vous, de venir se joindre à vous tous et discuter en votre compagnie l'affaire desdits Chapitres, afin d'arriver ainsi à une formule de foi convenable. »

Plus claire encore et plus expressive est cette communication, faite au VU'concile par Irène et Constantin, Hardouin, t. IV, col. 38 : « Désirant participera la félicité et à la noblesse de la filiation divine, nous nous ellorçons de conduire tout notre empire romain à la paix et à l'unité. Nous voulons en particulier travailler au bien des saintes Églises de Dieu, et nous nous intéressons vivement à la parfaite entente des prêtres de l'est, du nord, de l'ouest et du sud. Or, par la volonté de Dieu, les voilà, ces prêtres, ici présents dans la personne de leurs représentants, et ceux-ci sont porteurs de réponses à la lettre synodale de notre très saint patriarche. Car telle a été, de tout temps, la loi des conciles de cette Église catholique qui, dans tout l'univers, croit à l'Évangile. Par la volonté et l'inspiration de Dieu, nous vous avons donc réunis, vous, ses très saints prêtres, chargés de lui présenter les offrandes non sanglantes de son alliance, pour que vous rendiez un jugement conforme aux définitions des conciles orthodoxes. »

‹·) Constantin le Grand, d'après ses historiens, s'est attribué exactement le même rôle par rapport au concile de Nicée. Il affirme qu'il l'a convoqué (συμμετεστειλάμην) pour mettre tin aux déchirements de l'Église, Eusèbe, *Vila Const.,* m, 12, *P. G.,* t. xx, col. 1068; qu'il l'a convoqué par l'inspiration de Dieu (ὑπομνήσει Θεοῦ), Socrate, *H. E.,* I, 9, *P. G.,* t. lxvii, col. 85 : tout pela sans la moindre allusion à une coopération ou à un désir du pontife romain.

De tous les documents analysés jusqu'ici une conclusion générale se dégage avec toutes les clartés de l'évidence : c'est que les empereurs, en convoquant les conciles, ne se considéraient nullement comme les instruments ou les représentants du pape, comme ayant besoin de sa délégation ou de son assentiment. Autrement, on ne comprendrait pas qu'ils ne se soient jamais prévalus, ni explicitement ni implicitement, d une qualité, d'une circonstance qui seule aurait assuré la légitimité et la validité de leur acte; on le comprendrait d'autant moins qu'ils parlent souvent avec une grande vigueur et comme réglant une affaire qui ressortit à leur propre et indépendante autorité, que parfois ils sentent le besoin de recourir à la menace pour se faire obéir, qu'ils rapportent leur initiative à l'inspiration divine, qu'enlin ils en appellent fréquemment à la charge qui leur incombe de protéger l'ordre public, solidaire de la paix et de l'unité religieuses.

2. Non seulement les empereurs se sont attribué purement et simplement le droit de convoquer les conciles, mais ce droit leur a été reconnu par les contemporains, par les évêques, par les conciles, par les papes mêmes. C'est ce qui résulte de la masse des témoignages, que nous possédons nombreux pour chacun des conciles oecuméniques et aussi pour le concile de 449; les exceptions sont rares et insuffisantes à infirmer la valeur significative de l'ensemble.

Le 1" concile de Nicée, dans son décret synodal, rapporte sans plus sa convocation à l'empereur et â la grâce de Dieu, Hardouin, t. t, col. 439 : Ἐπειδὴ, τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτο καὶ τοῦ θεοφιλέστατου βασιλέω Κοινσταντίνου συναγαγόντο ἡμα . Eusèbe dit de son côté, *Vita Const.,* nt, 6, *P. G.,* t. xx, col. 1060, que Constantin, « pour opposer comme une phalange divine à l'ennemi de l'Église, convoqua un concile œcuménique, y invitant par une lettre pleine de déférence les évêques de tous les lieux. » Sozomène, Théodoret, Rufin, parlent de la même façon, sauf que Rufin nous présente le prince agissant *ex sacerdotum sententia.*

Le concile d'Éphèse n'est pas moins affirmatif. Dès le début de sa IΓ· session, il se déclare formellement assemblé par la volonté impériale, Hardouin, 1.1, col. 1384: Συνοδοῦ συγκροτηθείση ἐν τῇ Ἐφεσίων μητροπολει ἐκ θεσπίσματο τῶν θεοφιλέστατων καὶ φιλοχρίστων βασιλέων. Il répète cette assertion en termes identiques ou équivalents au commencement de chacune de ses sessions, dans quelques-unes à plusieurs reprises, et aussi dans diverses pièces relatives à la controverse avec les Antiochiens, en tout une trentaine de fois. Nulle part, en revanche, on ne trouve indiqué le concours ou le consentement du pape, dont les légats étaient présents et s'associaient, par conséquent, à ces déclarations solennelles. De plus, Célestin lui-même, dans une lettre à Théodose, le félicite d'avoir compris que la conserva-

tion de la religion affermira son empire et d'avoir agi en conséquence; puis il écrit, Hardouin, t. i, col. 1473 : « Pareillement, nous tous, en vertu de notre pouvoir sacerdotal, nous consacrons nos efforts à cette tâche céleste, et nous assistons, dans la personne de nos envoyés, au concile que vous avez prescrit *(quant esse jussislis).* » En rappelant cet ordre des empereurs, le pontilé n'ajoute pas. comme on s'y serait attendu, qu'il l'approuve ou le ratifie en laisant sienne la convocation. Ceci est d'autant plus remarquable que nous constatons la même abstention dans une autre lettre, adressée par le pape au concile. Nous y lisons, Hardouin, t. i, col. 1467 : « L'assemblée des prêtres rend manifeste la présence du Saint-Esprit. Car elle est fondée cette promesse de l'infaillible vérité, cette maxime de l'Évangile : *Là où deux ou trois seront réunis en mon nom, je nie trouverai au milieu d'eux.* S'il en est ainsi, si même à un si petit nombre le Saint-Esprit ne fait jamais défaut, à combien plus forte raison doit-on admettre sa présence au milieu d'une si grande multitude de saints? »

Dans toutes ses sessions, la XV' exceptée, le concile de Chalcédoine fait des déclarations pareilles à celles du concile d'Éphèse; il se présente comme réuni par la grâce de Dieu,et la volonté des princes : Κατὰ χάριν Θεοῦ καὶ ἐκ θεσπίσματο τῶν εὐσε·5εστάτων βασιλέωζ, ou simplement par l'autorité impériale : Συνελθοὐση *Si* καὶ τη; αγία καὶ οικουμενική συνόδου τῇ κατὰ θειον θέσπισμα ἐν τῇ Καλχηδονε'ων πόλει συναΟροισΟείση . Jamais il ne se réclame d'une convocation ou d'une autorisation papale.

Les actes du VI' concile œcuménique révèlent les trois faits signalés ci-dessus, à propos du III·; le concile lui-même, au début de chacune de ses sessions, après la mention de l'empereur et de son entourage, dit : Συνελθοὐση τῇ άγια καὶ οικουμενική συνόδου τῇ κατὰ βασιλικόν θέσπισμα συναθροισθείση ἐν ταὐτη τῇ θεοσυλάκτῳ και βασιλίδι πόλε·., et cette formule revient dix-huit fois; ensuite le pape Léon II, dans sa lettre à Constantin Pogonat, par laquelle il approuve les décisions du concile, constate, sans explication ni réserve d'aucune sorte, que celui-ci a été réuni, Hardouin, t. ni, col. 1471, μετὰ Ηεοῦ χάριν τῶ βασιλικὸ προστάγμκτι, et encore, Hardouin, t. tn, col. 1473, ἐπιπνεὐσει τῇ ὑμετερα γαληνότητο ; enfin, ni le concile ni le pape lui-même ne font allusion à une participation de ce dernier.

J'omets les textes également clairs que nous fournissent les autres conciles. Leur ensemble va évidemment à établir que, selon l'appréciation commune, la convocation était, dans tous les cas, le fait de l'empereur agissant en son nom personnel et de son propre mouvement.

Mais il faut bien indiquer aussi les quelques textes qui paraissent opposés aux précédents et que M. Funk n'a pu négliger. Je les énumère d'après lui.

Du I" concile de Nicée le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. l, p. 75, dit : *Hujus (Sylvestri) temporibus factum est concilium cum e/us consensu in Nicœa,* et lk· VI· concile, dans son λόγο προσφωνητι ιό , Hardouin, t. ni. col. 1417, affirme que « Constantin et Sylvestre assemblèrent (συνέλεγον) le concile de Nicée ». Concernant le concile de Chalcédoine, saint Léon, sous le pontificat de qui il s'est tenu, a écrit, *Epist.,* cxiv, Hardouin, t. n, col. 687; *P. L.,* t. i.iv, col. 1029: *Generale concilium et ex prxcepto Christianorum principum et ex consensu apostolicæ sedis placuit, congregare.* Un peu plus tard, les évêques de Mésie rappelaient à l'empereur Léon l'r qu'à Chalcédoine le corps épiscopal s'était réuni *per jussionem Leonis romani pontificis,qui vere caput episcoporum, el venerabilis sacerdotis et patriarch# Anatolii.* Hardouin, t. n. col. 710. Si, à l'exemple de plusieurs autres, le Vil· concile, dans toutes ses sessions, a l'exception de la dernière, se déclare simplement et absolumentconvoquéparautorité impériale, nouslisons, en revanche, à son sujet, dans une lettre d'Hadrien 1" â Charlemagne, Hardouin, t. iv, col. 818 : *El sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt.* Relativement au VIII' concile œcuménique, Hadrien II écrivait à l'empereur Basile, Hardouin. t. v, col. 768, 1030 : *Nous voulons que, par les efforts de votre piété, un nombreux concile soit assemblé à Constantinople;* et Anastase le Bibliothécaire, s'adressant à Hadrien II, disait, Hardouin, t. V, col. 74 : *Jussisti fieri Constantinopoli synodum.*

Cette seconde série de témoignages semble bien impliquer, de la part du pape, un concours effectif à l'acte de convocation; les deux derniers surtout sont si catégoriques que M. Funk lui-méme ne les écarte que timidement et «sans vouloir particulièrement insister » : à son avis, le caractère spécial du VIII' concile et l'époque tardiveà laquelle il appartient expliqueraient ces façons nouvelles de parler et en diminueraient la signification. Cependant les témoignages antérieurs ne sont pas non plus sans valeur comme indices de l'opinion publique et de la persuasion des papes. Quand même, avec M. Funk, *Kirchengesch. Abhandl.,* t. i, p. 56, nous devrions admettre que le *Liber pontificalis* est une source moins sûre pour l'époque du concile de Nicée, quand même les Pères du VI· concile se seraient trompés touchant le fait particulier qu'ils affirment, nous savons du moins ce que le rédacteur du *Liber pontificalis* et de nombreux évêques du vu· siècle pensaient sur la question de fond. Dans la lettre des évêques de Mésie nous saisissons l'opinion reçue parmi eux dés le v· siècle. Du reste, il n'est pas admissible qu'on rejette les affirmations si importantes de saint Léon et d'Hadrien I"r ou qu'on les détourne complètement de leur sens naturel sous prétexte qu'elles seraient erronées. Funk, *ibid.,* p. 65, 69. Les régies mêmes de la critique historique, si souvent et si justement invoquées par M. Funk, ne permettent pas, sauf le cas de nécessité absolue, d'accuser de fausseté ou de réduire à rien deux textes si officiels et en soi si expressifs; or, dès qu'on les entend d'une ratification subséquente par les papes des actes des empereurs, cette ratification eût-elle été rendue nécessaire par la suite des événements et motivée par la crainte d'un plus grand mal, ils ne contiennent absolument rien de contraire aux faits certains d'ailleurs, et ils attestent dans leurs auteurs la conscience d'un droit à exercer concernant la convocation des conciles. Toutefois, parce que, dans l'ensemble des monuments conciliaires, les témoignages analogues sont beaucoup moins fréquents et moins solennels que les témoignages de la première catégorie, parce que le plus souvent ni les conciles ni les papes n'ont affirmé ou revendiqué la part de coopération qui revient de droit à l'Église, parce que surtout les empereurs nous apparaissent consternent persuadés qu'ils convoquent de leur initiative propre el indépendante, nous ne sommes nullement autorisés à dire que ceux-ci ont agi de fait comme instruments ou délégués du pouvoir spirituel, que leur convocation a été simplement « ministérielle ».

M.Funk relève judicieusement les principales circonstances historiques qui expliquent et la conception d· s princes et l'abstention ou tolérance extérieure observée généralement par l'autorité ecclésiastique. Tout d'abord, les premiers conciles ne comprenaient en somme que des évêques de diocèses renfermés dans les limites de l'empire romain; du moins les autres évêques n'y furent jamais qu'en très petit nombre. Une fois tombés, au vit· siècle, sous la domination des Arabes, même les patriarcats d'Orient ne furent plus représentés aux assemblées conciliaires que par quelques prélats. On conçoit que, dans ces conditions, les empereurs se soient habitués à ne voir dans la convocation des conciles œcuméniques qu'une affaire de leur ressvit piu-

pre, tout comme d'autres souverains prirent parfois l'initiative de conciles nationaux ou provinciaux. Puis, il faut le reconnaître, les empereurs étaient peut-être les seuls alors qui disposassent d'une autorité effective assez forte et de ressources assez étendues pour réunir un concile universel. Sans doute, les pontifes romains ont toujours pu en droit ordonner aux évêques de toute la chrétienté de s'assembler en un même lieu; mais leur voix serait-elle parvenue â se faire obéir en toutes circonstances? surtout, comment eussent-ils triomphé des obstacles matériels? Qu'on songe aux distances que les évêques avaient à parcourir, à la difficulté des déplacements, à l'insécurité des routes, aux frais considérables du voyage et du séjour à l'étranger. Qu'on remarque en outre que tous les anciens conciles ont eu lieu à des époques spécialement troublées et dans des milieux orientaux exceptionnellement agités par des erreurs qu'il s'agissait de condamner ou par des controverses qu'il fallait apaiser. Se rendre à un concile était ou pouvait être chose aussi dangereuse qu'incommode. Ces dangers et ces inconvénients n'eussent-ils pas paralysé souvent, dans le corpsépiscopal, les meilleures volontés, et servi de prétexte d'abstention aux tièdes et aux récalcitrants? Ce n'est pas sans raison que la convocation impériale au 111· concile œcuménique proteste d'avance et en termes comminatoires contre les absences non justifiées. Ajoutons que les réunions nombreuses étaient interdites par la législation de l'empire, qu'une dispense donc pouvait paraître nécessaire pour la célébration d'un concile.

Et qu'on ne dise pas que la conception des empereurs, ainsi expliquée, est purement et simplement absurde, puisqu'elle suppose l'usurpation d'un pouvoir essentiellement spirituel. Cetle observation serait justifiée, si, en ordonnant aux évêques de se réunir, les princes avaient entendu constituer eux-mêmes le concile selon toute l'ampleur de la définition donnée plus haut, c'est-à-dire le créer comme assemblée juridique, lui conférer l'autorité propre à un concile universel. Mais cette hypothèse est fausse et contredite par les textes. En convoquant le concile d'Éphêse de 449, Théodose remarquait que « le soin de la religion, de la vérité et de l'orthodoxie dans la foi appartient pleinement aux évêques », llardouin. t. n, col. 71 ; et antérieurement, en députant le comte Candidien au III· concile, pour y veiller à l'ordre extérieur, il lui avait expressément défendu toute participation aux délibérations touchant le dogme, parce que, « â ceux qui ne sont pas évêques, il est interdit de s'immiscer dans des débats ecclésiastiques. » llardouin. 1.1, col. 1346. Les empereurs réunissaient donc l'assemblée conciliaire, mais sans prétendre l'investir de son pouvoir. Ce pouvoir lui devait venir d'ailleurs. D'où venait-il?

M. Funk croit, *Kirchengesch. Abhandl.,* 1.1, p. 61, que, pour les anciens, le concile, une fois réuni, « portait son autorité en lui-même ou, plutôt, la recevait du Saint-Esprit, qui est au milieu de l'assemblée. » Il allègue, comme argument décisif, le passage reproduit plus haut de la lettre de Célestin Ier au concile d'Éphêse. Je ne saurais partager cette opinion. Elle prête aux évêques et aux papes une manière de voir qui va à l'encontre non seulement de la primauté romaine bien et dûment expliquée, mais même de l'idée moins nette et moins développée qu'on s'en faisait alors. Il s'en faut que le texte de Célestin ait la portée que M. Funk lui attribue. S'il en était ainsi, la présence du Saint-Esprit serait le signe certain de l'autorité souveraine. Mais alors celle autorité appartiendrait déjà à deux ou trois fidèles. Puis, il n'est pas facile, si telle était la pensée de Célestin, de justifier la ligne de conduite qu'il trace plus loin au concile, en enjoignant à ses légats et aux autres Pères de se conformer aux décisions déjà prises par lui, llardouin, t. t, col. 746 : *Quæ a nobis antea- statuta sunt exsequantur. Quibus præslandum a Vestra Sanctitate nun dubitamus assensum.* Il y a là une consigne impérative, et sa portée comme telle est nettement confirmée par la teneur des instructions des délégués de Célestin : *Auctoritatem sedis apostolieæ custodiri debere mandamus... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen ;* elle l'est encore par la manière dont les députés interprétèrent leur mandai devant le concile et par la façon dont le concile procéda,disant anathème à Nestorius, « parce que les saints canons et la lettre de Célestin les y obligent. » M. Funk, à la perspicacité de qui cette attitude dit pape n'a pas échappé, n'admet pas qu'elle aitquelque importance par rapporta la question présente. « Celte consigne, selon lui, *op. cit.,* p. 61, n'a rien de commun avec une convocation ou une communication de plein pouvoir; elle est d'ordre matériel, tandis que la convocation est d'ordre formel. » Cela veut dire, sans doute, que la consigne pontificale concerne directement les objets soumis au concile, et non sa puissance consider, e en elle-même. Mais la puissance sans son objet n'est qu'une pure abstraction; celui donc qui règle l'objet règle la puissance et montre que celle-ci comme celui-là dépend de lui. Nous concluons que c'est du pape que venait l'autorité universelle des conciles œcuméniques, et que c'est à lui qu'alors comme maintenant on la rapportait. Dans ce sens, nous disons que, pour les huit premiers conciles, la convocation *matérielle* a été le fait des empereurs, mais que la convocation *formelle* a toujours eu les papes pour auteurs; et, à notre avis, la convocation formelle est l'acte par lequel celui qui possède la plénitude de juridiction assemble les évêques ou approuve leur assemblée, de telle sorte que son intervention même confère à leur réunion plus ou moins nombreuse l'autorité suprême, l'érige en un corps juridique ayant qualité pour discuter et édicter des lois, soit dogmatiques soit disciplinaires, qui obligent l'Eglise entière. Cetle explication, conforme aux principes Idéologiques, rentre bien dans la théorie de Bellarmin disant du pape : *Quia eliam salis sit indictionem factam ipse postea ratam habeat el confirmet, De conciliis et Ecclesia,* l, 12; elle se concilie, ce qui est plus important, avec le sens obvie des déclara lions de saint Léon, des évêques de Mésie, du *Liber pontificalis,*des Peres du VI'concile, d'Hadrien 1", d'Hadrien 11 el d'Anastase le Bibliothécaire. M. Funk constate avec nous et montre très bien que les empereurs ne prétendaient qu'à une convocation purement matérielle, se reconnaissant dépourvus de toute puissance spirituelle et à plus forte raison incapables d'en investir lesaulres. Mais pourquoi ne pas conclure que l'intervention du pape faisait le reste et qu'elle seule était capable, pour les anciens aussi bien que pour nous, d'expliquerl'existence du concile comme expression juridique du pouvoir souverain? Concevait-on le concile œcuménique comme possible sans le pape? Non, sans doute; et il ne faudrait pas exagérer l'évolution historique jusqu'à supposer que la primauté était entièrement méconnue. Si cela est, le pape, et lui seul, par le fait de sa participation, de son concours accordé au concile, le constituait œcuménique. Je dis *lui seul;:* car rien ne sert d'objecter qu'un concile n'élàit pas réputé œcuménique sans la participation de tous les patriarches, comme si cette circonstance légitimait en faveur de chacun d eux la méineconclusion qu'en faveurdu pontife romain. H serait absurde de raisonner ainsi, pour le motif bien simple qu'aucun patriarche, sauf le pape, n'a jamais été considéré comme dépositaire de l'autorité suprême, et n'a donc jamais pu êlre censé la communiquer aux aulres.

Que si, après cela, on s'étonnait de voir les papes des premiers siècles laisser aux empereurs le privilege si exclusif de la convocation matérielle, je me contenterais de rappeler les conjonctures historiques résu-

mies plus haut. Elles montrent que. presque toujours, la réunion d'un nombre considérable d'évêques, surtout d'évêques orientaux, eut été, pour les chefs du pouvoir spirituel, chose pratiquement irréalisable. On conçoit dès lors qu'ils aient complètement abandonné aux mains du pouvoir séculier ce pour quoi ils se sentaient en fait impuissants, et qu'ils se soient bornés à celte part d'intervention qui ne pouvait venir que d'eux et que résume l'expression de convocation formelle.

VII. Présidence des conciles œcuméniques. — Il faut distinguer trois sortes de présidence : il y a une présidence effective et *d'autorité (auctnrilaliva)* qui consiste à gouverner les débats en leur im trimant, en leur imposant même une direction et une o 'me déterminées; elle ne se conçoit pas, surtout dans une société monarchiquement constituée, sans une certaine appréciation et une certaine inlluence du président sur le fond même des discussions. Il y a une présidence *de protection,* qui, sans ingérence dans les matières à discuter, se borne à assurer la possibilité et le fruit des délibérations communes, en maintenant la tranquillité au dehors et l'ordre au dedans : c'est le droit de police extérieure et intérieure. La présidence *d'honneur* vaut simplement à celui qui l'exerce des égards et des attentions de pure forme, par exemple le privilège d'occuper la première place.

Ces notions posées, il est clair que la présidence d'autorité, dans les conciles œcuméniques, appartient exclusivement au pape; car, d'une part, l'Église seule a qualité pour réglementer des débats d'ordre spirituel, et, d'autre part, dans l'Eglise, le pape seul peut commander à tous les évêques, soit dispersés, soit réunis. Il serait d'ailleurs incompréhensible qu'ayant seul autorité pour les convoquer formellement, pour les investir de la dignité de concile œcuménique, il ne conservât pas le droit exclusif de diriger impérativement leurs délibérations. Cette présidence, les papes peuvent l'exercer par eux-mêmes ou par leurs envoyés.

Ici, l'histoire, même celle des conciles œcuméniques de l'Orient, vient appuyer clairement les principes, bans la célébration de ces conciles, les empereurs ont, personnellement on par leurs représentants, joué un rôle qu'il est permis d'appeler présidence d'honneur et île protection, mais qui ne s'est jamais confondu avec la présidence d'autorité. La distinction a été respectée el nettement formulée, tant par les empereurs eux-mêmes que par les conciles et les papes. On en jugera par un court aperçu historique, où figureront aussi des textes établissant directement que souvent les pontifes romains ont prescrit obligatoirement aux conciles des décrets à adopter. Le droit de commander quant au fond implique évidemment celui de diriger les débats avec autorité.

Je ne parlerai pas du 1" concile œcuménique, parce que ses actes sont perdus, .le ne parlerai pas non plus du III' ni du V', parce qu'ils ne sont pas œcuméniques du fait de leur célébration.

i· *Concile d'Ephese.* — Nous avons déjà constaté que les empereurs ne s'arrogeaient nul droit d'intervenir dans le fond des discussions ni, par conséquent, aucune présidence d'autorité. En revanche, le pape Célestin 1", répondant à Cyrille d'Alexandrie, avait déjà condamné, de sa propre autorité et sans condition, le nestorianisme, et ordonné en outre de déposer Nestorius. s'il n'abjurait son erreur dans les dix jours. En envoyant ensuite ses représentants au concile, il leur remit des instructions écrites et précises, où il était dit. *P. L.,* t. L, col. 503 : *Auctoritatem sedis apostolic.? custodiri debere mandamus... Ad disceptationem* n *fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen.* La consigne fut strictement comprise et strictement exécutée par l'assemblée, comme il ressort des termes de la condamnation fulmi»êe dans la I" session, Hardouin, t. i, col. 1421 : *Coacti per sacros canones et epistolam sanctissimi Patris nostri et comministri llomanæ urbis episcopi, ad lugubrem hanc contra eum sententiam venimus.* Dans la II' session. Firmus, évêque de Césarée, parla absolument dans le même sens : *Celestin,* dit-il, *nous avait à l'avance prescrit une sentence et une règle, que nous avons suivies et mises â execution.* Enfin, la relation conciliaire adressée à l'empereur concernant la déposition de Neslorius atteste également que l'assemblée n'a fait que se conformer à l'exemple et au jugement de Cëlestin.

2° *Concile de Chalcédoine.* — Dans une lettre au concile de Chalcédoine, le pape saint Léon remarque que Marcien, en convoquant le concile et en l'y invitant luimême, a rendu au siège de Pierre l'honneur et le droit qui lui revenaient : *Beatissimi Petri jure atque honore serrato.* Ce droit et cet honneur semblent bien, d'après le contexte, consister dans le pouvoir d'assister au concile en y excerçant la présidence d'autorité. En tout cas, Léon entend exercer cette présidence, car il indique impérativement les décisions qu'on devra prendre. *Epist.,* xcvn, *P. L.,* t. i.iv, col. 937. Il écrit : « Que Votre Fraternité en soit persuadée, je présiderai votre concile dans la personne de mes frères les évêques Paschasinus et Lucentius et les prêtres Boniface et Basile. Ma présence ne vous est donc pas refusée, puisque je suis au milieu de vous par mes remplaçants et que, depuis longtemps, je ne manque pas de vous assister dans la prédication de la foi. Ainsi, ne pouvant ignorer ce que nous croyons conformément â l'antique tradition, vous ne pouvez non plus douter de ce que nous désirons. C'est pourquoi, Frères bien-aimés, qu'on rejette loin de soi l'audace de contester la foi divinement inspirée, et que les vaines erreurs de l'infidélité disparaissent. *Il n'est pas pertnis de soutenir ce qu'il n'est pas permis de croire; et en conformité avec l'autorité des Evangiles, en conformité avec les enseignements des prophètes el avec la doctrine apostolique, la lettre que nous avons adressée à l'évêque Flaviende bienheureuse mémoire, a expliqué très longuement el très clairement quelle est la vraie et pure croyance touchant le mystère de l'incarnation de N.-S. Jésus-Christ.* » Dans la Ir· session, comme l'orthodoxie du patriarche Flavien était en cause, le légat Paschasinus fit remarquer qu'il n'y avait pas lieu de la suspecter, « car, ajoutait-il, sa profession de foi concorde avec la lettre du pontife romain. » Dans la II·,on refusa d'adopter un nouvel exposé du dogme; et voici la raison qu'en donnait un évêque, appuyé par les acclamations de tous les autres : « Contre Eutychès une formule a été indiquée par le très saint archevêque de la ville de Borne; nous y adhérons et nous souscrivons tous à sa lettre. » Mais le rôle véritable du pape est mieux précisé encore dans ce que les Pères du concile écrivent à saint Léon, *Epist.,* xcvn, *P. L.,* t. Ltv, col. 951 sq. : « Par ceux que votre bonté a envoyés pour tenir votre place, vous gouverniez les évêques à la façon dont la tète gouverne les membres (ιό κεφαλή μελών ήγεμόνευ-:); quant aux empereurs fidèles, ils présidaient pour le bon ordre (προ εὐκοσμιαν ἐδήρχον), et, comme d'autres Zorobabels, ils exhortaient à la reconstruction dogmatique de l'Eglise. qui est comme une autre Jérusalem. · Voilà bien les deux formes de présidence clairement distinguées : l'une qui est celle de la tête à l'égard des membres, qui comporte donc une inlluence réelle à laquelle les membres ne sauraient se soustraire pour les actes propies du corps; la seconde qui ne va qu'à assurer le bon ordre et par là la possibilité des délibérations.

Ce témoignage si net et si précis nous dispense soit d'en citer beaucoup d'autres soit de les analyser longuement. Notons seulement en quelques mots que, dans chacun des conciles subséquents, nous rencontrons de

même une consigne obligatoire envoyée par Rome et docilement exécutée par le corps épiscopal.

3° 777e *concile de Constantinople.* — Saint Agathon, lorsqu'il envoie aux Pères du VI' concile sa profession de foi contre le monothélisme, *P. L.,* t. lxxxvii, col. 1170, les avertit qu'elle est celle même » du bienheureux Pierre, qui a reçu la charge de paître les brebis du Christ; par la protection de qui celte Eglise apostolique (de Rome), qui est la sienne, ne s'esl jamais écartée sur aucun point du chemin de la vérité; dont l'autorité comme chef des apôtres a toujours été fidèlement respectée et obéie par toute l'Église catholique et par les conciles universels; à la doctrine apostolique de qui les vénérables Pères et les saints docteurs se sont religieusement attachés ». C'était évidemment non seulement leur demander leur adhésion, mais la leur présenter comme obligatoire. Et de fait, l'empereur Constantin Pogonat, qui avait assisté au concile, écrit : « Nous avons admiré et accepté l'exposé d'Agathon comme l'enseignement du divin Pierre lui-même; » et le concile, de son côté, dans sa réponse à Agathon, dit, *P. L.,* t. lxxxvii, col. 1217 : « Pour ce qu'il y a à faire, nous nous en rapportons à vous, évéque du premier siège et chef de l'Eglise universelle, à vous qui êtes établi sur le ferme rocher de la foi; et nous avons anathematise les hérétiques conformément à la sentence que vous aviez portée antérieurement par votre sacrée lettre. »

4° *lIe concile de Nicée.* — A propos du VII' concile œcuménique, tenu sous son pontificat, Hadrien I" écrivait, Hardouin, t. tv, col. 818 : *El sic synodum islam secundum ordinationem nostram fecerunt, et in pristina statu sacras et venerandas imagines erexerunt.* Or, qu'on discute tant qu'on voudra sur le sens et la portée de la première partie de cette proposition, il résulte du moins clairement de l'ensemble que le décret contre les iconoclastes a été rendu par la volonté du pape.

5» *IV* concile de Constantinople.* — Quant au VIIIe concile, bornons-nous à relever une circonstance significative : dès l'ouverture de la Ir« session, les envoyés romains exigèrent l'adhésion de tous les Pères à la formule d'Hormisdas, complétée de manière à présenter la condamnation de Photius comme nécessaire et comme prescrite par le saint-siège. Des directions doctrinales imposées avec cette autorité catégorique impliquent, au moins equivalent ment, éminemment même, la présidence formelle.

Que d'ailleurs les papes aient pleinement exercé cette prérogative dans chacun des conciles œcuméniques postérieurs au VIIIe, c'est un fait trop incontestable et trop connu pour qu'il soit nécessaire d'y insister ici.

VIII. CONFIRJIATION DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — 1° *Définition des termes.* — En droit, on entend par confirmation un acte juridique qui, s'ajoutant à un autre, d'ailleurs légitime et valable, mais, en soi, incomplet ou provisoire, lui confère force et stabilité définitives. La confirmation d'un concile œcuménique par le pape est donc un acte du pape donnant aux décrets régulièrement portés en concile œcuménique la valeur de décrets souverains et universels. De cette confirmation proprement dite ou d'autorité, qui ne peut être Je fait que du pouvoir suprême dans l'Eglise, il faut distinguer ce qu'on appelle parfois une confirmasion *d'adhésion* ou *d'acquiescement,* c'est-à-dire l'assentiment donné, la soumission accordée aux décrets conciliaires par tous ceux, évêques ou simples fidèles, qu'ils obligent; il faut en distinguer aussi une simple confirmation purement *materielle* ou *extrinsèque,* consistant en des mesures prises, par quiconque jouit d une influence suffisante, par les princes notamment, pour assurer l'exécution des memes décrets, sans en modifier la valeur légale. Quant â la confirmation proprement dite, elle est, de soi et comme le terme l'indique, postérieure aux décrets dont il s'agit; elle est *subséquente.* Mais il se peut aussi que le concours du pape, auquel les décrets conciliaires devront leur autorité œcuménique, se produise dans le concile même ou déjà antérieurement à la réunion du concile : dans le premier cas, il y aura confirmation *concomitante,* et dans le second, confirmation *antécédente,* à condition toutefois d'élargir, pour l'un comme pour l'autre, l'acceptation originelle du mot confirmation. C'est de la confirmation proprement dite et subséquente que nous avons à nous occuper directement. Cf. Palmieri, *op. cit.,* p. 6I8 sq. ; Mazzella, *op. cil.,* p. 806 sq.

2" *Question en litige.* — Tout le monde admet qu'il n'y a point de concile œcuménique sans la participation du pontife romain et que, sans son assentiment, tout décret conciliaire serait caduc. Il est également certain que, pour les conciles œcuméniques auxquels il assiste personnellement et dont les décrets sont portés en même temps par lui et par l'assemblée, nul acte spécial de confirmation papale n'est requis. Mais que faut-il penser de ceux auxquels il ne participe qu'en la personne de ses délégués? Que faut-il penser en particulier des huit premiers conciles œcuméniques?

Des auteurs anciens et modernes ont estimé qu'en pareil cas un acte exprès de *confirmation subséquente* est nécessaire, et que de fait celte confirmation a été donnée aux huit premiers conciles. Ce sentiment a été défendu par Turrecremata, Cajetan. Melchior Cano, Dollinger, Perrone, Phillips, Hefcle, Hergenrother, Heinrich. Hettinger, etc. D'autres, comme Bellarmin, Hurler, Mazzella, Chr. Pesch, Palmieri, pensent que la confirmation subséquente n'esl pas indispensable, qu'il peut suffire d'une confirmation au sens large, contenue dans l'indication impérative par le pape d'une décision à adopter conciliairement ou dans la présence au sein du concile des délégués pontificaux munis d'instructions précises et s'y conformant fidèlement; mais ils ajoutent qu'en réalité une confirmation subséquente a été donnée à beaucoup, sinon à la plupart, des conciles anciens : ceci serait établi historiquement, 'd'après le P. Pesch, *Prælectiones dogm.,* t. t, p. 270, au moins pour le 1" concile œcuménique et le IIIe, et d'après Palmieri, pour six, qui sont le Ier, le IIe, le IVe, le Ve, le VIe et le VIIIe. Une troisième opinion est d'accord avec la seconde sur la question de droit; quant au fait, elle n'admet pas qu'on puisse prouver avec certitude qu'il y a eu confirmation papale proprement dite et subséquente pour aucun des huit premiers conciles. C'est la théorie qui a été défendue récemment par M. Funk et établie sur une minutieuse analyse des documents. *Kirchengeschicklliche Abhandlungen,* t. i, p. 87-121. Parcourons rapidement, à la suite du savant historien, les principaux arguments relatifs aux dillérents conciles.

1. Ier *Concile de Nicée.* — Hefele se fonde ici sur trois arguments : a) l'analogie avec le concile de Chalcédoine, qui aurait estimé la confirmation papale absolument nécessaire et qui l'aurait sollicitée et obtenue comme telle; *b)* une déclaration d'un concile romain de 485; c) une déclaration du pape Jules Ier.

Nous verrons plus bas la véritable pensée du concile de Chalcédoine, et nous constaterons sans peine, combien est fragile la base de la comparaison établie par Hefele.

Le concile de Rome auquel on en appelle est celui où fut prononcée la déposition d'Acacius de Constantinople. A ce propos, après avoir rappelé la promes? du Christ. Matlh., xvt, 18 : *Tu es Petrus, et super ha. petram ædificabo Ecclesiam meam, et portée in/r non prævalebunl adversus eam,* le concile continue : Hardouin, t. tt. col.855: *Quant vocem sequentes, trecent decem et octo sancti Patres apud Nicœam congrega confirmationem rerum, atque auctoritatem sancta:*

Domanx Ecclesiæ detulerunt; quam utramque usque ad ætatem nostram successiones omnes, Christi gratia præstanle, custodiunt. Or, on aurait tort de croire qu'il est question, dans ce passage, des décrets du concile de Nicée et de leur continuation demandée au pape. Le contexle et les circonstances historiques montrent qu'il concerne uniquement les causes personnelles et les sentences portées contre les personnes; il rappelle à la fois un principe et un fait : le principe, c'est le pouvoir judiciaire suprême du pontife romain; le fait, c'est la reconnaissance et la proclamation solennelle de ce pouvoir par le concile de Nicée, c'esl-à-dire plus exactement par le concile de Sardique, que l'opinion universelle identifiait dés lors avec le concile de Nicée. La *confirmatio rerum atque auctoritas* n'est pas autre chose que le droit, consacré par le 5'canon de Sardique, de recevoir l'appel d'un évêque condamné déjà en deuxième instance et de confirmer ou d'infirmer sa condamnation. Le texte du concile de Home ne se rapporte donc en aucune manière à la présente controverse.

La déclaration de Jules Ier n'est pas plus pertinente. Voici ce qu'en dit Socrate, *fl. E.,* n, 17, P. G., t. t.xvn, col. 220: « llépondant aux évêques qui s'étaient réunis â Antioche. (Jules) se plaignit vivement de n'avoir pas été invité par eux à leur synode, et cela contrairement aux canons, *puisque la loi ecclésiastique interdit aux Eglises de rien décider contre l'avis du pontife romain,* τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνα κελενοντο μη δεῖν παρά γνώμην τοὺ επισκόπου 'Ρώμη κανονιïειν τα εκκλησια . » La dernière partie est rapportée un peu différemment par Sozomène, *H.E.,* ni, 10, P. *G.,* t. i.xvtt.col. 1057 : « La loi sacerdotale veut qu'on tienne pour nul ce qui se ferait contre le gré du pontife romain, είναι νόμον ιερατικόν, ω ἁ'κυρα ἀποφαίνειν τα παρά γνώμην πραττόμενα τοῦ 'Ρωμαίων επισκόπου. » Quelle que soit la leçon que l'on préfère, il saute aux yeux que le cas visé dans ces lignes était tout différent de celui qui nous occupe : outre que le concile d'Antioche n'était qu'un concile particulier, il avait été tenu sans le concours du pape, sans que celui-ci eut même été invité. Ce que Jules Ier réclame, c'est son droit d'etre présent ou de se faire représenter à cette assemblée; ce qu'il affirme, c'est que ni lois ni autres décisions ecclésiastiques ne doivent être édictées sans son concours.

2. *Le ler concile de Constantinople* n'a été œcuménique ni du chef de sa convocation, ni du chef de sa célébration. Pour lui, notre question ne se pose pas.

3. *Concile d'Ephèse.* — On a dit qu'ici la confirmation aurait été octroyée ou attestée par plusieurs lettres de Sixte 111, successeur de Célestin Ier. En réalité, ces lettres ne contiennent aucune donnée qui appuie sérieusement pareille assertion. L'n seul passage semblerait, à première vue, lui être favorable. 11 se rencontre dans la 11® lettre à Cyrille d'Alexandrie; nous y lisons, Hardouin. t. I, col. 1709, que les égarés devront élre accueillis, s'ils viennent à résipiscence et « s'ils rejettent ce que le saint concile, avec notre approbation, a rejeté, ἁ ἡ ἁγια σύνοδο ημών ἐπιβεβαιούντων ἠβέτησ·ν ». Mais le saint-siège avait participé au concile par ses envoyés; non seulement il s'était, par eux, associé à la condamnation de Nestorius, mais il l'avait prononcée tout le premier et en avait fait un devoir â l'assemblée. En soi. l'approbation ou la confirmation dont parle Sixte III peut consister dans cette participation; rien du moins ne prouve qu'elle doive s'entendre d'un acte spécial postérieur au concile et distinct de sa célébration.

4. *Concile de Chalcédoine.* — C'est surlout l'histoire du IV' concile œcuménique qui fournirait des armes aux partisans de la confirmation subséquente, du moins si nous les en croyons. Elle nous est, en tout cas, mieux connue que celle d'aucun autre, et elle nous met en mains de nombreux éléments de discussion. Il y a des documents fournis par les actes conciliaires ou par des contemporains ayant pris au concile une pari quelconque; il y a aussi des témoignages postérieurs. Nous examinerons les deux catégories successivement.

a) Documents conciliaires ou contemporains du concile. — D'après Hefele, le concile lui-méme, le patriarche de Constantinople, Anatole, et l'empereur Marcien auraient tour à tour sollicité la confirmation papale ; nous possédons leurs requêtes, nous possédons aussi les réponses de saint Léon, accordant ce qu'on lui avait demandé; cette quadruple série épistolaire mettrait le fait et la nécessité de la confirmation subséquente hors de doute. Voyons ce qu'il en est.

La *lettre synodique, Epist.,* xcvlll, *P. L.,* t. l.tv, col. 951-1160, sollicite en effet du pape une confirmation, mais uniquement et exclusivement pour le 28« canon, qui avait été voté malgré les réclamations des légats romains et qui n'était donc point un décret conciliaire en due forme. Elle contient deux parties entièrement distinctes. La première, de beaucoup la plus longue, se rapporte aux discussions et aux décisions dogmatiques et à la condamnation de Dioscore; elle est purement narrative, et elle se termine par ces paroles, *loc. cit.,* col. 955 : « Voilà ce que nous avons fait, aidés de vous, qui étiez présent avec nous en esprit, qui daigniez vous associer à vos frères et que la sagesse de vos représentants nous rendait pour ainsi dire visible. » La seconde est de nature bien différente et débute ainsi, *ibid. :* « Nous vous indiquerons aussi quelques autres points, que nous avons tranchés dans l'intérêt du bon ordre, de la paix et de la stabilité des règlements ecclésiastiques, et nous sommes persuadés que Votre Sainteté les apprenant, les approuvera et les confirmera. » Elle expose ensuite comment le concile a désiré sanctionner des privilèges que le .siège de Constantinople semble posséder depuis longtemps, comment toutefois les légats romains ont protesté, et elle conclut, *loc. cit.,* col. 959: « Nous vous en prions donc, honorez de votre assentiment le décret porté par nous; et de même que nous nous sommes rangés dans le bien à l'avis de notre chef, que notre chef, à son tour, accorde à ses enfants ce qui convient... Or, afin que vous sachiez que nous n'avons pas agi par haine ou par faveur, mais que nous n'avons obéi qu'à une impulsion divine, nous avons porté tous nos actes à votre connaissance, en vue tant de notre propre justification que de la confirmation et de l'approbation unanime de ce qui a été fait, ει σϋστασιν ἡμετε'ραν και τών πεπραγμένων βεϐαίωσίν τε και συ—καταΘέσιν. On le voit, c'est pour le 28' canon seulement que la ratification ou plutôt le consentement du pape est demandé, et le concile indique la raison spéciale de cette démarche : le canon avait été adopté contre le gré des légats du saint-siège. Non seulement les Pères de Chalcédoine ne sollicitent point de confirmation pour les décrets dogmatiques, mais, en les excluant de leur requête, ils montrent clairement que, dans leur pensée, ils n'avaient nul besoin d'une confirmation papale.

Du patriarche Anatole nous avons deux lettres adressées à saint Léon et se rapportant à notre sujet. Dans l'une et dans l'autre nous retrouvons la même division que dans la lettre synodique. Celle qu'Hefele allégué et dont il se prévaut est de 451. La seconde partie seule mentionne le concile, et Anatole n'y vise que le 28' canon, moins pour en obtenir une confirmation quelconque que pour se justifier et s'excuser personnellement, *P. L*, t. i.iv, col. 1084 : « Quant à ce qu'a décidé naguère en faveur du siège de Constantinople le concile universel de Chalcédoine, que Votre Béatitude Suit persuadée que je n'y suis pour rien. Dès ma plus tendre enfance, j'ai toujours recherché la tranquillité et la paix, aimant â me tenir dans l'ombre et l'humilité. C'est le très respectable clergé de Constantinople, d'accord avec le ckrgé des contrées circonvoisines et secondé par lui.

qui a tout fait, réservant d'ailleurs à l'autorité de Votre Béatitude toute la ratification et confirmation de son acte, *aim et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati Vestræ Beatitudinis fuerit reservata.* » Si celte lettre ne contient proprement aucune demande de confirmation, il en va différemment d'une autre écrite trois ans plus tôt. *P. L.,* t. ι,ιν, col. 975-984. En 451, Anatole distinguait, lui aussi, très nettement les décrets dogmatiques du concile et lé canon 28e. et il traitait successivement ces deux points, en narrateur pour le premier, en solliciteur pour le second. Le passage d'une partie à l'autre est clairement marqué par ces paroles, *loc. cil.,* col. 980 : « Voilà donc comment se sont passées les discussions relatives à la paix ecclésiastique et à la concorde des prêtres dans la vérité de la loi. Mais d'autres affaires réclamaient notre attention... »Ces autres affaires, c'est le fameux canon 28e, dont le patriarche retrace la genèse pour aboutir à cette conclusion : « Et à cause de l'honneur que nous voulons vous rendre, le saint concile et nous, nous vous avons donné connaissance de ce décret, afin d'obtenir de vous approbation et confirmation. Accordez-nous cela, très saint Père, nous vous en conjurons. » Évidemment, Anatole ne songeait pas, lui non plus, à la nécessité d'une confirmation pour les décisions doctrinales votées conciliairement; le contraste entre les deux parties de la lettre de 451 le montre bien.

Les lettres de Marcien intéressant notre question sont également au nombre de deux. La première, écrite en 451, est semblable pour le plan et pour le sens à celles d'Anatole et du concile. L'empereur n'y demandait à Léon que son assentiment au 28e canon. Quant à la question doctrinale, il le félicitait de son heureuse conclusion, et il disait en finissant, Epist., c, *P. L.,* t. i.tv, col. 971-972 : « Ainsi tous les points de loi ont été définis selon les désirs de Votre Sainteté... Après de longs débats, l'orthodoxie a triomphé, et conformément à la règle tracée dans le message de Votre Sainteté, tous ont donné leur assentiment à la formule imposée par la vérité. » En peu plus loin, il ajoutait, marquant nettement lui-méme la différence de sujet : « Mais comme il a été statué en outre qu'aprés le siège apostolique la première place appartiendrait à l'évêque de notre très magnifique ville de Constantinople, qui est appelée la nouvelle Rome, daigne Votre Sainteté donner son assentiment aussi à celte partie, à laquelle se sont opposés ceux qui tenaient votre place au concile. » La conclusion à tirer de celte lettre sera confirmée par l'examen d'une seconde, qui est postérieure de deux ans et dont il est nécessaire de considérer attentivement le texte et les circonstances historiques, si l'on veut en bien saisir la portée. L'empereur écrivant de nouveau à Léon, en 453, *Epist.,* ex, *P. L.,* t. ι,ιν, col. 1017, 1019 : « Nous sommes extrêmement surpris qu'aprés le concile de Chalcédoine et les lettres que vous ont adressées les vénérables évêques pour vous instruire de tout ce qui s'était fait, on n'a point reçu de Votre Clémence une réponse à lire dans les églises et à porter à la connaissance de tous. Quelques sectateurs obstinés des doctrines perverses d'Eutychès sont induits par votre silence à douter que Votre Béatitude approuve les décisions conciliaires. Daigne donc Votre Sainteté nous faire tenir une lettre par laquelle elle certifie à toutes les Églises et â tous les peuples qu elle ratifie les actes du saint concile... Qu'elle rende au plus vite un décret montrant très clairement qu elle confirme le concile de Chalcédoine, afin que ceux qui cherchent de vains sublerfugesne puissent plus hésiter sur le sentiment de Votre Sainteté. » Ici, c'est manifestement une confirmation formelle et publique des décrets doctrinaux que Marcien demande. Toutefois son désir ne provient nullement de ce qu'il juge cet acte nécessaire â la valeur objective el intrinsèque des décrets; il est uniquement fondé sur des conjonctures particulières et accidentelles : c'est que les hérétiques abusaient de l'opposition du pontife au 28' cai.on pour le faire passer comme adversaire de tout le concile. Il fallait couper court à ces rumeurs mensongères et funestes, et voilà pourquoi, dans ce cas, une déclaration solennelle paraissait indispensable.

C'est en réponse aux instances de Marcien que Léon publia sa lettre à tous les évêques qui avaient été à Chalcédoine. Elle se présente, elle aussi, comme motivée par les craintes qu'inspiraient l'entêtement et les menées des hérétiques. Il est clair du reste que, si un acte spécial de confirmation eût été imposé par la nature des choses, le papeaurait été en faute pour l'avoir différé pendant deux ans. Mais lui-méme a soin de faire remarquer que son intention touchant la question doctrinale avait été suffisamment manifestée pour que nulle autre approbation ne fût nécessaire, *P. J..,* t. Ltv, col. 1027-1030 : « Vous savez assurément tous, mes frères, que j'ai embrassé de tout cœur la définition du saint concile qui avait été assemblé à Chalcédoine pour le raffermissement de la foi. Aussi bien quelle raison eusse-je pu avoirde ne pas me réjouir du rétablissement de l'unité de celte foi, moi qui étais affligé de voir la môme unité troublée par les hérétiques? Vous auriez pu inférer mon sentiment non seulement du fait de votre très heureuse concorde (accord entre les évêques et les légats du pape), mais aussi de la lettre qu'aprés le retour de mes envoyés j'ai adressée à l'évêque de Constantinople. Toutefois, de peur que, *par le fait d'interprètes mal intentionnés, on* n'en vienne à douter si j'approuve ce que vous avez unanimement défini au concile de Chalcédoine, concernant la foi, j'ai donné, pour tous nos frères dans l'épiscopal qui ont assisté à ce concile, cette déclaration écrite, que le très glorieux et très clément empereur voudra bien, par amour de la foi catholique, porter à votre connaissance. Ainsi, chacun, parmi vous comme parmi les fidèles, saura que *j'ai associé mon avis personnel aux vôtres non seulement par ceux de mes frères qui ont tenu ma place, mais aussi par l'approbation des actes conciliaires,* μὴ μόνον δ*.ά των διακὸνων μου, ἀλλα γαρ καὶ οτὰ τὴ συναινέσεω των συνοδικὼν ὑπομνημάτων τὴν Ιδιὰν μου ὑμῖν ἑνὼσαι γνώμην. » Cette dernière phrase est à noter: elle distingue deux formes d'assentiment ou de confirmation el indique que la première, seule nécessaire en soi, a été donnée durant le concile même et que, si une seconde vient maintenant s'y ajouter, c'est pour fermer plus sûrement la bouche à ceux qui voudraient se tromper et tromper les autres sur la pensée intime du pape. On pourrait observer encore que Leon, dans la lettre que nous analysons, n'emploie jamais les mots *confirmer* et *confirmation,* mais atteste simplement avoir *admis ou embrassé (fuisse complexum,* περιπλι-κεσΟαι) la définition, s'en *être réjoui,* y avoir donné son *consentement ou approbation* (συναιν«σιν*), avoir associé son avis personnel* à ceux des évêques. Ajoutons que sa lettre antérieure à Anatole, à laquelle il renvoie, dans le passage ci-dessus, comme à une manifestation suffisante de sa pensée, ne mentionne expressément ni confirmation ni consentement; c'est donc du silence même du pape concernant les décrets portés avec le concours et selon le désir de ses légats, qu'on pouvait el devait déduire son assentiment à lui. Ce point, le pape lui-même le met bien en lumière dans une réponse particulière à Marcien, écrite le même jour que la lettre aux Pères du concile. Il y affirme que « les définitions du saint concile de Chalcédoine ont plu au siège apostolique », et il ajoute : « Il n'y avait aucune raison d'en douter, puisque tous ont donné leur assentiment et souscrit à la formule de foi que j'avais émise conformément à la doctrine apostolique et â la tradition des ancêtres. »

En résumé, parmi les documents contemporains du concile invoqués pour la nécessité d'une confirmation subséquente, aucun ne prouve cette nécessité. Bien plus, les principaux fournissent contre elle un argument très solide : les lettres du concile et du patriarche Anatole, ainsi que la première de Marcien, par là même qu'elles ne demandent que l'admission du canon 28", supposent que les autres décrets conciliaires sont en possession de leur pleine valeur; la seconde lettre de Marcien et la lettre de Léon aux Pères du concile, en motivant par des raisons extrinsèques et contingentes la nécessité d'une approbation subséquente universelle, reconnaissent que, de soi et en général, cette nécessité n'existe pas.

b) Documents postérieurs au concile. — Hefele et les auteurs, théologiens ou historiens, qui partagent son sentiment allèguent aussi des témoignages postérieurs au concile, surtout ceux de saint Gélase. Voici les plus frappants ; *Sicut id quod prima sedes non probaverat constare non potuit, sic quod illa censuit judicandum, lota Ecclesia suscepit,* S. Gélase, *Ad episcopos Dardanio', P. L.,* t. i.ix, coi. 67; *hanc (synodum) jieri sedes apostolica delegavit, factamque firmavit,* S. Gélase, *De anathem. vinculo,* c. I, coi. 102; *totum in sedis aposlolicæ positum est potestate: ita quod firmavit in synodo sedes apostolica, hoc robur obtinuit ; quod refutavit habere non potuit firmitatem, loc. cit.,* c. tx. coi. 107; *sedes prima et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu.* S. Gélase, *Ad episcopos Dardaniæ,* col. 79. Tous ces textes visent, en effet, tout d'abord le concile de Chalcédoine. Mais qu'en disent-ils et qu'en déduisent-ils? A qui les lit attentivement ils rappellent qu'il y a dans les décisions du concile deux parties, dont une seule a obtenu l'assentiment du pape et possède, par conséquent, force de loi universelle, tandis que l'autre, faute de cet assentiment, est restée lettre morte; ils attestent, en outre, que le saint-siège a *confirmé (firmavit)* ce concile et qu'il lui appartient aussi de *confirmer de son autorité (sua auctoritate confirmai)* tous les conciles. Mais ou est la raison établissant avec certitude qu'il s'agit, dans la pensée de Gélase, d'une confirmation *subséquente?* On la cherche vainement; et l'ensemble des documents conciliaires examinés plus haut suggère bien plutôt, je devrais dire, *impose* l'idée d'une confirmation *antécédente et concomitante.*

Il reste donc acquis que l'histoire du concile de Chalcédoine, qui devait fournir à la théorie de la confirmation formelle subséquente ses principaux arguments, lui est. en réalité, certainement contraire.

5. *Il" concile de Constantinople.* — Le V' concile n'entre pas en ligne de compte : il avait été, comme le II", célébré sans le concours du saint-siège, malgré même le refus opiniâtre de Vigile d'y participer. Ses décrets, que le pape se décida plus Lard à accepter, notaient pas originairement décrets d'un concile œcuménique.

6. 17« *concile œcuménique.* — Ici, nous serons un peu moins catégorique que par rapport aux conciles précédents. Hefele et ses partisans produisent, en elfet, deux arguments qui. sans être nullement péremptoires, ne sont pas dépourvus d'une certaine vraisemblance.

Le premier est contenu dans ce passage de la lettre du concile au pape Agathon Ier, llardouin, t. in, col. 1633; *P. L.,* t. i.xxxvn, col. 1252 : « Avec vous nous avons proclamé clairement la foi orthodoxe en son éclatante lumière, et nous prions Votre Sainteté de la confirmer de nouveau par son honorée réponse. » Ou nous traduisons confirmer, le texte original grec porte ἐπιβφραγίσαι, el d'après cette phrase, les Pères auraient vraiment sollicité du pontife romain un acte spécial de confirmation proprement dite. Mais le demandent-ils comme essentiel à l'autorité souveraine de la condamnation portée contre le luonolhélisme? Il est impossible de le déduire avec certitude du texte même; il y a plutôt là et dans le contexte des indices contraires: le passage cité affirme absolumentque le concile, en union avec le pape, a déjà *proclamé clairement la foi orthodoxe,* et il parle d'une *nouvelle* confirmation : en outre, dans un autre endroit de la même lettre il avait été dit, sans plus de restriction, que la *définition, portée sous l'inspiration de l'Espril-Saint el la direction du pontife romain en conformité avec les saints Pères et les conciles œcuméniques antérieurs, traçait sûrement le sentier de la vraie foi.* Mais alors pourquoi la demande d'une *nouvelle* approbation ou confirmation? Peut-être que le concile, en mentionnant Honorius parmi les hérétiques anathématisés, avait conscience de dépasser les instructions transmises par le pape Agathon, qui non seulement n'avait pas condamné son prédécesseur, mais avait vanté la pureté toujours inaltérée de la foi de l'Église romaine. S'il en est ainsi, on conçoit que les Pères du VI» concile aient senti, quant à ce point spécial, la nécessité d'une ratification.

Le second argument d'Hefele est tiré de la réponse de Léon II à l'empereur Constantin Pogonal. Après avoir résumé les faits du concile, le pape poursuit, Hardouin, t. m, col. 1473 : « C'est pourquoi nous admettons et, par notre ministère, ce vénérable siège apostolique admet sans hésitation ni difficulté les définitions du concile et, par l'autorité du bienheureux Pierre, il les confirme, comme fermement et divinement assises sur le roc solide qui est le Christ. De même doneque nous recevons et que nous approuvons les cinq conciles œcuméniques antérieurs, de même et avec un égal respect nous recevons, comme les interprétant et fidèle à leur doctrine, le VI», célébré naguère dans la cité impériale d'après l'inspiration de Votre Sérénité; et nous le jugeons digne de figurer à côté des précédents, car il a été assemblé, lui aussi, par la grâce de Dieu. » Assurément, la première phrase de ce passage pourrait être prise pour une confirmation proprement dite et solennelle. Et pourtant que signifie cette finale : « *Comme fermement assises par le Seigneur luimêmesur le roc solide qui est le Christ?* » Ne suppose-t-elle pas que les décrets conciliaires tiennent de Dieu leur pleine autorité indépendamment d une nouvelle intervention papale? Ensuite, pourquoi cette comparaison, qui suit immédiatement : « *De même donc,* etc.? » Elle semble assimiler l'attitude du pape quant au VI» concile à celle observée par lui à l'égard des cinq autres, qu'il ne songe évidemment pas à confirmer. On pourrait enfin ajouter que, du moins dans l'intention et suivant la persuasion de l'empereur, il ne pouvait plus être question de confirmation comme d'un acte nécessaire à la validité des décrets, puisqu'il les avait déjà publiés dans son empire.

Notre conclusion sera donc que, relativement au VIe concile, la Ih'orie de l'approbation formelle a pour elle deux textes plus ou moins probables, mais aucune certitude.

7. *IIe concile de Nicée.* — Les arguments qui ont été produits quant au VII» concile supposent,comme beaucoup d'autres, une confusion inadmissible entre une *confirmation* proprement dite et des actes qui en diffèrent essentiellement. On a fait état d'abord du motif allégué par le concile lui-même, act. VI. pour rejeter deux conciliabules précédemment réunis par les empereurs iconoclastes Léon et Constantin : ce motif, c'est que *adjutorem non habuerint illius temporis romanum papam vel eos qui circa ipsum sunt sacerdotes, per vicarios ejus nec per encyclicam epistolam, quemadmodum didat lex conciliorum.* On a voulu tirer parti aussi de ces paroles qu'IIadrien Ier écrivait à Charlemagne, llardouin, t. tv, col. 819 : *Et ideu ipsam suscepi-*

mus *synodum. Nam si earn minime recepissemus et ad suum pristinum vomitum erroris fuissent reversi, quis pro tot millium animarum Christianarum interitu habuit reddere rationem ante terribile tremendum divini judicis examen, nisi nos solummodo?* Mais le premier de ces témoignages affirme simplement qu'il ne peut y avoir de concile œcuménique sans la participation du pape; le second parle expressément de *l'acceptation (suscepimus, recepissemus)* du VIIe concile ou de l'adhésion à ses décisions, et nous n'avons plus à revenir sur la différence entre *adhérer* et *confirmer*.

8. *IV· concile de Constantinople.* — On a prétendu que le VIIIe concile aurait expressément demandé sa confirmation à Hadrien II et que celui-ci aurait accueilli celte requête et notifié la chose directement à l'empereur Basile. La demande serait contenue dans ces lignes de la lettre synodale, Hardouin, t. v, col. 1)33-935: *Igitur libenter oppido et gratanter imitatrice Dei sanctitate vestra omnium nostrum conventum et universalis hujus atque catholicae synodi consensum et consonantiam recipiente, praedica eam magis ac veluli propriam, et sollicitius confirma coangelicis praeceptionibus et admonitionibus vestris, ut per sapientissimum magisterium vestrum etiam aliis universis Ecclesiis personal et suscipiatur veritatis verbum et justitiae decretum.* On voit que le concile sollicite vraiment du pape une *confirmation:* mais quelle confirmation? Le mot par lui-même ne le dit pas. En revanche, le contexte nous éclairera peut-être. Remarquons donc que l'on demande à la fois une *publication* et une *confirmation (prœdica... et confirma).* Le second terme pourrait bien n'ètre ici qu'un synonyme du premier. Cela parait d'autant plus vraisemblable que le début de la phrase suppose l'assenliment du pontife déjà acquis el même dû aux actes d'un concile où rien n'a été décidé que d'un commun accord et en union notamment avec les légats romains. Notons encore le moyen indiqué pour la confirmation dont il s'agit : *Coangelicis prœceplionibus et admonitionibus,* et son but immédiat : *Ut... etiam aliis universis Ecclesiis personel.* Tous ces indices réunis excluent la confirmation proprement dite, qui ne se fait assurément point par *des recommandations el des avertissements,* tandis qu'ils cadrent parfaitement avec l'idée d'une *promulgation :* le pape, dont les légats avaient représenté tout l'Occident au cmcile, était naturellement désigné pour publier les décrets conciliaires dans toutes les Églises occidentales, et c'est ce que les Pères le prient de vouloir bien faire.

La lettre d'Hadrien II à Basile le Macédonien, Hardouin, t. v, col. 938-910, ne renferme pas un mot qui implique de la part du premier une intention de confirmation formelle; elle n'affirme même pas le simple assentiment du pape; elle se borne à constater les heureux résultats du concile, *in quo, abdicato pravitatis auctore, definitio rectœ fidei et catholicae ac paternae traditionis atquejura Ecclesiae perpetuis saxulis profutura ac satis idonea fixa sunt et firmata.*

Ainsi, dans aucun des documents relatifs aux huit premiers conciles œcuméniques nous n'avons trouvé la preuve de la nécessité d'une confirmation formelle; au contraire, plusieurs de ces conciles, en présentant leurs décisionscomme valables et obligatoires parelles-mêmes, nient implicitement, mais clairement, cette nécessité. Le lecteur remarquera du reste que la plupart des considérations développées par nous valent non seulement contre l'affirmation de principe de Turrecremata et Hefele, mais aussi contre la thèse historique défendue, dans des limites diverses, par Bellarmin, Hurler, Chr. Pesch, Palmieri et d'autres.

Les théoriciens de la confirmation formelle ont essayé encore de tirer argument des conciles et décrets conciliaires qui, rejetés par les papes, n'ontjamais été tenus pour légitimes, et aussi de ceux dont l'autorité n'a été admise dans l'Église que conséquemment à leur reconnaissance par le Saint-Siège tdans la première catégorie il faut ranger le *Latrocinium Ephesinum* et le 28e canon de Chalcédoine; à la seconde appartiennent le Ier et le IIe conciles de Constantinople. Mais pour expliquer ce double fait corrélatif, il suffit qu'une assemblée œcuménique et des décisions ayant valeur œcuménique n'aient pas été possibles sans la participation ou l'accession du pontife romain : rien ne nous force à en déduire la nécessité d une confirmation ou plutôt rien ne nous le permet : une confirmation proprement dite suppose un décret conciliaire en due forme, c'est-à-dire porté par un concile œcuménique, par un concile représentant, dans sa constitution et son action même, l'Eglise universelle; or, cette condition ne se vérifie pour aucun des cas ci-dessus indiqués.

Si l'histoire des premiers conciles ne prouve pas en faveur de la confirmation subséquente, elle montre clairement qu'à aucun de ceux qui sont réputés œcuméniques dans leur célébration, n'a manqué ce que l'on appelle la confirmation *concomitante,* qui consiste dans une coopération effective du pontife romain. Pour cinq conciles, à savoir ceux d'Éphèse et de Chalcédoine, le IIIe concile de Nicée et le lV° de Constantinople, les documents permettent même d'affirmer une confirmation *antécédente,* c'est-à-dire une décision ferme prise à l'avance par le pape et transmise par lui à l'assemblée conciliaire comme règle obligatoire de ses conclusions et de ses décrets. Ceci a été suffisamment établi plus haut.

IX. AuTontTÉ des conciles œcuméniques. — On peut caractériser celte autorité en disant qu'elle est à la fois la pins haute et la plus solennelle qui existe dans l'Eglise; elle impose des lois disciplinaires universelles et prononce infailliblement sur les questions de foi et de mœurs. Elle n'est point supérieure, mais égale en soi à celle du souverain pontife, de qui cependant elle dépend par plus d'un côté; non seulement la coopération pontificale est un de ses éléments indispensables et essentiels, mais il n'y a que le souverain pontife qui puisse l'actualiser et qui puisse lui donner existence par la convocation formelle; et c'est lui aussi, par conséquent, qui en délimite l'exercice quant à la durée et quant à l'objet. La théorie de la supériorité du concile œcuménique sur le pape et de la possibilité d'en appeler au premier des sentences du second a fait son temps. Née à l'époque malheureuse du grand schisme d'Occident; défendue par Pierre d'Ailly. par Gerson et par les gallicans de l'époque subséquente; adoptée par le concile de Constance, qui essaya, dans les fameux décrets de la 111e et de la IVe session, de lui donner une sorte de consécration officielle; reprise dans le deuxième article de la *Déclaration* de 1682 et dans la troisième proposition du synode de Pistoie, elle a toujours été combattue par la très grande majorité des théologiens et des canonistes. Le saint-siège l'a repoussée, tant par sa pratique constante que par la condamnation formelle des articles de 1682 et des erreurs multiples de. Pistoie. Pie VI avait déjà inlligé à la thèse du *s* pontife romain chef ministériel » de l'Église la qualification d'hérétique; et il est clair qu'aprèsla définition de l'infaillibilité pontificale, l'affirmation de la subordination du pape aux conciles dans les matières de foi et de mœurs ne saurait être considérée que comme une hérésie. Mais bien que nullement supérieure en soi à celle du pape, l'autorité d'un concile œcuménique, à cause du nombre, du prestige et des qualités personnelles de ceux qui le composent, peut, dans certains cas. prendre aux yeux des fidèles comme un cachet de splendeur et d'efficacité prépondérantes.

L'autorité suprême est, dans le concile, exercée conjointement par tous les membres. Les évêques conciliairement assemblés constituent autant de juges, de législateurs et de définisseurs. Celte qualité, qu'exprime bien la formule traditionnelle : *Ego N. N. definiens subscripsi,* leur a été solennellement reconnue au concile <lu Vatican, elle est attestée par ces paroles de la constitution dogmatique *Dei Filius : Sedentibus nobiscum et judicantibus universi orbis episcopis,* surtout lorsqu'on les rapproche du commentaire officiel contenu dans les discussions conciliaires. Les évêques ne cessent pas d'être juges et d'agir comme tels quand ils se trouvent en présence d'une question déjà tranchée définitivement par le souverain pontife, sur laquelle donc il n y a pas lieu à dissentiment; ils sont alors dans la situation de tout juge et de tout tribunal, qui font véritablement acte d'autorité judiciaire en déclarant authentiquement le droit, même lorsque les textes de lois sont absolument clairs et ne laissent place qu'à une seule solution. Il en va ici des conciles par rapport au pape comme il en va d'un concile œcuménique par rapport à un concile œcuménique antérieur, quand un point défini par celui-ci est réadmis en discussion et défini à nouveau par celui-là. Ainsi la vérité du *Filioque* et la primauté suprême et universelle du pontife romain avaient été définies, puis publiquement professées par les Grecs, au IIe concile de Lyon, Denzinger, *Enchiridion,* n. 382, 389, et l'examen de ces deux points fut cependant repris au concile de Florence, pour aboutir à une nouvelle définition de l'un et de l'autre, Denzinger. n. 586, 589; de même, le dogme de la transsubstantation, défini au IVe concile de Lalran, fut encore une fois discuté et défini dans la XIIIe session du concile de Trente. Saint Léon, en communiquant au concile de Chalcédoine une sentence irréformable de condamnation contre Nestorius, inculquait à la fois et le devoir absolu de soumission des évêques et leur droit de ne se prononcer et de juger qu'en connaissance de cause.
Quant au premier, qu'on relise sa lettre aux Pères du oncile, voir col. 654. Quant au second, il l'affirmait tout aussi nettement en écrivant à Théodoret, *P. L.,* • Liv, col. 1048: « La vérité elle-même brille d'un plus pur éclat et se grave plus profondément quand cet exam.n (épiscopal) vient ensuite confirmer ce que la foi a.ait enseigné d'abord. En résumé, la dignité du mi■istère sacerdotal resplendit vivement chaque fois que l autorité des supérieurs est respectée de telle façon :.· la liberté des inférieurs n'en soutire aucun détriment. »

Pour un concile appelé à se prononcer sur un point c· ,.i réglé souverainement par le pape, l'acte même du pipe est un des éléments de la cause, une des données qui devront servir de base à son étude et à son verdict. ΓὐI-il seul, il suffirait; mais il n'est pourtant pas le se rf à prendre en considération. Il est possible et convenable de rechercher en outre sur quels témoignages scripturaires et traditionnels repose la vérité définie, quille lumière elle emprunte aux faits historiques ou quelles difficultés elle y rencontre, quelle place elle occupe dans l'ensemble du dogme et quels rapports karmonieux la rattachent à d'aulres vérités révélés, etc. Voilà pourquoi et en quel sens les théologiens reconnaissent au concile, dans ce cas, non le droit - i.imen *dubitatif,* mais le droit d'examen approbatif •a confirmatif.

X. Valeur doctrinale des chapitres et des ca- — Plusieurs conciles, notamment le concile de Trente et le concile du Vatican, ont rendu leurs déclaras doctrinales, partie sous forme positive, partie sous Irfme négative; ils distinguent des *chapitres,* consacras j l'exposé de la véritable doctrine, et des *canons,* ■ἀ sont condamnées les erreurs contraires, ramenées à τ formule la plus brève et la plus synthétique. Il y a lieu de se demander si les chapitres et les canons se présentent à nous avec la même autorité. M. Vacant a très bien traité cette question dans ses *Eludes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. I, p. 41-44. Voici la substance de ses conclusions.

Avant de répondre à la question posée, il convient de rappeler un triple principe théologique. D'abord, l'ampleur et le sens d'une définition se mesurent à l'intention de celui qui la porte; c'est donc de cette intention qu'il faut s'enquérir avant tout. Ensuite, une vérité peut nous être enseignée par l'Eglise soit comme étant de foi catholique, soit simplement comme certaine, vraie, etc.; et de même une erreur peut être condamnée par elle soit comme hérétique, soit seulement comme fausse, téméraire ou méritant une autre censure théologique inférieure. Dans tous ces cas, le jugement définitif de l'autorité suprême est infaillible et exige des fidèles un assentiment absolu ; il n'oblige cependant pas toujours de la même façon ni sous les mêmes peines. Lorsqu'une vérité est proposée comme de foi catholique, on doit la tenir pour divinement révélée, et cela sous peine d'hérésie; si elle est simplement proposée comme cerlaine, on doit la tenir pour telle sous peine de péché. La condamnation d'une proposition comme hérétique équivaut à l'affirmation de la proposition contradictoire comme de foi catholique; mais nulle autre condamnation n'a cette équivalence. Voir t. Il, col. 2105-2106. Un troisième principe qu'il importe de ne point perdre de vue, c'est que, dans toute définition, la substance seule tombe sous la garantie du privilège de l'infaillibilité.

En tenant compte de ces remarques préliminaires, nous disons :

Dans les canons, un concile vent condamner comme hérétiques les erreurs qu'il regarde comme telles. Il ne peut exister aucun doute sur ce point, étant donné l'anathème qui accompagne chaque canon. Chacun de ces canons constitue donc une définition infaillible et de foi catholique. On ne saurait en contredire aucune partie essentielle sans tomber dans l'hérésie.

Quant aux chapitres doctrinaux, ils contiennent, eux aussi, un enseignement qui, imposé à tous par l'autorité suprême comme expression de la tradition constante et comme dogme obligatoire de la foi, est conséquemment infaillible. Les formides qui y sont employées le montrent clairement. Citons seulement quelques échantillons. Le concile de Trente dit, en tète des chapitres sur la justification, sess. VI, *De justificatione, procem. : Sacrosancta synodus exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis, quam Christus Jesus docuit, apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit; districtius inhibendo ne deinceps audeat quisquam aliter credere, pr.vdieare, docere;* et il clôt ainsi son exposé doctrinal, sess. VI, *De justificatione,* c. xvi : *Post hanc catholicam de justificatione doctrinam, quant nisi quisque fideliter firmilerque receperit, justificari non poterit, placuit sanctee synodo hos canones subjungere, ut omnes sciant non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant.* De même, à propos de la doctrine touchant la communion sous les deux espèces et touchant la communion des enfants, le concile formule cetle sévère défense, sess. XXI, *De com. sub ulraque specie et parvul., procem. : Quapropter cunctis Christi fidelibus interdicit, ne posthac de iis aliter credere, vel docere, vel prædicare audeant quam est his decretis explicatum atque definitum.* Des déclarations analogues accompagnent les chapitres doctrinaux concernant d'autres matières.

Et ce qui est vrai et prouvé des chapitres du concile de Trente est également vrai et manifeste des chapitres du concile du Vatican. Prenons ici, par exemple, la constitution *Dei Filius,* et jetons les yeux sur le coin-

mencement de chaque chapitre. Le i" débute ainsi : *Sancta... Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum,* etc. ; le n' porte : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum,* etc.; le ni» s'exprime d'une façon identique : *Hanc vero fidem, qute humanæ salutis inilium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem,* etc.; enfin, nous trouvons une formule semblable en tête du iv» : *Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ calholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis,* etc.

Ajoutons que l'introduction générale de la constitution indique nettement, de la part du concile, l'intention d'exposer dans les chapitres la doctrine véritable el de stigmatiser dans les canons les hérésies qui la contredisent. Il en résulte que chapitres et canons se complètent mutuellement, qu'ils forment une délinilion en partie double : positive dans les chapitres, négative dans les canons, mais infaillible dans les uns et les autres. Voici les paroles de l'introduction : « Suivant en cela la voie tracée par nos prédécesseurs, dit Pie IX, nous n'avons jamais cessé d'excercer notre suprême charge apostolique en enseignant et défendant la vérité et en réprouvant les doctrines perverses. Et maintenant, nos frères les évêques du monde entier jugeant avec nous, réunis qu'ils sont dans le Saint-Esprit, par notre autorité, en un concile œcuménique, nous appuyant sur la parole de Dieu telle qu'elle est dans l'Écriture et dans la tradition, telle que nous l'avons reçue de l'Église catholique, qui la garde comme un dépôt sacré et l'expose dans son sens véritable, nous avons décidé de professer et de déclarer à la face de tous, du haut de cette chaire de Pierre, la doctrine salutaire de Jésus-Christ, el de proscrire et condamner en même temps les erreurs contraires, en vertu du pouvoir que Dieu nous a confié. » La distinction marquée dans ces lignes entre l'enseignement de la doctrine véritable et la proscription des erreurs contraires vise assurément les chapitres et les canons qui vont suivre. Ceci confirme donc les formules expresses que nous avons citées, et concourt avec elles à démontrer que les chapitres constituent un enseignement proposé par le pape et le concile comme obligatoire pour toute l'Église et conforme à la tradition; qu'ils contiennent. par conséquent, un enseignement infaillible.

Mais ici une remarque s'impose. L'enseignement des chapitres est positif et accompagné de preuves, et d'éclaircissements, tandis que les canons se réduisent à la formule brève et ramassée des hérésies qu'ils frappent. Aussi les enseignements de foi catholique sont-ils moins nettement circonscrits dans les chapitres que dans les canons. Les premiers, à la différence des seconds, renferment, à côté de la substance de la définition, des considérants et des arguments qui ne s'y rattachent que comme parties accidentelles et qui ne sont donc pas compris dans l'objet de l'infaillibilité. Il en résulte qu'on doit, dans chaque chapitre, distinguer trois éléments divers : 1» les enseignements qui sont proposés comme de foi catholique; 2° les enseignements qui sont proposés à notre croyance, mais sans l'étre comme de foi catholique; 3» les affirmations qui ne sont pas proposées à notre croyance, mais qui motivent et accompagnent les enseignements. Or, les chapitres sont infaillibles dans tous les enseignements qu'ils nous proposent comme étant la doctrine de l'Église, qu'ils en fassent ou non des dogmes de foi catholique ; mais ils ne sont pas infaillibles, par eux-mêmes, dans les affirmations qui sont données en preuves ou autrement, sans être proposées comme la doctrine de l'Eglise.

XI. Unanimité morale. — Il ne viendra à l'idée de personne de supposer que les décrets d'un concile, pour être valables, doivent être votés à l'ut annuité absolue et mathématique. En pratique, la condition serait presque toujours irréalisable ; elle rendrait donc les conciles non seulement inutiles, mais dangereux et nuisibles, puisqu'ils ne pourraient qu'engendrer de stériles agitations. L'histoire nous apprend qu'elle n'a jamais été exigée et que, le plus souvent, sinon toujours, les décrets des conciles ont été rendus malgré l'opposition d'un ou de plusieurs évêques.

Des considérations analogues excluent la nécessité d'une *unanimité morale,* sans complet· que cette formule est si vague, qu'en la prenant pour règle on ouvrirait fatalement la porte â des doutes et à des difficultés insolubles. Mise en avant par le parti des mécontents pendant le dernier concile œcuménique, reprise, ensuite par les « vieux-catholiques ». la théorie de l'unanimité morale a été facilement réfutée, ait nom de l'histoire, de la tradition, des principes juridiques et rationnels, non seulement par les théologiens et les canonistes catholiques, mais par des juristes tels qu'Emile Ollivier, *L'Église et VÉtat au concile du Vatican,* t. il, p. 74, et par des protestants tels que le savant Hinschius, *System des katholischen Kirchenredites,* t. ni, p. 615. Il en est des conciles comme de toutes les assemblées délibérantes : les questions y sont validement tranchées par la majorité des membres. Soutenir le contraire, c'est vouloir que la minorité ait plus de droits que la majorité. Ultramontains et gallicans, jusqu'au concile du Vatican, s'accordaient à repousser cette prétention comme déraisonnable. Bellarmin ne faisait qu'énoncer une règle universellement admise quand il écrivait. *De conciliorum auctoritate,* I. il, c. xi *: Est autem verum decretum concilii, quod fit a majore parte; alioqr.i nullum esset legitimum concilii decretum, cum semper aliqui dissentiant.* Le Cardinal de la Luzerne, que M. Ollivier appelle « une des lumières du gallicanisme pur », n'hésite pas à approuver cette doctrine, *Sur la declaration de IGS5,* c. xx, a. 3, n. 21 : « L'unanimité, dit-il, n'est jamais nécessaire â la décision, c'est la majorité qui fait loi. » Le contraire ne résulte pas de la fameuse maxime de Vincent de Lérins, *Commonit.,c.* n, P. *L.,* t. L, col. GiO: *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab~omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum.* Personne ne conteste cette vérité; mais qui déterminera, en cas de doute, ce qui a été cru toujours, partout el par tous? Sera-ce la minorité ou bien la majorité? Si dès qu'une minorité proteste.il ne peut y avoir une décision de foi, tout le *Credo* catholique s'écroule, car il n'y a pas un seul de ses articles qui n'ait été contesté par de fortes minorités; celle des ariens, à un moment, a été d'une telle importance, qu'on a pu craindre qu'elle ne devint la majorité. Il est vrai qu'à Trente le pape avait recommandé de ne pas faire de définition à moins d'un accord à peu près unanime; toutefois l'archevêque de Zara, qui nous rapporte cette défense, la blâme comme une condescendance de nature à créer un fâcheux précédent et à détruire l'ancienne règle conciliaire. Du reste, cette dérogation momentanée à la règle en démontre l'existence : si la discipline normale des conciles était qu'on y procédât par la quasi-unanimité des voix. Pie IV n'aurait pas été obligé d'imposer exceptionnellement cette condition dans une hypothèse particulière. Si en fait, dans la plupart des conciles, les décisions dogmatiques ont presque toujours été prises â de fortes majorités, qui approchaient de l'unanimité, c'est que les dissidents obstinés s'étaient retirés ou n'étaient pas venus. A Trente, supposez les luthériens présents, quelle décision aurait obtenu l'unanimité? En leur absence, des raisons de prudent· conseillèrent de ne traiter que les matières sur lesquelles l'accord était certain, dans la crainte de fournir des prétextes de résistance ou de mépris à des adveisaires aux aguets; à cette époque, il était nécessaire de ranger l'Eglise en bataille sous une enseigne commune.

en Tace d'une hérésie récente dont certaines prétentions trouvaient un appui auprès des princes séculiers.

La thèse de l'unanimité morale ne repose sur aucun fondement sérieux. Mais on peut aller plus loin, et le P. Wernz, *Jus decretal..,* t. n, p. 1074, à la suite de Phillips, de Bouix, de Mazzella, ajoute que, dans certaines conjonctures, les décrets de la minorité, de la *minor et sanior pars,* qui aurait pour elle ou à laquelle viendrait se joindre le su ll rage du souverain pontife, seraient de *véritables décrets conciliaires.* En elïet. dit cet auteur, il n'est pas impossible que la minorité, pourvu qu'elle ne soit pas réduite à quelques membres seulement, représente l'Eglise universelle mieux el plus adéquatement que la majorité opposée : ce serait le cas, par exemple, si la première était formée d'évêques des dilîérentes parties de la catholicité, tandis que la seconde appartiendrait exclusivement ou presque exclusivement à une même contrée ou à un même continent; d'ailleurs, la vraie et légitime représentation de l'Église universelle est nécessairement du côté du pape, puisque là se trouve, avec le collège épiscopal, son chef suprême, le centre et le fondement de l'unité, l'unique partie essentielle du corps mystique du Christ. Qu'une décision portée dans ces conditions ait force de loi œcuménique, cela n'est point douteux, car elle s'appuierait en particulier sur l'autorité du pape, lequel pourrait toujours, absolument parlant, même sans le concours d'aucun autre évêque, trancher souverainement toutes les questions et commander à tous les chrétiens. Seulement, il reste peut-être permis de se demander si la loi ainsi décrétée serait bien, suivant l'appréciation et la façon de parler communes, l'expression d'une volonté de l'assemblée épiscopale comme telle, si donc elle mériterait d'être appelée loi *conciliaire* plutôt que loi *pontificale.* Mais, on le comprend, la question, réduite à ces termes, n'est plus qu'une question de mot. Cf. Mazzella, *op. cil.,* p. 805; Wernz, *loc. cil.,* p. 1076.

XII. Nécessité des conciles œcuméniques. — Les conciles œcuméniques ne sont pas nécessaires à l'Église, j'entends d'une nécessité absolue, d'une nécessité pure et simple. La raison théologique, comme l'histoire, nous le dit. L'Eglise possède dans la primauté du pontife romain l'organe à la fois ordinaire el essentiel de l'autorité suprême, et cet organe a par lui-même puissance et grâce pour décider toutes les questions, pour porter des lois universelles, pour parer à toutes les difficultés. Pendant les trois premiers siècles de son existence, c'est-à-dire jusqu'en 325, l'Eglise n'a pas eu de concile œcuménique. Ce fait n'est pas simplement, comme on pourrait le croire, la conséquence forcée de la situation précaire ou elle se trouvait alors et des p rséculions qu'elle subissait; car il s'est reproduit au moyen âge et à l'époque moderne : plus de deux siècles et demi (870-1125) se sont écoulés entre le VIII'concile œcuménique et le IX'; plus de trois siècles (1563-1870) séparent le concile de Trente du concile du Vatican.

Plusieurs auteurs admettent, il est vrai, une *institution divine* des conciles œcuméniques; ainsi font Suarez, *l/e legibus,* I. X, c. n, n. 16; Schmalzgrueber, *Jus eccles. universum, procem.,* η. 311 sq,; Wernz, *op. cil.,* t. n, p. 1864. Mais cette affirmation, comme ils l'expliquent eux-mêmes, ne veut dire autre chose sinon que le corps épiscopal, avec et sous le pontife romain, est la continuation voulue par le Christ du college apostolique ayant Pierre à sa tête, et que le concile œcuménique est une expression parfaite du corps épiscopal. Rien ne prouve d'ailleurs que le corps épiscopal, pas plus que le College apostolique, ait reçu, pour certaines époques et pourcertaines circonstances déterminées, la consigne de n'agir qu'en se réunissant et en associant ses membres dans une opération visiblement commune. Un ne peut pas même dire que les papes soient liés en ceci par le décret de la XXXIXe session du concile de Constance, décret qu'eux-mêmes ont approuvé et qui imposait un concile œcuménique tous les dix ans : les papes, à proprement parler, ne sont jamais liés, ils ne sauraient être liés parles décrets d'un concile, comme ils ne sauraient l'être par leurs propres decrets; dépositaires d'un pouvoir suprême inaliénable et immuable, qu'ils tiennent directement du divin fondateur de l'Église, ils jouissent comme tels d'une liberté que rien n'est capable d'enchainer, ils peuvent toujours en reprendre le plein exercice. Du reste, quant au décret de Constance, l'expérience en montra vite l'inopportunité el les dangers, et les papes ont été bien inspirés en le laissant tomber en désuétude.

D'autre part, il est évident que des assemblées universelles du corps épiscopal sont souvent fort utiles, que même, danscertaines conjonctures, elles deviendront indispensables pour assurer efficacement la répression des erreurs ou des abus, le triomphe du droit et de la vérité. Il peut arriver qu'en fait l'autorité légitime et souveraine du pape soit méconnue, au moins pratique ment, qu'elle ne parvienne donc pas à elle seule à réaliser l'unité doctrinale et disciplinaire qui est son but propre. Historiquement, les conciles œcuméniques prennent presque tous place dans des temps et des milieux particulièrement troublés, à des moments ou les droils du pouvoir central sont moins respectés et ses avertissements moins écoutés, où les esprits sont travaillés par des ferments de révolte qui rendent leur obéissance plus difficile et plus problématique. Si, dans des circonstances semblables, les évêques du monde entier ont été appelés à délibérer et à statuer d'un commun accord avec le pasteur suprême, chacun d'eux acceptera plus facilement, plus joyeusement, des décisions qui seront en partie son œuvre et dont il aura mieux pénétré les raisons, il les prendra plus sûrement el plus vivement à cœur, il les appliquera plus sagement, il les publiera, les exécutera elles recommandera plus ardemment; et tous les lidèles, même ceux auxquels ces décisions déplairaient, ne manqueront pas d'être plus profondément impressionnés par des enseignements ou des préceptes émanant de ce corps vénérable et sage qu'est l'épi-copat catholique. Que s'il s'agit spécialement de décrets disciplinaires, on comprend encore mieux le rôle important et jusqu'à un certain point nécessaire que joueront dans leur préparation et leur rédaction les évêques des dilîérentes contrées. Qui, en effet, pourrait aussi bien qu'eux renseigner sur les besoins divers de leurs diocèses, sur les abus à éliminer, sur les mesures et les remèdes qui, adaptés au tempérament et aux usages locaux, ont plus que d'autres chance d'être efficaces? A tous ces points de vue, un concile apparaîtra quelquefois non seulement comme le moyen le mieux approprié·, mais comme le seul approprié au but à poursuivre. Dans ce sens, on doit dire que les conciles œcuméniques peuvent être nécessaires d'une nécessité relative, d'une nécessité·, non pas fondée immédiatement sur la constitution organique de l'Eglise, mais r sultant de l'obligation qui s'impose à l'Église elle-même, qui s'impose donc aussi aux papes, de tendre, dans chaque cas, à la sauvegarde de la vérité· et à la réalisation du bien par la meilleure voie possible. Cf. Palmieri, *op. cil.,* p. 691 sq.; Mazzella, *op. cil.,* p. 809 sq.

XIII. Série chronologique des conciles œcuméniques. — On compte généralement dix-neuf conciles œcuméniques. Nous en donnerons la liste, avec une brève caractéristique de chacun. Pour les détails, voir les dillèrenls noms propres Chalcéooine, Constantinople, etc.

I» *Le concile de Nicée,* en 325, réuni par Constantin, sous le pontificat de saint Sylvestre. Trois cent dix-huit évêques y assistent. Il définit contre Arius la consubstantialité du Verbe, laquelle trouve ses plus élo-

quents défenseurs dans les évêques Eustathe d'Antioche et Marcel d'Ancyre, et dans Athanase, diacre d'Alexandrie. Il sanctionne en outre solennellement les privilèges des trois sièges patriarcaux de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche. Enfin, il étend à toute l'Église la coutume de l'Église romaine, quant à la date de la célébration de la fête de Pâques.

2" *Le* Ier *concile de Constantinople,* en 381, sous le pape Damase et l'empereur Théodosé le Grand. Cent cinquante évêques y prennent part, et contre Macedonius de Constantinople et Marathonius de Nicotnédie ils affirment la divinité du Saint-Esprit, en adoptant une formule du symbole où au texte de Nicée ont été ajoutés ces mots : τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸ ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρῒ καὶ υἱῶ συμπροσκννούμενον και συνδοξαζόμενον, τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν. En soi et en vertu de sa convocation et de sa célébration, ce concile n'était qu'un concile général de l'Orient; le pape n'y avait été ni associé ni invité. Ce n'est que par la reconnaissance et l'adhésion ultérieure de l'Église universelle qu'il a acquis le rang et l'autorité de concile œcuménique. Cf. Denzinger, *Enchiridion,* n. 47.

3» *Le concile d'Ephise,* en 431, sous le pontificat de Célestin Ier et le régné de Théodosé le Jeune. Il définit contre Nestorius et ses partisans l'unité de personne dans le Christ et la maternité divine de Marie, en consacrant l'appellation de Θεοτόκο . Denzinger, n. 73 sq.

4» *Le concile de Chalcédoine,* en 451, saint Léon le Grand gouvernant l'Eglise el Marcien l'empire. C'est le complément du précèdent. Il condamne l'eutychianisme, qui tombait dans l'excès contraire au nestorianisme, puisqu'il méconnaissait la distinction dans le Christ de deux natures parfaites. Entre tous les conciles œcuméniques de l'Orient, celui-ci prime par le nombre de ses membres, qui s'éleva à 630. Nous avons dit plus haut, voircol. 658,ce qu'il fautpenserde son 28" canon, attribuant au patriarche de Constantinople la premiere place après celui de Rome. Voir Ciialcédoine, t. n, col. 2190-2208.

5' *Le 11° concile de Constantinople,* réuni en 553 par l'empereur Justinien, condamne, comme entachés de nestorianisme, les Trois-Chapitres, c'est-à-dire Théodore de Mopsueste et ses ouvrages, les écrits de Théodoret de Cyr contre saint Cyrille et contre le concile d'Ephêse, la lettre d'Ibas d'Edesse au Persan Maris, Célébré sans la participation, malgré même l'abstention intentionnelle et l'opposition du pape Vigile, il est devenu œcuménique seulement par,l'accession Obsequente du pontife, que des raisons d'opportunité et de prudence en avaient d'abord tenu éloigné.

6° *Le IIJ' concile de Constantinople,en* 680, condamne le monothélisme, ses défenseurs et ses fauteurs, et, parmi ces derniers, Honorius, coupable de négligence dans la répression de Terreur. C'est sous le pape Agathon l«Γ qu'il avait été convoqué, et c'est Agathon qui y avait délégué des représentants de l'Église romaine; mais c'est son successeur Léon II qui approuva le décret conciliaire en l'interprétant quant à Honorius dans le sens indiqué.

7" *Le 11° concile de Nicée,* en 787, sous la régence de l'impératrice Irène et le pontificat d'Hadrien I'r. D'abord réuni à Constantinople, puis transféré à Nicée â cause des troubles suscités dans la capitale par les iconoclastes, il se prononce pour le culte des images, mais en distinguant avec soin, d'après la tradition, ce culte de vénération, τιμητική προσκύνησι , du culte d'adoration, αληθινή λατρεία, qui n'est dû qu'à Dieu, et en le marquant comme essentiellement relatif au prototype. Denzinger, n. 243 sq.

8° *Le I*F· *concile de Constantinople,* en 869-870, prononce, conformément aux instructions précises d'Hadrien II et avec l'appui de l'empereur Basile le Macédonien, la déposition de l'usurpateur Pholius.

9» *Le J" concile de Lalran* ouvre la série des conciles œcuméniques d'Occident, en 1123. Il approuve et proclame solennellement, touchant les investitures ecclésiastiques, l'arrangement intervenu entre le pape Calixte II et l'empereur Henri V et connu sous le nom de *concordat de* H ornts ou de *pactum Calixlinum ;* il engage en outre les princes chrétiens à se croiser pour la délivrance de la Terre-Sainte.

10° *Le 11° concile de Lalran,* en 1139, sous Innocent II, condamne les menées schismatiques de plusieurs antipapes, ainsi que les erreurs d'Arnaud de Brescia, et il édicte des mesures en vue de faire régner la continence dans le clergé.

11» *Le 111° concile de Lalran,* en 1179, sous Alexandre III, condamne les cathares. Il règle aussi le mode d'élection des papes, en déclarant validement élu le candidat qui aura réuni les deux tiers des voix des cardinaux, et il met ainsi fin aux compétitions et aux déchirements provoqués ou favorisés par Frédéric Barberousse.

12» *Le IV° concile de Lalran,* en 1215, sous Innocent III, porte la marque, du grand pontife qui l'a convoqué; c'est l'un des plus importants dont l'histoire fasse mention. H condamne les albigeois et les vaudois, décide l'organisation d'une croisade, revise et fixe la législation ecclésiastique sur les empêchements de mariage; enfin, il impose â tous les fidèles l'obligation de la confession annuelle et de la communion pascale, double prescription dont chacun comprend et dont l'expérience a montré les avantages.

13' *Le 1°° concile de Lyon, en* 1245, sous Innocent IV, porte une sentence de déposition contre l'empereur Frédéric II, usurpateur des biens et oppresseur de la liberté de l'Eglise, règle la procédure des jugements ecclésiastiques et décrète l'envoi de secours aux chrétiens orientaux.

14° *Le 11° concile de Lyon,* convoqué en 1274 par Grégoire X. rétablit une première fois, à la demande de Michel Paléologue, l'union avec les Grecs, qui reconnaissent, outre la vérité et la légitimité du *Filioque,* la primauté du pape ainsi que le droit d'appel à son tribunal suprême. Il prend de nouvelles mesures en vue d'une croisade.

15° *Le concile de Vienne,* en 1311-1312, sous Clément V, décide la suppression de l'ordre des templiers, condamne la secte des dulciniens, insiste encore sur la nécessité d'une expédition contre les Turcs.

16» *Le concile de Florence,* assemblé par Eugène IV, a duré six ans, de 1439 à 1445, avec celle particularité que. pendant les deux dernières années, il siégea en réalité à Rome. H avait été précédé d'un essai fort laborieux à Ferrure dès 1438. Ses deux principaux objectifs étaient la réforme de l'Eglise et un nouvel essai de réconciliation des Grecs de Constantinople. Ceux-ci rentrèrent en effet une seconde fois dans le giron catholique; et leur retour fut suivi de celui des Arméniens en 1439, des Jacobites, en 1442, des Mésopotamiens d'entre le Tigre et l'Euphrate, en 1444, des Chaldéens ou Nestoriens et des Maronites de Tile de Chypre, en 1445.

17° *Le V° concile de Latran,* convoqué par Jules II, en 1512, et continué par son successeur Léon X jusqu'en 1517. Il avait pour but primaire la réforme du clergé et des fidèles; mais, soit à cause du petit nombre de ses membres (environ une centaine de prélats, dont la plupart Italiens), soit par suite d'autres circonstances, il laissa le gros de cette tache à celui qui devait venir ensuite. Il publia pourtant quelques décrets concernant les nominations aux charges ecclésiastiques, le genre de vie des clercs et des laïques, les moyens de préven.r les abus des exemptions, les taxes à percevoir, etc.

18° *Le concile de Trente,* convoque par Paul III et ouvert dans'cette ville en 1545, transféré deux ans plus

tard à Bologne, suspendu bientôt après, réinstallé à Trente par Jules Hi en 1551, interrompu de nouveau l'année suivante, repris enlin sous Pie IV en 1562 et heureusement terminé en 1563, est célèbre par tout ce qu'il a fait pour opposer une véritable et sage réforme de l'Église aux excès et aux innombrables erreurs de la pseudo-réforme protestante. Les décrets dogmatiques et disciplinaires portés dans ses vingt-cinq sessions sont à la fois trop connus, trop nombreux et trop importants pour être ici résumés ou analysés en quelques lignes. Voir Trente *(Concile, de).*

19° *Le concile du Vatican,* réuni par Pie IX, inauguré le 8 décembre 1869 et suspendu le 20 octobre 1870, n'a pu tenir que quatre sessions, qui ont toutefois été aussi fécondes que laborieuses. On lui doit deuxconstitutions dogmatiques d'une portée capitale : la constitution *Dei Filius,* solennelle condamnation îles négations radicales de notre époque contre la foi et la révélation, et la constitution *Pastor æternus,* qui définit, outre la primauté ecclésiastique divinement instituée dans l'apôtre saint Pierre et perpétuée de droit divin dans les pontifes romains, l'infaillibilité personnelle de ceux-ci lorsqu'ils enseignent *ex cathedra.* Cf. Funk, *Histoire de l'Eglise,* trad. Hemmer, 2' édit., Paris. 1895, passim.

Beaucoup d'auteurs comptent *vingt,* conciles œcuméniques, parce qu'ils rangent dans ce nombre le concile de Constance. On doit, en effet, le considérer comme tel pour sa dernière partie, celle qui suivit l'élection de Martin V et qui embrasse quatre sessions, de la XLII·'à la XLV". Sur son caractère antérieurement â la XLII" session, on n'est nullement d'accord. Ceux qui tiennent Jean XXIII pour le pape légitime pensent conséquemment que le concile avait été régulièrement convoqué comme œcuménique, mais qu'il cessa de l'être après sa 11' session, par suite du départ de Jean XXIII. Ceux qui, peut-être avec plus de raison, prétendent que Grégoire XII était resté le pape véritable, remarquent qu'il ne s'associa au concile qu a partir de la XIV" session, pendant laquelle il se démit volontairement du pontificat; ils en concluent que l'assemblée acquit alors seulement l'œcuménicité et qu'elle la perdit presque aussitôt, l'Eglise étant restée sans chef visible jusqu'à l'élection de Martin V. Dans une hypothèse comme dans l'autre, le concile de Constance était acéphale et certainement non œcuménique dans ses fameuses sessions 111", IV" et Ve, où il décréta que le concile, à moins de motifs raisonnables eljugés tels par lui-même, ne pouvait être ni dissous ni transféré avant d'avoir mis lin au schisme et^réformé l'Église dans sa tète et dans ses membres; qu'il tenait ses pouvoirs immédiatement de Jésus-Christ, et que tout chrétien, même le pape, lui devait obéissance en tout ce qui ressortissait à sa mission conciliaire. D'ailleurs, ces décrets, qui ont acquis une triste célébrité, que le conciliabule de Bâle a repris en les aggravant, que l'assemblée de 1682 a de nouveau préconisés, ne furent jamais approuvés ni par les papes ni par l'Eglise universelle; caducs dès leur origine, ils le sont toujours restés. Cf. Jungmann, *Dissertationes selectu: in historiam ecclesiasticam,* Ratisbonne, 1886, l. vi, p. 201 sq. ; Salembier, *Le grand schisme d'Occident,* Paris, 1900, p.313sq. *Voir Cokstasce (Concile de).*

Envisagés au point de vue spécial de leurs éléments et surtout de l'inlluence exercée sur eux par le pouvoir séculier, les vingt conciles œcuméniques énumérés cidessus, se ramènent à trois groupes naturels, selon la remarque du P. Wernz, (oc. *cit.,* p. 1065-1068.

Les huit premiers se tinrent en Orient et s'occupèrent exclusivement d'erreurs ou d'agitations religieuses, nées dans les contrées orientales; presque tous les évêques qui y assisterent étaient orientaux; l'Occident n'y était guère représenté que par les légats du pape. En somme, à en considérer l'occasion et la composition, ils pouvaient être regardés et ils étaient de fait regardés comme des conciles de l'empire romain, dont la paix et la tranquillité étaient directement en cause. De là cette part prépondérante et anormale prise par les empereurs dans leur convocation, leur direction, leur publication et approbation, sans que l'histoire relève traces de protestation, du moins bien caractérisée.

Au début du liautmoyen âge, après les premiers germes de schisme jetés par Photius et développés par ses successeurs, deux siècles et demi s'écoulèrent sans concile œcuménique (870-1125). Avec le Ier concile de Latran s'ouvre une seconde série, qui s'étend jusqu'au concile de Trente inclusivement et qui présente une physionomie assez nouvelle. Non seulement ces conciles se célèbrent tous en Occident et sont composés en très grande majorité d'évêques du rite latin, mais l'action souveraine et indépendante du chef de l'Église s'y manifeste d'une façon plus éclatante : c'est le pontife romain qui les convoque directement; le plus souvent aussi il les préside et les dirige en personne et, dans ce cas, les décrets conciliaires prennent même la forme extérieure de constitutions pontilicales, rédigés qu'ils sont au nom du pape avec adjonction de la clause *sacro approbante concilio.* Toutefois, grâce à la bonne entente des deux puissances, les princes séculiers sont admis â assister ou à se faire représenter au concile avec voix consultative ou certains privilèges honoriliques. Au II· concile de Latran, nous constatons la présence personnelle du roi Conrad III; au I" concile de Lyon, celle de Baudouin II et de saint Louis; au concile de Vienne, celle des rois de France, d'Angleterre et d'Aragon ; au concile de Florence, celle de Jean Paléologue; au V" de Latran. celle de Maximilien Ier. Le concile de Trente resta fidèle à ces traditions, en s'efforçant d'agir d'accord avec les princes catholiques, surtout avec l'empereur Charles-Quint, et en accueillant leurs vœux dans la mesure du possible.

Le concile du Vatican a offert ceci de particulier, qu'aucun souverain catholique n'a été autorisé à profiter de la faculté de s'y faire représenter officiellement etque plusieursonl montré à son égard plus de défiance que de dispositions amicales.

Pour les principes théologiques : Bellatmin, *Controversis christianæ fidei,* tr. *De lOnciliis et Ecclesia;* Ladvocal, *Tractatus de conciliis in genere,* Caen. 4769; Palmieri, *Tria talus de romano pontifice,* 2· édit., Prato, 1894; Mazzella. *De religione et Ecclesia,* 4·' édit., Borne, 4892; Chr. Pesch, *Prtrbctiones dogmaticæ,* t. i, *Institutiones propxdeutieæ ad sacram theologiam,* Fribourg-en-Brisgau, 4894: Hurter, *Theologiae dogmatise compendium,* 3" édit., Inspruck, 4880; Scheeben. *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4873, 1.1 ; Heinrich, *Dogma tisclie Théologie,* 4876, t. n; L. Billot, *Tractatus de Ecci.-ia Christi,* Rome. 4900, t. tu; A. Vacca, *De concilio generali* (thèse), Alger, 4891.

Pour la partie canonique : Devoti, *Institutiones canonicx,* t. t, proleg., c. m; Philipps, *Kirchenrecht,* t. n; Hinschius, *System deskatholischen Kirehenrechtcs,t.* m; Bouix,Dcp«; *ubi et de concilio œcumenico ;* Ferraris, *Prompta bibl'mtmca canonica,* v· *Concilium ;* Wernz, *Jus decretalium,* t. II. *Jus constitutionis Ecclesite catholicæ,* Rome, 1899; Benoit XIV, *De synodo dieecesana.l.* I; D. Bouix, *Du concile provincial,* in-8·. Paris, 4850. Voir aussi *VIntroductio seu apparatus ad sacrosancta concilia,* de la réédition de Mansi, in-fol., Paris, 19o3; elle contient sept traités relatifs aux conciles ; ceux de Jac> l atius, de Delphinus, de Donatus, de Mantua-Bonavitus, de Fabullotus. de Carranza et de Pierre de Monte Monarchia.

Pour l'histoire : P. de Corialones, *Summa conciliorum omnium,* in-fol., Anvers, 1623; Carranza, *Summa omnium conciliorum,* Paris, 4668; G. de Rives, *Epitome canonum conciliorum,* in-fol., Lyon, 4668; Doujat, *Synopsis conciliirum,* Paris, 4671 : Buy, *L'histoire en abrège des quatre premiers conciles,* Paris, 1676; J. Cabassut. .Votir-a *Conciliorum S. Ecclesite,* in-8·, Lyon, 4668; souvent réédité, voir L ir, col. 4297: Hermant, *Histoire des conciles,* 2· édit., 4 in-42. Rouen, 4704; Ed. Richer, *Historia conciliorum generalium.* 3 in-4', Paris, 1680: C.-L. Richard, *Analyse ou id· ·' p··o,·-a.!: des conciles généraux et pontificaux,* 5 in-4·, Paris. 4772; 2 in-8·, Bruxelles, 4806; édit. Guérin, 3 in-8·, Barde-Duc, 1868,

trad. lat.. 4 in-8·, Augsbnurg, 1778; Alletz, *Dictionnaire des conciles,* 2' édit., Paris, 1764; Besançon, 1822; trad allemande, Augsbourg, 1843 ; *Dictionnaire universel et complet des conciles tant généraux que particuliers,* collection Migne, 2 in-4·, Paris. 1846: Roisselet de Saucliers et Avalon, *Histoire des conciles, G* vol., Paris, 1844-1855; Barthélemy des Martyrs, *Summa conciliorum tam generalium quam particularium,* Turin, 1869; V. Tizzani, *Les conciles généraux,* trad, franç., 2 in-8·, Rome, 18G7 1868; Guyot, *Im somme des conciles généraux et particuliers,* 2* édit., 2 in-12, Paris. 1S68; Hefele. *Konziliengeschichte,* 9 in-8·, Fribourg-en-Brisgau. 1855-1890 (les deux derniers volumes par Hergenrother); trad, franç., des sept premiers vol. par Delarc. 12 in-8·, Paris. 1869-1878 :2'édit..6 vol. parus. 1873-1882 (les deux derniers revus parKnopfer): trad, anglaise par Clark, 1871 sq.; nouvelle trad, franç. avec nomb. add. par dom H. Leclercq, 1907 sq.: Hergenrother. *Katholische Kirche und christlicher Staat,* 1872; Id. *Handbuch der Kirchengeschichte,* 2· édit., 1879. passim: Funk, *Kirchengeschichtliche A bhandtungen und Untersuehungen,* Paderborn, 1897, t. i; Id., *Histoire de l'Église,* trad. Hemmer. 2' édit., Paris. 1895; Kneller, *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend,* dans *Zeitschrift fur katholische. Théologie,* Inspruck, 1904, 1905.

Pour la théorie et l'histoire à la fois, voir les collections de conciles. Ces collections sont universelles ou particulières. Parmi les premières, on compte J. Merlin, *Concilia generalia græca et latina,* 2 in-fol., Paris. 1523; in-fol., Cologne, 1530; 2 in-8·, Paris, 1536; P. Crabbe, *Concilia omnia tam generalia quam particularia,* 2 in-fol., Cologne. 1588; 3 in-fol.. Cologne. 1551; F. Joverius. *Sanctiones ecclesiasticae tam synodicæ quam pontificiae in tres classes distincta*, quarum prima universales sgnodos, secunda particulares, tertia pontificia decreta complectitur,* Paris. 1555: L. Surius, *Concilia omnia tam generalia quam provincilia atque particularia.* 4 in-fol., Cologne, 'I567 ; 2· édit., complétée par Bollan, 5 in-fol., Venise, 1585; S. Bini, *Concilia generalia et provincialia,* 5 in-fol., Cologne, 1606; 2* édit., *ibid.,* 1618; 3' édit., 9 in-fol., Paris, 1636, voir t. n. col. 900-901 ; .l. Sirmond. *Concilia generalia,* 4 in-fol., Rome. 1608-1612 (cette collection, faite par ordre de Paul V, est dite *Collectio romane); Conciliorum omnium generalium atque provincialium collectio regia,* 37 in-fol., Paris, 1644; Labbe et Cossarl, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta,* 17 in-fol., Paris, 1671-1672: Baluze commença la publication d'un supplément, dont un seul volume parut : *Nova collectio conciliorum,* Paris, 1683, t. i; 2 édit., 1707; J. Hardouin, *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium,* 12 in-fol.. Paris, 1715; avec un volume de rectifications imposées, Paris, 1722; sans ce volume, Utrecht, 1730; 1751; N. Coleti, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta,* 23 in-fol., Venise, 1728-1733 (voir col. 364); D. Mansi y ajouta un supplément : *Sanctorum conciliorum et decretorum nova collectio,* 5 in-fol., Lueques, 1748-1752; il publia ensuite : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 in-fol , Florence et Venise, 1759-1798; 2' édit., 35 in-fol., Paris, 1901 sq. : l'édition sera complétée sous la direction de M. l'abbé J.-B. Martin; de ce supplément intitulé : *Collectio conciliorum recentiorum Ecclesiæ universa*.* le t. i" a paru en 1905; *Collectio Lacensis, Acta et decreta sac. conciliorum recentiorum,* 7 in-4·. Fribourg-en-Brisgau. 1870-1890. Cf. J. Catalani. *Sacrosancta concilia œcumenica commentariis illustrata, b* in-fol., Rome, 1736-1749.

Les collections particulières sont consacrées aux conciles de divers pays : Schannat, Hartzheim, Neissen et llesselmann. *Concilia Germaniæ,* 11 in-fol., Cologne, 1719-1790; Blatlau, 8 in-4·. Trêves, 1844-1849; J. Sirmond, *Concilia antiqua Galtiæ,* 3 in-fol., Paris, 1629; avec un supplément par P. de la Lande, Paris, 1666; L. Odespun de la Meschiniére. *Concilia novissima Gnlliæ* (après le concile de Trente), in-fol., Paris, 1646: dom Labat, *Conciliorum Galliæ tam editorum quam ineditorum,* Paris, 1789, t. i (seul paru): dom G. Bessin, *Concilia liothomagensis provinciæ,* in-fol,, Rouen, 1717; Baluze, *Concilia Galliæ Narbonnensis,* in-8·, Paris, 1668; Loaisa, *Collectio conciliorum Hispaniæ,* in-fol., Madrid, 1593; J. Saenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ et novi orbis,* 4 in-fol., 1693-1695; 2* édit., par Catalani, 6 in-fol.. Rome. 1753-1755; F.-A. Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiæ Hispana*,* in-fol., Madrid, 1808; II. Spcelmann, *Concilia, decreta, leges, constitutiones in re Ecclesiarum orbis Britannici,* 2 in-fol., Londres. 1639,1664; D. Wilkins, *Concilia Magna* Britannia? et Hibemiæ, b* in-fol., Londres, 1734; Haddan et Stubbs, *Councils and eccl. documents relating to Great Britain and Ireland,* 4 vol., Oxford, 1869-1871 ; C. Peterfy, *Sacra concilia Ecclesiæ romano-catholicæ in regno Jlunparix celebrata.* 2 in-fol., Vienne, 1737, 1742 ; Reuterdahl, *Statuta synodalia veteris Ecclesiæ suevogothicæ,* Londres. 1841 : de Ram, *Synodicum belgicum.3* vol., Malines. 1828 (inachevé); *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* 2' édit., 2 in-fol., Lyon, 1683; V. N. Orsini (plus tard Benoit XIII), *Synodicon Beneventanensis Ecclesiæ,* in-fol., Bénévent, 1695 ; *Etruria sacra* (synodes de Florence de 1327 à 1732), in-fol., Florence. 1732, t. l (seul paru); pour le Pérou, *Lima Limata,* in-fol., Rome, 1673; J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta,* 2 in-4·, Rome, 1864-1868.

Sur les collections des conciles, F. Salmon, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections,* in-4·, Paris, 1724, 1726; dom Quentin, *Dominique Mansi, et les grandes collections conciliaires,* Paris, 1900.

Sur les conciles œcuméniques on trouvera en outre des renseignementsdansCh.Lupus, *Synodorum generalium ac provLrialium decreta el canones,b* in-4·. Louvain. 1665; Bruxelles. 1673; *Opera,* Venise, 1724, t. i-vi ; L. Thomassin. *Dissertationes, commentarii, notæ in concilia tam generalia tam particularia,* in-4·, Paris, 1667, reproduit dans Rocaberti. *Bibliotheca pontificia,* t. xv; dans les historiens et commentateurs du concile du Vatican, notamment dans Cecconi, *Storia del concilio ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali,* 4 vol, Rome, 1873-1879; trad, franc., 4 in-8·, Paris. 1887; Granderath et Kirch. *Geschichte des Vaticanischen Konzils Von seiner Ankûndigung bis zu seiner Vertagung,* 2 vol. parus. Fribourg-en-Brisgau, 1903; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 18'05. t. i.

J. Forget.

CONCINA Daniel. — I. Biographie, il. Œuvres. III. Jugement.

I. Biographie. — Concina naquit le 2 octobre 1687, à Clauzetto, dans la province de Forli, au diocèse d'Udine. Son père s'appelait Pierre Concina, sa mère. Pasqua Cecconia. Il reçut au baptême le nom de Daniel. Il était le second de six garçons; un de ses frères. Léonard, devait le suivre dans le cloître, sous le nom de frère Nicolas (γ 1763). Daniel fit ses premières études dans son pays natal, puis fut confié aux Pères de la Compagnie de Jésus, au collège de Goritz. dans le Frioul. Là, Daniel Concina n'eut guère pour maîtres que des religieux d'origine allemande, de sorte qu'au point de vue littéraire, ses premières études restèrent incomplètes. En revanche, il n'eut toujours que des louanges à adresser à ses premiers maîtres, pour le soin qu'ils apportèrent à sa culture morale. Cf. *Christiana theologia,* c. xm, § l. præf., t. i, p. 12't; *Defensionis decretorum concilii Tridrnlini,* etc.

Arrivé au moment de se décider sur un choix de vie, Daniel Concina se sentait surtout attiré vers un ordre où il trouverait à la fois à satisfaire son goût pour l'étude et son attrait vers la pratique de la pauvreté. C'est pourquoi il décida de se donner à l'ordre des prêcheurs dans la congrégation réformée du B. Jacques Salomon, instituée sous le généralat du P. J.-B. de Marinis, le 4 août 1662. Ce fut au mois de mars de l'année 1707, que Concina revêtit l'habit dominicain, au couvent des Saints-Martin et Rose à Conegliano. Il fut admis à la profession, après un an de noviciat, le 25 mars 1708. Après avoir étudié la philosophie pendant trois ans, il fut envoyé au couvent du Très-Saint-Rosaire, à Venise, pour y faire ses études théologiques. Il y passa huit années, sous la direction des PP. Andriusso et Jean-Albert Zanchio.

En 1717, il fut choisi pour enseigner la philosophie au couvent de Forli. Il éprouva une grande peine à quitter Venise, où l'abondance des livres lui rendait le travail plus facile. A Forli, il profita des loisirs forcés que lui donnait la grande pénurie de livres où il se trouvait, pour se préparer au ministère de la prédication Sa première éducation littéraire présentait des lacunes, il voulut les combler en s'adonnant â l'étude de la langue italienne dans les meilleurs auteurs toscans. Il se mil aussi à composer des sermons. Pendant ses trois ans de séjour à Forli. il en composa plus de trente. En même temps, la connaissance des Pères, de saint Chrysostome el de saint Augustin, en particulier, lui devenait fami

Here. Néanmoins, il ne commença à prêcher qu'à 32 ans. â Forli d'abord, puis à l'ordenone. Ses succès le lirent appeler dans la chaire de Santa-Maria-Novella, à Florence. En 1727, le P. Guglielmo .Molo, procureur général de l'ordre, lui fait prêcher le carême à Bologne. Au cours de celte station, il se lie d'amitié avec le légat Thomas Ruffi. L'année suivante, le cardinal Vincenzo Lodovico Gotti lui ménage l'occasion de se faire entendre à Sainte-Marie-sur-Minerve. Dés ses débuts dans la chaire, Concilia s'acquit un grand renom comme orateur.

A partir de '1730, date de sa première polémique, il ne cessa de prêcher et d'écrire. Sa vie se passe en des luîtes continuelles; aussi, en dehors de ces controverses, l'historien ne trouve-t-il rien à raconter d'un homme qui joua pourtant un si grand rôle sans avoir été élevé jamais à aucune dignité ni dans son ordre, ni dans l'Eglise. Pendant plus de 25 ans, il ne cesse de lutter contre les partisans d'une morale soi-disant relâchée.

Mais sa santé ne pouvait tenir longtemps à une vie aussi intense. En 1754, il sentit â Rome les premières atteintes du mal qui devait l'emporter; son désir était d aller mourir parmi les siens, au couvent de Venise. Il se mit en route; à Florence, où il s'arrêta pour essayer d'un traitement, il fut l'objet de toutes les attentions des Pères ducouventde San-.Marco, ainsi que de l'illustre famille Corsini. Sur l'avis des médecins, il prit les eaux de Bagni di Lucca, mais sans grand succès. Après un an de tentatives vaines pour recouvrer la santé, il quitta définitivement Florence pour Venise ou il arriva le 4 octobre 1755. Le 20 février 1750, une crise plus violente se produisit, et il mourut le lendemain, 21 février, dans la plénitude de sa connaissance, à l'âge de 69 ans. Il fut enseveli dans l'église du couvent du Très-Saint-Rosaire. Le chapitre général de l'ordre, réuni à Rome, la meme année, sous la présidence de Benoit XIV, fit insérer dans ses actes un éloge de Concina. Cf. *Acta capit. gener.,* Rome, 1756, p. 166. Le couvent de Venise envoya une lettre circulaire relative à la mort de Concina. L'auteur en était le P. Pierre Fanlini. Elle fut édilée plusieurs fois à Venise, puis à Rome, à Lacques, à Florence, à Paris, etc. Cf. Sandelli [Fassini], *De Danielis Concina vita el scriptis commentarius,* in-4°, Brescia, 1767, p. 89.

11. Œuvres. — L'activité littéraire de Concina s'est exercée à peu près dans tous les domaines de la morale. Le récit des nombreuses controverses qu'il eut à soutenir est un des chapitres les plus intéressants de l'histoire de la théologie dans la seconde moitié du XVIIIe siècle.

I. CONTROVERSE SUR LA PAUVRETÉ RELIGIEUSE. — Ie Prédicateur renommé, Concina ne fut amené à la controverse que par une occasion toute fortuite. Pendant un séjour à Rome, s'entretenant sur la pauvreté avec le maître général de l'ordre. Thomas Ripoll, celui-ci lui montra un opuscule du P. Raphael de Pornasio, *De communi et proprio religiosorum,* paru avec l'approbation du cardinal Orsini, archevêque de Bénévent, plus tard Benoit XIII. L'opuscule avait été dédié au P. Thomas Pipia, maître général de l'ordre et dans la suite cardinal. Concina, ayant pris connaissance de cet écrit, en médita aussitôt une réfutation. Il commença par recueillir dans les principales bibliothèques de l'ordre les matériaux qu'il estimait nécessaires au travail projeté. En 1731, il consulte les manuscrits d'Ambrogio Taegi sur la rélorme du couvent de Santa-Maria-delle-Grazie, a Milan; il trouve aussi quelques renseignements à la bibliothèque de Pavie, mais ce fut la bibliothèque du couvent de Saint-Dominique de Naples qui lui fournit la moisson la plus abondante de documents précieux. Ainsi muni, Concina lit paraître en 1736, sous le pseudonyme de Carolus Antonius Plantamura, sa réfutation de l'opuscule du P. Raphaël de Pornasio : *Commentarius hislorico-apologelictis in duas dissertationes tributus; quarum altera anticriticis animadversionibus refellit ea, quæ adversus paupertatis disciplinam, a D. patriarcha Dominico constitutam, intempérantiore critice scriptis prodiderunt continualores Ballandi; altera eamdem disciplinam a laxioribus P.Raphaelis de Pornasio interpretamentis vindicat. Accedit dissertatio hisloricade origine disciplinée regularis, primum in ordinem priedicalorum per B. Bagmundum de Vineis, xxui magistrum generalem ejusdem ordinis instauratio, et quesliuncula moralis de regularibus personalis,* in-4°, Venise, 1736, 1745.

Dans Ia première dissertation, Concina réfutait la fable accréditée par les bollandistes et dont le P. Cuper, S. J., s'était fait le champion. *Acta sanctorum,* t. i augusti, *in comment, prœviis ait acta S. Dominici,* § 33, 34, â savoir que saint Dominique aurait été présent au *chapitre des Nattes* et aurait emprunté à saint François ses vues sur la pauvreté. Dans la seconde dissertation, Concina combat l'opinion du P. de Pornasio prétendant que, du temps de saint Dominique, la pratique de la pauvreté était ce qu'elle fut au xvn" siècle. Il montre au contraire que du temps de saint Dominique, on pratiquait la vie commune. Dans la dissertation historique sur Raymond de Capoue, il monlre quels efforts ce général déploya pour rétablir l'antique discipline touchant la pauvreté. Enfin, dans la petite question, en appendice, Concina combattait l'opinion des théologiens prétendant que les réguliers peuvent, sans encourir l'excommunication ni pécher mortellement, fréquenter les théâtres ou les spectacles. Contre le *Commentaire* parut une lettre du P. Gonzalve Carattini. O. P., professeur au gymnase Sainle-Anastasie, à Vérone. Cette lettre remplie d'insolences à l'adresse de Concina n'était pas signée. De leur côté, les bollandistes, pour défendre Cuper, déléguaient Jean Limpenius, Suivant lui, Cuper n'avait fait qu'invoquer l'autorité du *Spéculum* des mineurs, ou se trouve relaté l'épisode du *chapitre des Nattes.*

2" Après une station prêchée à la basilique Saint-Laurent *ad Damasum,* à Rome, Concina reçut de plusieurs personnages, en particulier de la part du cardinal Otloboni, la plus pressante invitation à faire paraître au plus tôt l'ouvrage attendu sur la pauvreté religieuse. De retour à Venise, Concina publia son livre qu'il dédia au cardinal Anibale Albano, du titre de Sainte-Sabine *Disciplina apostolieo-monastica dissertationibus theologicis illustrata el in duas partes tributa, in quarum una de volo paupertatis vitæ communi circumscripto, in a terade cteleris ejusdem disciplinae capitibus prxcipuis disseritur. Accedunt selecta quxdam veterum theologorum monumenta,* in-4", Venise, 1739, 1740. Il y exposait la théorie du vœu de pauvreté, comme contrat bilatéral entre la religion et le religieux, de telle sorte que si l'un des contractants manque à son engagement, l'autre se trouve également délié de ses obligations. Dist. II, c. t, p. 84. Deux autres dominicains, les PP. Carattini et Millante protestèrent. Millante, professeur de théologie à l'Athenæum de Naples, plus lard évêque de Slahies, composa contre Concina un ouvrage intitulé : *Fr. Pii Thomae Millante ex-viearii gem-ralis sanclæ Mariæ Sanitatis ord. prœd... vindicia· regularium in causa monaslicæ paupertatis,* in-I\ Naples. 1740. Millante soutenait qu'il était équitable de lai-svr aux docteurs *cæterisquein studiis litterarum impallescentibus,* un pécule pour pouvoir se procurer quelques douceurs. Pour ne pas rendre publiques des discu-sions au sein d'un même ordre, Concina avait pris la résolution de ne pas répondre. Millante, au contraire, lit recommander son ouvrage par le *Journal de Trévoux.* Ainsi, il se fit parmi les religieux de toutes cou!-urs de chauds partisans. On avait aussi â se venger de la dissertation contre les bollandistes. On voulait arracher à *l'index* la condamnation de la *Disciplina apostolicc-*

monastica, mais le cardinal An. Albano, â qui le livre avait été dédié, le sauva de la censure. Trois ans plus tard, le P. Carattini publia contre Je même ouvrage : *Vita clauslralis a Christo servatore exemplo, atque hortatu inducta, ab apostolis more comprobata, et a SS. patriarchis toto orbe propagata, ac diffusa, variis dissertationibus illustrata. Opus crilico-hislorico-lheologicum in tres partes tribulum, in quarum altera agitur de voto paupertatis adversus auctorem commentarii duplicis et disciplina: apostolico-monasticæ,* in-4", Vérone, 1743. L'ouvrage était dédié au P. Aloysio-Maria Lttcini, commissaire général du Saint-Office, à Rome.

Carattini s'attachait à prouver la légitimité du pécule et essayait de démontrer que les papes, les conciles, et même les fondateurs d'ordres l'avaient prévu. Concina répondit par *Defensio decretorum concilii Tridenlini et aposlolicarum constitutionum Ecclesiæ Romanæ in causa paupertatis monaslicæ adversus duos libros inscriptos: Vita clauslralis et Vindiciæ regularium.* Ayant extrait neuf propositions de la Vita *clauslralis,* qu'il jugeait dignes d'etre censurées, il les envoya avec son ouvrage au cardinal Passionei. Celui-ci, après en avoir référé â Benoit XIV, remit le livre de Carattini à la S. C. de l'index. Le premier censeur délégué était un auguslin, préfet du palais apostolique et partisan du pécule ; Passionei obtint que l'on nommât un autre censeur : le P. Aloysio Maria â Turre, procureur général des moines du Mont-Cassin. Son rapport concluait à la condamnation du livre. Le cardinal Lucini écarta la sentence. On nomma alors un troisième censeur, le cardinal Besuzzi, qui, après plusieurs mois d'examen, conclut à la correction de certaines propositions de Carattini. Tout heureux d'avoir échappé à une condamnation complète, celui-ci n'en publia pas moins une lettre intitulée: *Epistola* ΕΞΗΓΗΤΙΚΗ *quarumdam operis Vita clauslralis propositionum, ab auctore ejusdem operis ad amicum scripta et per modum appendicis operi adnexa,* Vérone, 1744. Il amendait quelques unes de ses propositions, mais n'en continuait pas moins ses attaques contre Concina. Le cardinal Passionei eût voulu faire condamner cet écrit, mais à dessein, on omit de le faire prévenir le jour de la séance de la Congrégation. Cf. Sandelli, *Episl.,* xvt, *op. cit.,* p. 27 sq. Pour ne pas envenimer la querelle, le général de l'ordre imposa silence à Concina.

3" En 1745, prêchant à Rome dans la basilique des Saints-Apôtres, Concina demanda et obtint du pape l'autorisation de répondre à Carattini. Il le fit par la publication de sa *Defensio decretorum... Accedunt Censura in censuram Disciplina: aposlolico-monasticæ et Animadversiones in Epistolam exegeticam P. G. C.,* in-4", Bologne (Venise), 1745 ; in-8», 1758. La même année, il publiait contre Carattini : *Epistola ad Polycarmum virum cl., in qua B. Nicolai Justiniani Veneti monachatus a fabulis, vanisque commentis asseritur,* in-4", Venise, 1745; Trente, 1746; 1755. Nicolas Justiniani, moine du .Mont-Cassin, plus tard évêque-de Vérone, avait publié à Venise, en 1743, une lettre *ad Amicum,* con.re Carattini.

it. coxrnovEnsE see le jeune. — 1° En 1739, Copelloli, prêtre de Plaisance, publia avec le concours d'un autre prêtre, l'abbé Cazali : *Dissertazione teologico-morale critica intorno all' incompalibilita del digiuno col niangiar delle carni... in risposla all' apologia della dissertazione del dottor Alessandro Mantegazzi,* in-8", Venise. 1738 |1739|. Le but de cette dissertation était de combattre la doctrine établie par Mantegazzi, autre prêtre de Plaisance, dans un écrit intitulé : *De jejunio cum esu carnium con/ungendo,* Plaisance, 1737. Il y enseignait que ceux qui sont légitimement dispensés de l'abstinence ne sont pas dans tous les cas dispensés du jeûne. L'évêque de Borgo-San-Donnino avait déjà tenu celte doctrine dans une ordonnance pour son diocèse. Dans leur dissertation, Copelloti et Cazali soutenaient que le jeûne est un tou! indivisible qui consiste à garder l'abstinence et à ne faire qu'un seul repas par jour. Ainsi quiconque est dispensé de l'abstinence se trouve par ce seul fait soustrait à la loi du jeûne. Et ils concluaient que les particuliers aussi bien que les communautés, à qui l'on permet pour des raisons légitimes de ne pas garder l'abstinence pendant le carême, sont complètement dispensés de la loi du jeûne. Concina ayant pris connaissance de l'autographe de celte dissertation avait tenté, mais en vain, d'en empêcher la publication. Il obtint néanmoins la permission de copier les témoignages des plus graves théologiens sur lesquels Copelloti et Cazali s'étaient appuyés. En l'espace de vingt-cinq jours, il eut composé un livre intitulé: *La quaresima appellante dal foro conlenzioso di aleuni recenti casisti al tribunale del boon senso, e della buona fede del popolo Cristiano sopra quel suo precello del digiuno da accopiarsi coll'uso delle carni, permesso pel solo nocumento del cibo quaresimale,* in-4", Venise, 1739, 1744, '1756. Il y réfutait la doctrine de la dissertation en s'appuyant sur l'autorité des papes, des canonistes et des théologiens. Vivement attaqué, il fit paraître, la même année 1739, une seconde édition de son ouvrage avec une *Apologetica præfatione.*

2» La lutte n'en continua pas moins. Le P. Fr. Berlendi, théatin, pour venger Antonin Diana, théatin lui aussi, vivement pris à parti par Concina, composa une lettre dont l'impression à Venise lui fut refusée. Elle parut à Lucques sous ce titre : *Leltera responsiva ad un amico intorno al libro intilolalo Quaresima appellante, e sua prefazione apologetica,* Lucques, 1739. Le P. Valseccbi, O. P., de Vérone et professeur de théologie à l'Athenæum de Padoue, répondit à Berlendi, par un écrit, paru à Venise, sans nom d'auteur : *Riftessioni sopra la letiera responsiva ad un amico intorno alla quaresima appellante,* in-8", Venise, 17-40. Une réplique de Berlendi est restée manuscrite, mais un auteur anonyme nous en a conservé le canevas dans une lettre très brève, publiée à Brescia, en 1750, sous ce titre: *Letiera islorico-crilica di un sacerdote sopra Ire punli concernenti la questione del probabilismo e probabiliorismo.* Voir le jugement de Zeni sur les opuscules de Berlendi et de Valsecchi dans *Cl. Apostolo Zeno,* t. ni, p. 209, 279.

3" En 17-40, la lutte continue contre le *Carême appelant.* Le P. Hercule Monti, S. J., de Modène, commence; puisavec le P.Cocconati, S.J.,il publie àLucques: *Difesa della dissertazione teologico-morale critica de' Signori Abb. Pietro Copelloti e' Bartolommeo Casali, esposta in alcune riflessioni sopra il libello intitolqto: la Quaresima appellante.* Dans cette diatribe, Monti traitait Concina de disciple d'Arnauld el de Pascal, p. 4; d'homme pire que Luther et que Mélanchthon, p. 112 ; de violateur de la foi publique, de calomniateur et de janséniste. Il disait encore que, pour pouvoir mieux répondre, il avait retenu pendant plusieurs mois l'autographe de la *Dissertazione teologico-morale,* p. 1. 87. Cependant l'intention de Concina était de ne pas répondre. *Storia det probabilismo,* t. t, *A chi legge,* p. XXV, mais Monli l'ayant mis au défi de le faire, car il aurait peur, disait-il, de voir se lever contre lui toute une armée d'écrivains, p. 5, il n'hésita plus et composa une *Apologelicam dissertationem* (1740), qui parut en appendice au t. n de *l'Histoire du probabilisme.* Elle fut aussi ajoutée à la troisième édition de la *Quaresima appellanle,* Venise, 1744. Monli ne répliqua pas.

4» La querelle étant venue jusqu'à Benoît XIV, il fit examiner attentivement la chose etapprouva la sentence de Concina, et le 30 mai 1741, il lançait l'encyclique *Non ambigimus,* où il déclarait *servandam scilicet esse unicam comestionem sicut alias hic Roma: ac nos ipsi hoc anno urgentibus caussis dispensantes expresse*

præscripsimus... conscientiam uniuscujusque vestrum onerandam esse duximus. De nombreuses discussions s'engagèrent sur la valeur comminatoire de ce document pontifical. Les uns prétendaient qu'il ne s'agissait que d'un conseil et non d'un précepte; d'autres, que cette sentence ne s'adressait qu'aux moines; certains, qu'elle ne visait que ceux qui avaient obtenu dispense de la nourriture quadragésimale ; enfin, il s'en trouva pour dire que Benoit XIV n'avait parlé que comme docteur privé et que son jugement était rapporlable. C'est alors que, le 22 août de la même année 1741, le pape publia une seconde encyclique *In suprema,* pour expliquer la première. La conclusion était : *Nemine excepto -unicam comestionem servandam declaramus et edicimus, quemadmodum unicuique expresse prieseribimus, atque preecipimus.* Concina composa un bref commentaire des deux encycliques. Il l'intitula : *La disciplina antica e moderna delta Romana Ghiesa inlorno al sacro quaresimale digiuno, espressa ne' due brevi: Non ambigimus, et In suprema del regnante somnis ponteflce Benedetto XIV, illustrata con osservazioni storiette, criticlie e teologiche,* in-4», Venise, 1742, 1756. Le commentaire était dédié au cardinal Passionei. Sandelli, *op. cit., Lettera* z«, 17 février 1742.

5" Ces deux décisions pontificales ayant donné lieu en Espagne, et en particulier dans le diocèse de Compostelle, à beaucoup de discussions, pour couper court à toute fausse interprétation. Benoit XIV adressa, sur ces matières, un reserit à l'archevêque de Compostelle (8 juillet 1744). Sur le conseil du cardinal Passionei, cf. *Epist.,* xm, xiv, p. 21 sq., 24, Concina fit un commentaire de ce reserit. Il parut sous ce titre : *In rescriptum Benedicti XIV, ad postulata septem archiepiscopi Composlellæ, jejunii legem spectantia, commentarius theologicus,* in-4°, Venise, 1745, 1755. Il s'attachait surtout à montrer que le reserit pontifical n'était pas la promulgation d'une loi nouvelle dans l'Église, mais qu'il n'était que le rappel de l'ancienne discipline. Ce commentaire ainsi que ceux qui accompagnèrent les deux encycliques de 1741, reçurent la haute approbation de Benoit XIV, dans une Lettre circulaire adressée aux patriarches, aux primats et métropolitains de l'Église catholique. Cf. encyclique *Libentissime.*

tu. HISTOIRE ou PROBABILISME. — '1° *Œuvre.* — 1. On a dit que Concina avait entrepris *VHistoire du probabilisme et du rigorisme,* directement contre les jésuites. Plusieurs auteurs, Patuzzi, en particulier, ont réfuté cette opinion. Concina explique lui-mê.me la genèse de cet ouvrage. *Storia del probabilisme, A chi legge,* p. xxvi. Dans la *Dissertatione leologico-morale critica,* publiée par Cazali et Copelloti, au sujet du jeûne, ces auteurs avaient longuement parlé de la probabilité réflexe el directe. Concina avait répondu dans la *Qudresima appellante* en exposant brièvement la théorie de la probabilité. Le P. Monti, S. .1., en termes très vifs avait combattu la notion de la probabilité d'après Concina. Il le renvoyait, disait-il, *Difesa della dissertatione,* p. 13 sq., à Copelloti, à Cazali, à Segneri, à Camargo. Malheureusement, pour la thèse de Monli, Concina se montra docile à ses conseils et se mit à étudier les auteurs en question. Au bout de sept mois, il sortit de cet examen, un livre intitulé: *La morale evangelica contenante i punti fundamentali.* Le manuscrit ayant été remis au vicaire général de la congrégation, celui-ci délégua d'abord le P. Jean Bernard de Rubeis qui s'excusa ; plusieurs autres déclinèrent après lui l'office de reviseur du livre, *timebant plerique rebus suis, el PP. Societatis plus æquo verebantur,* dit Sandelli, *op. cit.,* p. 36. Ne sachant que faire, Concina parla de ses difficultés au P. Joseph-Augustin Orsi, maître du sacré-palais et qui fut dans la suite cardinal ; puis, aidé du cardinal Nereo Corsini, protecteur de l'ordre, il obtint que l'on déléguât le P. Fortunato Taraburini. Ce dernier se déclara pour la prompte publication du livre. Mais en y réfléchissant davantage. Corsini et Orsi jugèrent peu prudent de s'éloigner de la façon d'agir ordinaire. Le manuscrit fut donc renvoyé au général de l'ordre, avec prière de le faire examiner et de donner *l'imprimatur* le plus tôt possible. Les examinateurs nommés furent les PP. Ricchini. *socius* du général, et dans la suite maître du sacré-palais, et Schiara, bibliothécaire de la Casanate. Us retinrent le manuscrit plus d'un an et y firent de nombreux changements et coupures. Concina, impatienté, fit savoir aux examinateurs que s'ils tardaient encore, il donnerait son manuscrit à une personne étrangère à l'ordre qui pourrait le publier en son propre nom. *L'imprimatur et* l'approbation du général furent aussitôt envoyés ; mais, en même temps, le manuscrit était remis directement â l'inquisiteur à Venise, avec prière de le livrer à l'imprimeur, tel que), sans que Concina pût le revoir. Cependant, ayant obtenu, non sans difficulté, de l'imprimeur, la permission de parcourir son manuscrit, quelle ne fut pas sa stupéfaction en voyant combien on l'avait mutilé. Le titre lui-même n'avait pas été respecté : *La morale evangelica conlenentei punti fundamentali,* était devenue : *La giustificatione di Fr. Daniele Concina.* Il réclama, mais en vain ; on lui répondait toujours que l'ouvrage ne serait pas reçu avec faveur, si le titre déplaisait. Voyant cela, sans se décourager, Concina se remit au travail, et remaniant tout ce que ses censeurs avaient cru devoir changer, il composa un ouvrage beaucoup plus considérable encore que le premier et qu'il dédia au cardina) Nereo Corsini, sous ce litre : *Delia storia del probabilismo e rigorismo, dissertationi teologiche, morali, critiche, nelle quali si spiegano, e dalle soltigliezze de' moderni probabilisti si de/endono i principi fundamentali della teologia cristiana. Si aggiugne sulla fine una confutatione di cerlo libretto intitolato : Difesa della dissertazione ec., de' signori Copelloti, e Casali contra il altro libro, che ha per titolo : la Quaresima appellante,* in-4°, Venise, 1743, 1748,

2. La *Storia del probabilismo e rigorismo* se compose de cinq dissertations r'parlies en deux tomes. Le 1" comprend deux dissertations : dans la première, Concina fait l'historique du probabilisme; dans la seconde, il examine trois lettres du I'. Paul Segneri sur le probabilisme. La troisième dissertation est consacrée à l'examen des principes fondamentaux du probabilisme exposés dans la troisième lettre sur le probabilisme, attribuée à Segneri. Dans la quatrième dissertation, l'auteur expose la vraie doctrine de l'Église en morale, par opposition â la morale relâchée de certains casuistes modernes. Dans la cinquième, il examine un certain nombre de propositions censurées, comme entachées les unes de rigorisme, les autres de laxisme. Enfin, en forme d'appendice au t. il, se trouve la *Dissertatione apologetica contre il libro intitolato : Difesa della dissertatione teologico-morale critica,* de Copelloti et de Cazali.

3. Aussitôt après l'apparition du livre, il vint à Concina des approbations de toules parts. Cf. *Epistola· · larorum virorum ad P. Danielem Concinam,* en ap;endice à la vie par Sandelli, *Epist.,* ni, p. 5; iv. p. 9; v. p. 11; vu, p. 13; xv, p. 25. Benoit XIV fil savoir au général tout le gré qu'il avait à son ordre d'avoir fonrm un tel défenseur de la morale chrétienne, In même temps, par l'intermédiaire du cardinal Passionei, le pape demandait â Concina de dresser une liste des propositions extraites des livres de casuistes et qui lui paraîtraient mériter une condamnation. Cf. *Leltere,* tv. p. 6 sq., du cardinal Passionei â Concina. 22 d·. : I r- 1742. Concina se mit à l'œuvre et envoya au cardinal Passionei une liste de 126 propositions (216 da; rès Reusch, *Index,* t. n, p. S2). Ces propositions rest, rent longtemps sans être examinées. Cf. *In comnunlaiio*

præcipuæ encyclics?. ejusd. pontificis adversus usuram, p. vm, *Epistula nuncupatoria.*

2° *Polémiques. — i" phase. —a)* Les moralistes de la Compagnie de Jésus, se sentant atteints dans l'oeuvre de Concilia, avaient alfecté tout d'abord un superbe dédain, en plaignant l'éditeur; mais, le succès étant venu, ils changèrent de tactique et commencèrent à dénigrer Concilia. Apres avoir empêché la traduction de *Vllistoire du probabilisme,* entreprise par un prêtre de Fellre, du nom de Ridolli, pour les pays de langue allemande, ainsi qu'il ressort d'une lettre écrite par un autre prêtre de Fellre, en date du 2(5 juin 1744·, à l'imprimeur Occlii, Sandelli, *op. cil.,* p. 49, ils entrèrent eux-mêmes en campagne. Le premier qui attaqua l'ouvrage de Concina fut le P. Jacopo Sanvitale. Il le lit dans une brochure que ses confrères lui défendirent de faire paraître à Venise. Elle parut à Lucques, elle était intitulée : *Giustificazione dei più personaggi,e di altri soggelli ragguardevoli contro le accuse disseminate a loro pregiudizio,* Lucques, 1744. Ce fut le P. Vincent-Marie Dinelli, O. P., qui se chargea de la réponse; il le lit en vers élégiaques : *De querelis probabilistarum ad Danielem Concinam,* in-40, Vérone [Lucques], 1744. Sanvitale répliqua : *Querele della giustificazione;* il y reprenait toutes les accusations portées contre Concina par Millante et Carattini. Dinelli composa alors un *secundum sermonem ;* enlin. Concina fit paraître une apologie de son *Histoire du probabilisme,* sous ce litre : *Osservazioni eriliche-morali in difesa della storia del probabilisme, e del rigorisme, contra il libro inlitolalo : Giustificazione di più personaggi ed allri soggelli ragguardevoli,* etc., Pesaro, 1744.

b) La Compagnie, trouvant insuffisant le P. Sanvitale, chargea de l'attaque le P. Nicolas Ghezzi, déjà connu par de nombreuses publications. Il prépara donc un *Specimen supplementorum,* dont *l'Histoire du probabilisme,* selon lui, avait grand besoin. Déjà, il avait obtenu *l'imprimatur* de la Compagnie; de plus, présenté à l'inquisiteur de la foi, à Milan, où il devait paraître, le livre avait été approuvé par l'examinateur délégué. Mais voici que, d'une façon fort inattendue, le titre du livre d'abord, puis le jugement de l'examinateur, puis le manuscrit lui-même sont demandés à Rome. Ghezzi, pour ne pas perdre de temps et dépister l'inquisition romaine, s'empresse de retirer son livre et l'envoie à Jean-Dominique Mansi, le plus célèbre probabiliste du temps, avec prière de faire paraître l'ouvrage, à Lucques, où il se trouve. A peine commencée, l'édition dut être arrêtée. L'auteur de ce retard fut un prêtre florentin, Jean Lami. Très connu pour ses ouvrages, il écrivit lui-même au général des jésuites pour se plaindre des attaques que des membres de sa Compagnie ne cessaient de diriger contre les personnages les plus recommandables par leur savoir et leurs vertus. Il lui représentait, en même temps, que s'il n'y mettait bon ordre, toute la Compagnie pourrait avoir à en souffrir. Le général des jésuites fil savoir très officieusement à Lami qu'il ne s'ensuivrait rien de fâcheux pour lui; en même temps, il donnait ordre de supprimer une satire qui devait paraître contre Lami, mais le factum dirigé contre Concina n'en restait pas moins. Cf. Reusch, *Der Index,* I. il, p. 822. Grâce aux protections qu'avait su se gagner Ghezzi, l'édition du *Specimen* fut reprise, mais à la condition qu'au fur et â mesure les pages seraient envoyées à Rome, pour y cire corrigées. Enfin le livre parut sous ce titre : *Saggio di supplementi teologici morali critici, di cui si abbisogna la storia del probabilismo e. rigorismo,* in-4°, Lucques, 1744. Cet ouvrage contenait sept dialogues entre deux chevaliers : Philandrc et Eudoxe. Ils ont été un peu effrayés à l'apparition de *l'Histoire du probabilisme;* mais Ghezzi les console et leur recommande de se tenir en paix. Puis il fait la critique de l'ouvrage, sans entrer dans le vif do la question. Concina qui, vers ce temps, se rendait à Rome, passa par Lucques et réussit à se procurer un exemplaire des Dialogues de Ghezzi. Il l'emporta à Florence et. s'étant arrêté au couvent de San-Marco, en quinze jours il eut préparé une réponse. Les partisans de Ghezzi essayèrent bien de mettre obstacle à sa publication, mais les éditeurs ayant découvert la manœuvre, passèrent outre. Cf. *Novelle florentine,* an. 1744. p. 367. L'ouvrage parut sous ce titre : *Esame teologicodei libro inlitolalo : Saggio di supplementi...,* in-4°, Pesaro |Venise|, 1745.

c) Cependant le P. Sanvitale ne se tenait pas pour battu, il rentra en scène avec une brochure intitulée : *Spiegazione breve e sincera di alcune proposizioni inscrite nella giustificazione di più personaggi, e risposla aile osservazioni criticlie e morali,* Lucques, 1745. Cet écrit, de l'aveu même des Pères de la Compagnie, était sans valeur aucune. Deux autres jésuites vinrent à la rescousse : les PP. Zaccharia et Ghezzi. Zaccharia ne put examiner que les cinq premiers chapitres de l'écrit de Concina.et il publia, sans nom d'auteur, ses *Osservazioni sopra i primi capituli dell' Esame,* etc., Bastia [Lucques], 1745. De son côté, Ghezzi reprit quelques points omis ou légèrement touchés par Concina. Il donna à son écrit ce titre : *Bi/lessioni suit' Esame teologico ecc. proposle al M. II. D. F. Dan. Concina da Niccolo Ghezzi della C. di G..* Lucques, 1745.

d) Les jésuites se déclarèrent victorieux et répandirent partout le bruit que Concina ne pouvait plus répondre. En même temps, ils manœuvraient assez habilement pour gagner les membres de la S. C. de l'inquisition et circonvenir le pape lui-même. Il fut résolu que l'on défendrait à Concina d'écrire sur ces matières, à l'avenir. Concina, qui prêchait alors à Naples, vint à Rome, et apprit tout ce qui s'y tramait. S'étant fait accompagner du P. Orlandi, procureur général des célestins, il se rendit chez l'assesseur du Saint-Office, Guglielmo; là, il apprit, en effet, que la S. C. voulait qu'il n'écrivit plus contre Sanvitale et Ghezzi. Certains même étaient d'avis d'étendre celte défense à tout l'ordre dominicain et à Concina en particulier sur toutes les questions du probabilisme. La décision de la S. C. avait été notifiée en même temps au général des dominicains, le P. Thomas Ripoll, et au général des jésuites, de Retz, par une lettre du 22 février. Il y était dit : *Sibi (Ripoll) a suprema S. Officii Congregatione in mandatis datum, ul expresse inhiberet suis, et nominate ipsi Concinæ, ne quid amplius de probabilismo adversus Glielium aliosgue Societatis Jesu scriptores vulgaretur.* De son côté, de Retz notifiait aux provinciaux de la Compagnie la décision de la S. C. par une lettre du 19 mars 1746. Cf. *Collection mss. des ordinalions S. J-,* Munich, I, (il (33). Concina, pourtant, ne se laissa pas déconcerter par la défense du général. Voulant tirer l'affaire au clair, il en conféra avec le P. Joseph-Augustin Orsi, maître du sacré-palais. Celui-ci en entretint à son tour le cardinal Nereo Corsini. protecteur de l'ordre, qui se rendit auprès du pape et lui demanda verbalement quelques éclaircissements. Dans une lettre au général des dominicains, il expliqua ensuite, au nom du pape, le sens de la première défense. Le souverain pontife interdisait toute nouvelle attaque ou réplique entre Concina, Sanvitale et Ghezzi, mais il déclarait que jamais sa pensée n'avait été de défendre aux dominicains en général *d'enseigner, d'écrire et de défendre la doctrine du probabiliorisme, qui est la plus plausible et la plus sûre.* En même temps, le pape demandait au général de faire parvenir ces explications à tous ceux qui auraient reçu la première défense. Orsi adressa une copie de cette lettre du cardinal Corsini à Concina. Mais les jésuites feignirent d'ignorer ces explications

nouvelles et continuèrent leurs attaques contre lui.

t?» *phase.* — Le succès de Sanvitale et de Ghezzi avait été assez douteux, aussi tit-on sortir des rangs de la Compagnie d'autres défenseurs du probabilisme. On choisit le P. Lecchi, célèbre professeur de mathématiques, et le P. Bovio, professeur de théologie, au collège de la Compagnie, à Milan. Pour ne pas voir aussitôt leurs livres interdits, s'ils paraissaient en Italie, les deux Pères partirent pour la Suisse et se fixèrent à l'abbaye bénédictine d'Einsiedeln, alors toute dévouée à la Compagnie. C'est là qu'ils firent paraître leurs ouvrages. Celui du P. Lecchi avait pour titre : 4rrer*tenze contrapi oste alla storia del probabilismo scrilla dal P. Concilia e indirizzale ad un erudito cavalière,* in-4», Einsiedeln, 1744. Bovio intitula sa dissertation : *Dell' uso delle opinioni in materie morali, dissertatione teologica, in cui si espnngono semplicemenle l'origine e lu stato delta questione colle sen ten te di verse dei dotlori calolici,* in-4», Einsiedeln, 1744. Comme les autres, Lecchi ne s'attacha qu'à des points de détail sans toucher aux principes mêmes de *VHistoire du probabilisme.* Son livre, d'ailleurs, n'avait pas le ton violent des précédents. Bovio, de son côté, allecta d'ignorer complètement Concina et ne le cita jamais. Tout d'abord Concina avait eu la pensée de ne pas répondre, mais craignant que l'on ne prit son silence pour une défaite, il composa un ouvrage qu'il intitula : *Esplicazione di quallro paradossi, che sono in voga nel nostro secolo. Ri/lessioni sopra i due libn de' HR. PP. Lecchi e Rovio inlilolali :* Avvertenze, ecc. Dissertazione, ecc. *Si premelle unsuccinlo ragguaglio de' libri slampali in di/'esa e del probabilisme e di aitri punli morali,* in-4», Lucques, 1746; Venise, 1750. L'ouvrage était dédié au cardinal Angeio-Maria Quirini. Après avoir énuméré les livres publiés par Certains théologiens qu'il appelle *mammillaristes,* défenseurs de l'opinion de Benzi, Concina commence l'exposé des quatre paradoxes : 1» du rigorisme et du tutiorisme; 2» de la prudence et du prétendu zèle selon la science tant recommandé par les auteurs de la morale relâchée; 3» de la prétendue charité dont on doit user à l'égard des auteurs qui écrivent en faveur de la morale relâchée, et qui soutiennent des opinions pernicieuses; 4° de la paix qui doit régner parmi les théologiens catholiques. A ces quatre paradoxes, Concina en ajoutait un cinquième, spécialement dirigé contre Mansi, prêtre de la congrégation de la Mère de Dieu et probabiliste très connu. Il était auteur de la préface aux dialogues de Ghezzi. Déjà Concina dans son *Esame teologieo,* etc., avait combattu les opinions de Mansi sur les attouchements qu'il disait légitimés, en certains cas, par la coutume des pays, ou par l'amitié. Celte opinion avait été exposée par Mansi, dans son traité *De casibus et excommunicationibus reservatis,* Lucques, 1725. Il répliqua à Concina par une lettre *A. R. P. Danieli Concina ord.pried, theologo absolutissimo, S. Lucie e Collegio S. Mariæ Curtis Orlandiiigorum, die 6 julii* 7744. Dans le5' paradoxe, Concina déclarait qu'en particulier, la doctrine de Mansi sur les attouchements était digne d'être déférée à l'index. Sarteschi s'empara de cette parole et écrivit, cf. *De scriptoribus congregationis clericorum regularium .Matris Dei,* p. 354, que Concina avait luimême déféré Mansi à la S. C. de l'index el avait répandu le bruit de sa condamnation. Apres avoir exposé la doctrine de Mansi dans son 5« paradoxe, Concilia reproduisait une lettre en latin, à lui adressée par Mansi, et il y faisait quelques remarques. Enfin, il ajoutait ses observations sur les livres des Pères Lecchi et Bovio. à l'adresse des rédacteurs du *Journal de Trévoux.* C'est contre eux aussi qu'était dirigé l'écrit intitulé : *Addizione di alcune brevi osservazioni sull'Estratto, che i RR. PP. Trivoltiani hanno fallo dei libro del P. Slillaule inlitolalo : Vindiciæ regularium,* etc.

Cependant *['Esplicazione di qualtro paradossi,* etc., avait le plus grand succès. Sanvitale, octogénaire, à moitié aveugle, ne put se contenir et il publia à Lucques une misérable brochure intitulée : *Paradossi veri contrapposti al hbro inlitolalo : Explicatione di qualtro paradossi, che sono in voga nel nostro secolo. Esame pur anche di certo libro inlitolalo : Ri/lessioni sopra le avverlenze e dissertazione conlrapposle alla storia del probabilisme,* Aquilée, 1746.

En France, le livre de Concina fut particulièrement bien accueilli. Le P. François du Four, O. P., professeur de théologie â l'Académie de Toulouse, en donna une traduction française, sous ce titre : *Explication de quatre paradoxes qui sont en vogue dans notre siècle, avec une préface dans laquelle on rend compte de ce qui s'est passé en Italie à l'occasion de l'Ilistoire du probabilisme et de la condamnation des nouveaux manimillaires... Ouvrage traduit de l'italien et augmenté, d'une relation exacte des disputes sur la morale qui se sont élevées par delà les monts, depuis 1731). El un recueil des décrets portes par N. S. P. le pape Benoit XI V, contre plusieurs opinions relâchées. Par M. le chevalier Philalethi,* à Avignon, 1752. Dans une lettre, du 13 octobre 1752, du Four dit â Concina tout le bien que son livre pourra faire en France où *« certaines gens* (en particulier à Paris) *ne cessent de répandre* que *le pape, le général des dominicains el le P. Ricchini sont des /ansénisles décidés ».* Dans une autre lettre du 2 avril 1753, du Four annonce à Concina que les quatre éditions de son livre ont été enlevées aussitôt. Il comptait aussi entreprendre une traduction de *['Histoire du probabilisme.*

a) Ni Lecchi ni Bovio n'ayant réussi, deux autres jésuites entrèrent en lice : les PP. Jean-François Richelmi et Gaspar-.Ioseph Gagna. Bichelmi publia : *Saggio di avvertimenli sopra l'opera del P. Concina intitulala : Delia storia del probabilisme,* etc., in-4'. Venise. 1715. L'ouvrage était dédié au cardinal Quirini. On usait de la même tactique : se servir du ridicule pour ne pas avoir à discuter les principes. L'ouvrage de Gagna était intitulé : *Lellere d'Eugenio Apologisla delle dissertationi della storia del probabilisme e del rigorisme ad un collega del P. Daniella Concina,* in-4». Venise, 1745. Cet ouvrage singulier était aussi dédié au cardinal Quirini. Il se composait de 14 lettres ou dialogues; la mise en scène devait assurer à l'ouvrage, dans le grand public, un accueil favorable. Les personnages y étaient nombreux et Gagna, à dessein, les avait pris dans tous les rangs. Rien n'y manquait, de temps en temps même, les dialogues étaient coupés par des auditions musicales. Cf. Sandelli, op. *cil.,* p. 115. Concilia répondit en même temps à Richehni et à Gagna par quatre lettres dont on conserve des copies manuscrites en quelques bibliothèques. Elles étaient intitulées : *Letters ai RR. PP. Richelmi e Gagna autori delle due opere inlitolate* Saggio di avvertimenli, ecc. et Lellere di Eugenio apologista, *ecc., contre la storia del probabilisme e del rigorismo.* Patuzzi a donné un exemplaire de ces lettres dans la *Leltera ad un amico xctx.*

b) En 1748, Sanvitale fait paraître un écrit intitulé *Raccolta di molle propositioni eslralle dalla storia del probabilismo e rigorismo impugnate come opposte al vero,* in-4», Aquilée [Vérone], 1748; Trente [Venise. 4751. Ce fut le P. Patuzzi, O. P., qui répondit pour Concina ; il le fil en seize lettres qu'il intitula : *Letter, teologieomorati di Eusebio Eranisle all' autore della* Raccolta delle molle proposizioni, ecc., *in difesa dell' Istoria del probabilismo del P. Daniella Concina. Siaggiugneun distinto ragguaglio delle conlroversie letterarie passate Ira il detlo P. D. Concilia ed i suoi avversari e de' libri stampati Ma una parle e dali ultra,* 2 in-85. Trente, 1751. Pour l'histoire de la controverse, voir

t. ii, p. 335, 502; *registres des deux premiers volumes,* l. m, p. 476. Dans ces lettres, Patuzzi réfutait Sanvitale, Gliezzi et Gagna. Depuis les *Provinciales* de Pascal, disait-on, rien n'avait paru de plus parfait en ce genre. Patuzzi rendit de grands services par ces lettres qui jetèrent une plus vive lumière sur ces questions du probabilisme, ainsi qu'avait fait Thomas Lemos, pour les questions de la grâce. Mais dans la Compagnie, les lettres recevaient un tout autre accueil. On s'employa d'abord â les faire passer pour une œuvre abominable, sortie de l'enfer. Cf. *Epistolarum lheologico-mor. Eusebii Eranislis,* édit. 1753. t. ni, præf., p. xxx. On invoqua, mais sans grand profit, l'appui du bras séculier; lo succès ne répondant pas à l'attente, on se tourna d'un autre côté.

c) Le P. Sanvitale publia contre Patuzzi : *Lettere teologico-morali a difesa dell' Istoria del probabilisme esaminate r dimostrate infette di falsilà,* Trente [Venise], 1752; beaucoup de pages avaient été supprimées par la censure, aussi Sanvitale fit-il paraître une seconde édition â Lacques, 1752. Les lettres parurent ensuite en volume, Trente [Venise], 1753; il en fut donné aussi une traduction latine sous ce titre ; *Epistolio theologicie morales ad defensionem Historiae de probabilismo examinais, et falsi convictae,* in-8», Ingolstadt, 1753. Vers le même temps, un autre jésuite de Turin, le P. Dalla, attaquait Concina dans un écrit intitulé : *Risposta aile lettere teologico-morali del P. N. N., sotlo il nome di Eusebio Eraniste,* Modène, 1753, 1754. Aux quatre lettres qui composaient l'écrit primitif deux autres furent ajoutées et le tout parut de nouveau, à Venise, 3 in-8». 1755-1756. Le P. Balla s'attachait surtout â ruiner la critique que Patuzzi avait faite de Gagna. On lit tant de bruit autour des lettres du P. Balla que l'on commençait â douter de l'efficacité de la réponse de Patuzzi. C'est alors qu'il reprit la plume et publia seize nouvelles lettres, sous ce litre : *Lettere teologico-morali in continuatione, della difesa della storia del probabilismo e rigorismo,* ecc., *del P. I)aniello Concilia, ovvero confutatione della risposta publicata dal M. R. P. B. della C. di J. contre i due primi tomi delle lettere di Eusebio Eraniste,* 2 tomes (v et vi), Trente, 1754.

d) Mais les adversaires de Concina ne laissaient aucun repos â Patuzzi qui s'était constitué son défenseur. Le P. Zaccharia ne cessait d'attaquer, dans sa *Storia letleraria,* Concilia et ses partisans. Patuzzi voulut, une fois pour toutes, ôter à Zaccharia le désir de continuer ses attaques. Il composa donc, vers 1755, un ouvrage en deux volumes. Déjà le second volume était imprimé quand un incendie, s'étant déclaré dans l'imprimerie, détruisit tous les exemplaires du Ier et n'en épargna que très peu du II·. Zaccharia avait su se procurer quelques fragments de l'ouvrage ; aussitôt, il composa trois lettres : *Lettere a preservative contro due tomi d'Eusebio Eraniste, sgrazialamente incendiali in Venezia, quando l'aulore ne proccurosse una novella ristampa.* Il pensait avoir la partie belle; il avait compté sans la sage prévoyance de Patuzzi qui avait conservé l'autographe de son écrit. Comme d'ailleurs Balla venait de publier une cinquième lettre contre Concina et les lettres théologiques et morales, Patuzzi décida de reprendre l'édition si malheureusement arrêtée. L'ouvrage parut sous Ce titre : *Osservazioni sopra vari punli d'istoria letteraria, esposte in alcune lettere da Eusebio Eraniste, diretle al M. R. P. Franc. Ant. Zaccaria, con due appendici, allra in risposta alla quinta lellera del M. R. P. Filiberto Balla, allia di documenti,* etc., *Opera dedicata a sua Eccellenza. Marco Foscarini, cavalière e procuratore di San-Marea,* etc., 2 in-8°, Venise, 1756. Contre cet ouvrage, Zaccharia fit paraître : *Difesa della storia litteraria d'Jlalia e del suo antore contro lettere teologico-morali di certo P. Eusebio Eraniste ed allre lettere d'un maschcralo Rambaldo Norimene. Continuazione dei tomo vm della stessa storia,* in-8°, Modène, 1755. L'ouvrage était dédié au cardinal Quirini. Cf. Sandelli. *op. vit.,* p.213; Dôllinger-Beusch. *Geschichle der Moralstreiligkeiten,* etc., t. i, p. 312, note 1. Les répliques ne tardèrent pas : un autre dominicain, le P. Camillo Miglioli, de la congrégation de Sainte-Sabine, lit paraître contre la cinquième lettre de Balla : *Letteredi Agenore a Filarco suo amico intorno la quinta lellera del P. Fil. Balla e le censure di Fr. A. Zaccaria net lomo ytr, della storia letter, in difesa del P. Concina e di Eusebio Eraniste,* 2 in-80, Venise, 1756. Cf. Sandelli, *op. cit..* p. 2I5.

iv. les CAS *réservés.* — 1° *Occasion.* — En 1743, au temps des disputes entre Concilia et les jésuites à propos du *Carême appelant* et de *l'I/isloire du probabilisme,* un jésuite de Venise, le P. Bernardino Benzi (1688-1768), publia une dissertation intitulée : *Dissertatio in casus reservatos Venetæ diœceseos,* in-4° et in-8·, Venise, 1743. Le8' cas réservé était ainsi formulé: *Quælibel impudicitia cum monialibus facta, vel quocumque modo attentata.* Le casuiste se demandait : *An reservalione afficiatur, qui cum moniali peragat, vel attentet actus subimpudicos de se veniales,* v. *g. vellicare genas, mammillas tangere, el solum ex pravo affectu vel ex prava intentione mortales?* Il répondait : *Negative, nam juxta nostram regulam octavam nonnisi peccata per externam malitiam mortalia reservantur.* Pendant près d'un an, Concilia ignora l'existence de cette dissertation ; elle lui fut révélée par les PP. Jérôme de Castro Franco et Félix de Venise, tous deux capucins, qui lui demandaient de répondre. Mais Concilia, alors surmené, ne put le faire. Ce fut le P. Fulgence Cuniliati, O. P., qui s'en chargea. A son instigation, le chanoine Oker adressa une lettre à Benzi où il l'exhortait ou bien à revenir sur la doctrine exposée dans le 8' cas de conscience, ou plus simplement à supprimer dans la dissertation la page où se trouvait le passage incriminé. Mais Benzi ne voulut rien entendre, et dans une leltre du 4 janvier 1744, adressée â Oker, il défendait son opinion. Bien que Benzi fût lui-même l'auteur de cette lettre, elle était donnée comme d'une autre personne qui faisait son apologie. On y apportait comme preuve de la vérité de la doctrine contenue dans la dissertation, l'accueil que lui avaient fait tant de confesseurs el prédicateurs, et aussi la valeur personnelle de l'auteur qui depuis quinze ans était confesseur et avait enseigné la théologie morale, pendant huit ans, dans le collège de la Compagnie, à Venise. Voir Ben'ZI, t. n, col. 719.

2° *Polémiques.* — 1. Concina intervint dans le débat par deux lettres en latin : *Epistolx theologico-morales ad illustrissimum et reverendissimum NN.* [cardinal Quirini, évêque de Brescia] *adversus librum inscriptum : Dissertatio,* etc., in-4°, Venise, 1744; Lacques, Borne. C'était la réponse à une demande d'explications du cardinal.Cf. *Explications des quatre paradoxes,* etc., trad, franç., in-12, Avignon, 1751, préface, p. 51. En même temps. Orsi, consulteur de l'index, était averti. La question fut soumise à Benoit XIV qui demanda un exemplaire de la dissertation et, en ayant pris connaissance, ordonna qu'elle fût aussitôt déférée au Saint-Office pour y être condamnée.

A Venise, les jésuites se mettent en mouvement. Le P. Villari gagne à sa cause Marco Foscareno, un des triumvirs de l'Académie de Padoue, en lui représentant que Benzi n'a composé cette dissertation que sur l'ordre du patriarche de Venise ; que celui-ci l'a approuvée en la recommandant à tous ses curés. Foscareno s'étant laissé prendre. Villari l'excite alors conlre Concina dont il faut à tout prix faire condamner les lettres. Foscareno y consent. Malheureusement un autre membre de la censure, Pasqualigo, a été tenu au

courant de tout. Sur son conseil, Concilia raconte à Foscareno ce qui s'est passé, et sur le double témoignage de Concilia et de Pasqualigo, Foscareno reconnaît qu'il a été joué par Villari. Les jésuites se tournèrent alors du côté de Rome. On prétendit défendre Benzi, en montrant que la doctrine de la dissertation • tait aussi celle des dominicains. Enfin, ils déférèrent à la S. C. de l'index les lettres de Concilia.

Le meilleur moyen d'en finir, disait-il, serait d'imposer silence aux deux partis. Mais voici qu'un décret solennel de la Sainte-Inquisition, en datedu 16 avril 1744, condamnait la dissertation de Benzi. *tanquam continentem propositiones respective falsas, male sonantes, scandalosas, et piarum aurium offensivas; eadenique prohibitione damnat et vetat quascumque scripturas, seu libros editus, ejusdem libri defensionem continentes.* Sur cette condamnation, cf. Concilia. *Apparatus ad theol. christ.*, t. n, p. 1151 ; Reusch, *Der Index,* I. 11, p. 818, 820; Dollinger, *Beitrâge,* etc., t. ni, p. 11 (reproduit un mémoire de Cordara, S. J., qui explique la condamnation de Benzi par la partialité des membres de la commission); Faure, *Commentarium,* p. 210. Benoit XIV avait exigé que Benzi se rétractât, ce qu'il fit. Cf. la formule de la rétractation dans Sandelli, *op. cil.,* p. tili, note. D'après les *Nouvelles ecclésiastiques,* 1744, p. I(»7, l'inquisition aurait refusé la première ri tractation de Benzi et ne l'aurait acceptée que sur un ordre formel du pape. Benzi s'était vu retirer tous ses pouvoirs à Venise; il alla à Padoue ou le cardinal Rezzonico (plus tard Clément XIII) les lui rendit. H alla ensuite à Belluno, puis revint â Venise, où, à la requête du nonce, ses pouvoirs lui furent aussi rendus. Cf. *Nouvelles ecclésiastiques,* 1752. p. 188. Un peu plus lard, le 22 mai 1715, Benzi eut encore un autre livre à l'index, *Praxis tribunalis conscientiæ seu tractatus theologicus moralis de sacramentopœnilenliæ,* Bologne, 1742. Cf. Reusch, *Der Index,* t. n, p. 818.

A Venise, on fil tous les efforts nécessaires pour empêcher la publicalion des lettres de Concilia, mais ce fut sans succès.

2. Les jésuites pourtant ne se tinrent pas pour battus. Le P. J.-B. Faure, à Rome même, publie un libelle intitulé : *AU' autore dette due epislole contre la Dissertatione dei casi riservati in Venezia Avviso saluterole, aceiô conosca se stesso,* in-4», Naples, 1744. Ce libelle avait paru peu avant la condamnation de Benzi; on lui donna aussitôt les plus grandes louanges. Cf. *Novelle della Republica delle lettere,* an. 1744, p. 357. Apres ce premier *monitum, en* parut un second, mais postérieurement à la condamnation, ainsi que le remarque l'auteur lui-même, p. v. Bien que le livre ne portât indication ni de lieu, ni d'auteur, le P. Faure fut vite reconnu pour en être l'auteur. Pour ne pas aller contre le décret du I6 avril 1744, il avait eu soin de protester qu'il n'entendait pas entreprendre une défense de Benzi, mais il voulait seulement montrer que les livres de Concina n'avaient aucune valeur. Les *Monita* arrivèrent à la connaissance du maître du sacré-palais qui en lit saisir 500 exemplaires chez le libraire Settari. Jeté en prison, il avoua que les deux J/onifa avaient été imprimés chez Mainardi et qu'ils avaient pour auteurs les PP. Faure et Castellini. Cf. de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la* C|· *de Jésus,* t. I, col. 1798. Chez Faure, l'on saisit l'autographe des *.Monita,* mais il prétendit les avoir copiés lui-même sur un autre manuscrit. Quoi qu'il en soit, il fut condamné aux « exercices ıpirituels », â des jeûnes et â des disciplines. Cf. *Nouvelles ecclésiastiques,* 1744. p. 167. Settari vit ses biens confisqués et Mainardi dut payer une forte amende, conformément aux lois.

3. Mais l'épisode le plus remarquable de cette polémique fut la *rétractation* ou *palinodie* parue sous le couvert de l'anonyme, avec ce litre : *Ritraltazione solenne di lutte le inqiurie, bugie, falsification), calumnie, contumelia, imposture, ribalderie stampale in vari libri di Fra Daniello Concilia, Domenicano gavolio contre la venerabile Compagnia di Gesù, da aggiugnersi per modo di Appendice aile due infami leltere teologico-morali contre il R. P. Benzi delta medesima Cornpagnia,* Venise, 1774. C'était la confession de Concina, soi-disant faite par lui-même, de tous les torls infligés â la Compagnie. Cf. Sandelli, *op. cit.,* p. 77; Patuzzi, I. il, p. 413. Quel était l'auteur de ce faux? Mazzucbelli, *Scrittori d'Italia,* art. *Benzi,* dit qu'on l'attribua tout d'abord au P. Cordara, puis au P. Torniello, et enfin au P. François-Anl. Zaccharia. D'après Reusch, *Der Index,* t. n. p. 819, il faudrait, au témoignage de Caballero, l'attribuer à Faure, mais il est plus probablement du P. Lelius Ignace Cocconati. qui vivait à Venise vers ce même temps. Cf. C. Sommervogel. *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus,* Paris, 1884, col. 855. L'édition qu'il indique est de Naples, 1744; d'autres manuscrits portent Venise, 1744; il semblerait qu'il y en ait eu deux éditions, à moins que la même édition ne porte deux noms de lieux différents. On se donna une peine incroyable pour répandre cet écrit à Rome, à Venise, à Lacques surtout. Malgré le dégoût ressenti par plusieurs membres de la Compagnie devant semblable manœuvre, on ne fit rien pourtant en vue d'arrêter la propagation de cet écrit. Il fallut un décret solennel de la Sainte-Inquisition, en date du 17 juin 1744, rendu sur la demande expresse de Benoît XIV, pour mettre un terme à ces menées. Cf. Sandelli, *op. cil.,* p. 82, note.

Ceux qui ne connaissaient pas Concina pouvaient espérer qu'il répondrait; même une petite notice, imprimée à Rome et publiée â Venise, sous ce titre : *Rittratazione,* etc.. *Operetta curiosa che puâ servire di supplemento alla morale pralica de'Gesuili,* semblait indiquer que la réponse ne se ferait guère attendre. Mais de Rome, on lit demander à Concilia, par l'intermédiaire de Carraciolo, nonce à Venise, de ne rien répondre, le décret du pape suffisant â le venger. Dans une lettre au souverain pontife, Concina déclara que jamais il n'avait eu l'intention de répondre, ce qui lui valut de la part de Benoit XIV une lettre fort louangeuse, en dale du 4 juillet 1744. Cf. Sandelli, *op. cil.,* lett. xn, p. 21, note.

4. Forts désormais du silence de Concina, ses adversaires pouvaient se donner libre carrière. En 1745, le P. Dominique Turani, S. J., publia clandestinement, à Venise, un opuscule intitulé : *Judicium cu/usdam viri theologiæ prof, ad amicum confessorem monialium. On* prétendit que l'ouvrage avait été jeté dans le public contre la volonté de son auteur. Cf. Reusch, *Der Index,* t. n, p. 819. Turani se serait plaint au pape lui-même de la publication de son ouvrage, et le pape, par une lettre du 22 février 1745, aurait accepté· l'excuse. *Storia letteraria,* t. xm, p. 301. Peu après le *Judicium,* parurent trois opuscules, sous ce titre : *R. P. Damdi Concinte duarum epistolarum theologico-morah ni auctori opuscula hive quatuor vere aurea Eusebius Philalethus D. D. D.* Patuzzi a publié quelques spécimens de ces opuscules dans *Epistola ad amicum. Epistolarum thelogico-moralium*,t. n. Le premier opuscule était la relation faite à un évêque des troubles occasionnés par les lettres de Concilia; le deuxieme contenait des remarques sur les actes du vénérable serviteur de Dieu, Simon de Rozas, qui pour guérir les infirmes avait parfois pratiqué des attouchements de la nature de ceux incriminés dans la dissertation de Benzi; le troisième enfin, sous forme de question, recherchait ce qu'il pouvait y avoir de répréhensible dans la dissertation de Benzi et n'y trouvait rien à blâmer, si ce n'est quelques impropriétés de langage. Cf. tan-

delli, *op. cit.,* p. 85sq. Mais le comble fut qu'un jésuite de Bergame, le P. Joseph Poli, prétendit que la doctrine de Benzi était celle de sainl Thomas, et cela dans un petit écrit édité clandestinement sous ce titre : *Dottrina di san Tornmaso proposta aile considerazione dei saggi, e sinceri amatori della verità, acciochè possano formare un retto giudizio sopra la prima lellera scrilla dal P. Daniele Concilia contra HP. Bernadino Benzi, aulore della Diss. sopra i casi reservati nel veneto patriarcale, s.* l. La seule différence que Poli trouvait entre la doctrine de Benzi et celle de saint Thomas, c'est que Benzi est rigoriste quand il dit que *vellicare genas et monialium tangere mammillas* sont des fautes vénielles, alors que saint Thomas, lui, prétend que ce sont des actes indifférents. p. 23. Ardent défenseur de la doctrine de saint Thomas, le P. Patuzzi composa en 1745 : *Difesa delta dollritia delT angelico doth»· S. Tommaso sopra l'arlicolo quarto della questionect.iv,* J/·//*. Cet écrit ne fut pourtant publié qu'en 1756, à Lucques. Vers le même temps, Charles Antoine Donadonis. O. M., évêque de Sebenico, écrivait contre Benzi un livre qu'il intitulait : *Il pariatoria delle monache chiuso in faccia alla insolente, e scandolosa nuora doltrina di sua reverenza Bernardino Benzi gesuila, et vendicalo dalle imposture tenlale contre il P. Daniello Concilia dell' ordine de' predicated.* Mais l'auteur étant mort au mois de janvier 1756, le livre ne parut pas. Le testament de Donadonis, à la date du 15 janvier 1751, enjoignait au légataire de remetire le manuscritsoitàConcina.soilàson frère, Nicolas Concina. Zaccharia. dans l'éloge de Donadonis, a jugé à propos de ne pas mentionner cet ouvrage contre Benzi. Cf. *Annali lellerari d'Italia,* I. Ill, c. ni, § 1, p. 216 sq.

Un des épisodes les plus intéressants de cette polémique fut l'émeute soulevée contre les dominicains de Venise, dans les circonstances suivantes. Benzi s'était donc vu interdire, à Venise, le ministère de la confession. Quand il revint de Padoue, on travailla à le faire réintégrer dans ce ministère. Par lettres secrètes, les jésuites intimèrent aux PP. J. Bernard-Marie de Rubeis et Concina d'avoir à intervenir auprès du patriarche de Venise. Devant leur refus, ils répandirent, en 1745, le bruit que les dominicains de Venise avaient prêté à intérêt, à Gênes, plus de 150000 écus d'or, pour pouvoir se défendre contre les Impériaux. Et pour donner plus de créance à ces dires, on lit répandre dans le public une lettre apocryphe, écrite de Gènes, ou la chose était garantie. Ce qui donna encore plus de crédit à celte dénonciation, ce fut le témoignage d'un haut personnage de la Compagnie, venu de Gènes à Venise tout exprès, et qui de là se rendit à Vienne pour y colporter les mêmes insinuations; mais à Vienne, il fut éconduit. En attendant, dans tout le pays vénète, ce fut un soulèvement d'indignation contre les traîtres. On parlait déjà de leur interdire tout le territoire de Venise. Cependant, au Sénat, on ne voulut rien précipiter; on prit de plus amples informations par les agents de la République dans les autres pays et l'on découvrit toute l i itrigne. Sur cette allaire, cf. Patuzzi, *Epistolarum theologico-moralium,* t. n, vt; *Osservazioni sopra la storia lelleraria, Epist.,* x ; *Lellera XXXIP in difesa della storia del probabilisme,* etc., S 47; P. Bonavenlura a Coccaleo, *Leltere di Bagguaglio,* etc., sous le pseudonyme de Rambaldi Norimenis, *Epist.,* xt, §14sq. Zaccharia a réédité cetle calomnie dans son *Histoire littéraire,* t. vt, p. 397. De plus, dans sa *Difesa della Storia letteraria e del suo autore,* lett. vtt, Zaccharia, tout en traitant ce récit *d'hisloriola,* insinue néanmoins que les témoignages de Patuzzi ne sont pas absolument décisifs.

v. rnÉOLOGIE CHRÉTIENNE. — 1° *D'ouvrage.* — Dés l'année 1740. Concina méditait de faire un travail d'ensemble sur la théologie morale, niais le ministère, les prédications, les polémiques étaient sans cesse venus ajourner la réalisation de ses projets. Enlin l'édition, commencée en 1749, fut terminée en 1751. L'ouvrage comprenait 12 tomes in-4· et portait ce titre: *Theologia Christiana dogmatico-moralis,* in-4®, Rome [Venise], 1749-1751.1755. BenoîtXIV avait accepté la dédicace de l'œuvre. En tète du i" volume se trouve une préface en 14 chapitres. Les 12 premiers traitent de la dignité de la morale chrétienne et du mode d'en parler; le xttt» est un éloge de la Compagnie de Jésus; le xiv" renferme une élévation *ad Christum .lesum.* Les quatre premiers tomes sont consacrés au décalogue; le v« aux commandements de l'Eglise; le vi· traite du droit naturel et du droit des gens; le vit» de certaines autres questions de justice et de droit; le tx' défend le sacrement de pénitence contre certaines opinions de casuisles; le X" traite des sacrements d'extréme-onclion, d'ordre et de mariage. La simonie, les censures, les vices, les péchés, les vertus et les béatitudes, la science nécessaire aux directeurs dames sont passés tour à tour en revue. Le XIe et le XП' tomes sont des plus importants. Ils sont intitulés : *Ad theologiam Christianam... Apparatus.* Dans le xi". on trouve une collection de constitutions, décrets et brefs contre des erreurs dogmatiques ou morales; fe xit" renferme le traité de la conscience : sa notion, ses divisions ; on y touche aussi à *VUistoire du probabilisme.* En tête de chaque volume l'auteur a placé la collection de toutes les propositions condamnées. Il en avait exil ait des casuistes 528, dont 248, tirées des auteurs de la Compagnie. Dans le xi« tome, Concilia donnait sa méthode en traitant des lieux théologiques.

Dés son apparition, la *Théologie chrétienne* conquit tous les suffrages. Cf. Busenbaum, S. J., 7 *heologia morum,* Venise, 1760, præf., p. xn. Cette édition dirigée par Angelo Franzoja déplut fort à la Compagnie, à cause des louanges décernées à Concina; aussi dans une édition postérieure, sous le pseudonyme *d'Irenæus, Tenet.,* un membre de la Compagnie de Jésus se livra à une violente satire, sous le titre *d'Expostulalio ad Franzojam,* contre Concina et Patuzzi qu'il appelle : *Scriptores per totam late litterariam rempublieam ignominia notatos, pessimos dialecticos, calumniatores lelerrimos,* etc. Mais cette édition (1767) fut condamnée par le parlement de Toulouse, puis par celui de Bordeaux, à être brûlée par la main du bourreau, et la peine des galères prononcée contre les imprimeurs qui oseraient la publier. Le parlement de Paris prit les mêmes mesures. La *Théologie chrétienne* reçut un accueil particulièrement favorable en France et en Espagne; E. Enriquez s'en lit l'ardent propagateur. *Lett, du card. Enriquez à Concilia, de* Madrid, 1752; Escurial, 1752; Madrid, 26dêcembre 1752; Aranjuez, 12 juin 1753; Sandelli, *op. cil.,* p. 131. note.

Cependant, même en Espagne, il se trouva bientôt des détracteurs de la *Théologie chrétienne.* C'est ainsi que Sandelli, *op. cit.,* p. 133; rapporte, mais sans y ajouter foi, que le P. Rabago, S. J., confesseur du roi d'Espagne, lut aurait conseillé de se réserver la collation de tous les bénéfices en Espagne, afin que les jésuites, ayant une grande influence dans la distribution de ces bénéfices, pussent s'assurer une clientèle contre Concina. Sur la politique du P. Rabago, voir M. F. Miguélez. *Jansénisme y Hegahsmo en Espana,* Valladolid, 1905. Tarlarolti et Scipion Mallei essayèrent des premiers jeter sur l'œuvre de Concilia le discrédit et la méliance. mais ce fut sans succès.

2» *Polémiques.* — Le premier qui se posa ouvertemei. l en détracteur de la *Théologie chrétienne* fut le P. François-Antoine Zaccharia, qui. dans son *Histoire liltérair* . t. n; p. 49 sq.. ainsi que dans les autres tomes du même ouvrage, s'efforcait de nuire à l'auteur. Le P. Patuzzi répondit à Zaccharia en plusieurs ouvrages. *Epist. ai amicum,* p. 1I5 sq.; *Epistolæ theologico-morales,* et

notamment *Observationes litterariæ.* Mais ce fut surtout à l'apparition du t. ix de la *Théologie chrétienne,* que les adversaires de Concina se déclarèrent. N'avait-il pas, en effet, montré que Suarez n'était guère partisan du probabilisme? Aussitôt on se mit en campagne. On prit prétexte de tout pour condamner l'œuvre; les fautes d'impression mômes furent jugées délits très graves. Après l'élection d i P. Ignace Visconti, comme général de la Compagnie (4 juillet 1751), il fut décidé que l'on demanderait à Benoit XIV la condamnation de la *Théologie chrétienne.* On composa un énorme mémoire où l'on avait réuni plus de 300 chefs d'accusation contre Concina et il fut décidé que le général de la Société irait lui-rnème avec ses assistants présenter ce mémoire au pape. Le général de la Compagnie demandait au pape de nommer une commission de théologiens qui relèveraient toutes les erreurs contenues dans la *Théologie chrétienne,* et l'on verrait s'il n'y aurait pas lieu de la condamner, ce que tous étaient unanimes à réclamer. Le pape répondit que c'était chose difficile que de comparer chacun des points incriminés dans le mémoire avec les passages delà *Théologie chrétienne;* il conseilla donc dans ce but de publier le recueil des propositions prétendues fausses, et il se faisait fort d'imposer silence aux deux partis. Mais le général ne parut guère enfanté de celte solution. Voulant toutefois lui donner satisfaction sur un point, le pape délégua troisthéologiens, les PP. Thomas Sergi, des Ecoles pies, Mancini, des minimes, et Vezzosi, des clercs réguliers. En présence du général et d'un de ses assistants, il chargea ces délégués de faire un résumé des points les plus importants contenus dans le mémoire. Mais ces théologiens se dérobèrent, disant qu après tout c'était bien plus l'allaire des jésuites de résumer ce qu'ils avaient composé eux-mêmes ; d'ailleurs, disaient-ils, mieux que personne ils connaissaient la *'I héologie chrétienne.* Le général profita vite de cette excuse pour nommer le P. Charles Noceti. Il eut bientôt achevé le résumé, qui fut présenté au pane dès le mois de juin.

Sandelli, *Comment, de vit. et script.,* p. 148, note, a donné une copie de l'autographe. Ce second mémoire était intitulé : *Libellus PP. JJ. adversus Danielem Concinant.Cf. Vindieiæ Societ Jesti,* elc., édit, latine, in-4°, '•enise. 1769, p. 143. En tête du livre, les jésuites avaient rapporté, écrites en italique, ces sept raisons qui leur paraissaient plus que suffisantes pour faire condamner l'ouvrage : 1° Concina attribue aux auteurs de la Compagnie ▮i- s opinions beaucoup trop relâchées et cependant qui n'ont jamais été enseignées parces écrivains; 2° il prëient le jugement de l'Église en censurant beaucoup de propositions de moralistes; 3° il jette le discrédit sur la Compagnie en faisant ligurerdans les Index les auteurs jésuites qui ont soutenu des opinions monstrueuses; 4 il fait précéder chaque dissertation d'un recueil de propositions qu'il déclare condamnables, sans attendre jugement de l'Eglise; 5" il s'acharne à faire passer les jésuites comme auteurs de la morale corrompue; *tf* il n'épargne personne, ni les règles de saint Ignace, ni les papes, ni les Congrégations; 7° enfin il a pris des lr res contre les jésuites toutce qu'ils contenaient contre leur morale.

Le libelle se terminait par cette supplique : *Cum t-jtlur, beatissime Paler, nullus hactenus liber ne ab krrelicis quidem prodierit Societati nostras infensior,* •c *perniciosior : nullus qui pluribus imposturis, con*ctriis, *censuris, el injuriosis debacchationibus scateat at.tius qui venenum, contra Societatem in aliis dispersum, plenius in unum colligat ; prædictus præposi*tua *generalis tum suo, tum universal Societatis in aamitiis generalibus congregatae nomine, damni hujus reparationem, atque operis proscriptionem a Sanctitate vestra suppliciter ac demississime petit. Quod si concesserit, immortalia sua erga ordinem nostrum merita novi hujus beneficii accessione munificentissime cumulabit.* Le pape remit le libelle aux trois théologiens qu'il avait déjà délégués pour le premier mémoire. Ils devaient se rendre compte si réellement les griefs articulés contre Concina se trouvaient justifiés par les passages incrimines de la *Théologie chrétienne.* Le pape leur avait fait jurer en même temps qu'ils ne communiqueraient avec personne sur cette matière. Mais ils ne tinrent aucun compte de cette défense; en effet, souvent Sergi et Vezzosi se rendaient au couvent de la Trinité-des-Monls où habitait Mancini, et là on s'entendait avec les Pères de la Compagnie sur ce qu'il convenait de faire. Enfin, ces théologiens remirent au pape un mémoire qui concluait à la condamnation pure et simple de la *'théologie chrétienne.* Mais Benoit XIV, s'étant informé de ce qui s'était passé, le 29 août, remit au P. Antonin Brémond, général des dominicains, le mémoire en question qui fut aussitôt transmis à Concina pour y faire une réponse. Sur-le-champ, Concina lit copier le mémoire par le P. V. M. Dinelli et un autre religieux désigné par le général. Il composa ensuite deux réponses, écrites l'une en latin, l'autre en italien. Le 21 septembre, Je P. Brémond les présenta au pape. Après avoir pris connaissance des réponses de Concina, Benoit XIV déclara *de proscriptione Theologies ehrislianæ ne verbum quidem audire se velle, sed unice de eo esse sollicitum, an revera illo in opere sententiae moribus perniciosae reperirenlur, falso per injuriam el calumniam adscriplas scriptoribus Societatis.* Le pape défendit â Concina de publier sa réponse latine, la trouvant un peu trop acerbe. Malgré tout le soin qu'il mit â rechercher cet écrit. Sandelli, *op. cit.,* p. 160, déclare n'avoir pas réussi â se le procurer; il n'en donne qu'un canevas très bref. La réponse italienne, traduite en latin par Sandelli. *op. cit.,* p. 161, a pour titre dans la traduction : *Libellus supplex Fr. Danielis Concinæ oblatus Benedicto XIV, die xxt Septembris a. MDCCLI adversus libellum supplicem a P. Vicecomile generali jesuilarum porrectum eidem pontifici nomine totius Societatis, congregatae in congregatione generali, in qua idem P. Vicecomes generalis inauguratus est.* Cf. *Vindicia: Societatis Jesu,* etc., in-4», Venise, 1769, p. 151. Concina y reprenait point par point les accusations portées contre lui, dans le libelle des jésuites. Il sollicitait un examen plus attentif de la question et déclarait se soumettre d'avance à toutes les peines qu'il serait reconnu avoir encourues.

Cependant les jésuites ne lâchèrent pas pied et commencèrent une campagne acharnée parmi les grands et les cardinaux afin de former l'opinion contre Concina et son ouvrage. De son côté, Concina, dans un écrit très bref, déclarait qu'il était prêt â défendre ses opinions devant le souverain pontife et tout le sacre-collège, et que si on le trouvait faible dans ses preuves, il se soumettrait d'avance aux peines les plus sévères. Cf. Sandelli, *op. cit.,* p. 168, note *a.* Le pape demanda alors aux trois théologiens précédemment nommés de relever toutes les fautes, les citations inexactes, etc., de la *Théologie chrétienne.* Ils se mirent â Γα-uvre el composèrent un rapport accablant pour Concina. Mais Benoit XIV connaissait l'esprit qui les avaitanimés; aussi, devant une très nombreuse assemblée, ayant pris connaissance de ce libelle haineux, il dit : *Non vogliamo che quel galantuomo del Concina sia aggravati .* Dés lors, il se disposa â parler lui-même. Il lit appeler le protonotaire Giampè el lui dicta en italien une *Déclaration* à peu près copiée sur la réponse de Concina au libelle des jésuites. Il remit ensuite celte *Drclaration* au P. Brémond pour que Concina la publiât dans le prochain volume de la *Théologie chrétienne.* Sur sa demande, celte *Déclaration* devait être traduite en latin. La traduction fut intitulée : *Declaratio et sincera pro-*

testatio F. Danielis Concinæ super aliquibus oppositionibus factis contra tomos suie Theologiæ christianæ dogmatico-moralis recens typis editos. Cf. *Vindicte Societatis Jesu,* etc., édit, latine, p. 154. Elle avait été faite par le P. V. M. Dinelli, car Concina craignait qu'on ne l'accusât encore d'avoir faussé le sens des paroles du pape. Le P. Brémond eût voulu que la *Déclaration* parût à la fois en italien et en latin, mais Concina s'y opposa pour ne pas faire descendre dans le public une discussion à laquelle il était mal préparé. La traduction fut remise au pape, le 30 novembre I751 ; en même temps, la *Déclaration* était envoyée à l'imprimeur à Venise pour paraître dans le i« volume de Γ.4ρ*paratus ad theologiam Christianam.* Le pape en demandait quelques exemplaires dans le plus bref délai possible. On juge aisément de l'état d'esprit des contradicteurs de Concina. Il s'agissait de faire tourner contre lui l'elfet de la *Déclaration.* Jean Lami ayant publié dans les *Novelle letterarie,* décembre 175I, col. 8I1, que sur les 280 propositions fausses attribuées par Concina à des auteurs jésuites, toutes avaient été reconnues authentiques, sauf une qui par erreur avait été attribuée au P. Moja et non à son véritable auteur, Lami fut attaqué par le général des jésuites el dans le numéro de janvier 1752, p. 21, dut se rétracter au moins en partie; de plus, sous la contrainte du pouvoir civil, il dut insérer une partie de la rétractation. Cf. *Novelle di Firenze,* 1752, col. 1747. Cependant le pape ne cessait de harceler le P. Brémond pour les exemplaires de la traduction latine de la *Déclaration;* elle parut enfin le30décembre et fut aussitôt envoyée au pape par le courrier ofliciel. Mais les adversaires de Concina surent avec une habileté incroyable détourner le coup prêta les frapper. Ils donnèrent cette déclaration du pape pour une rétractation imposée à Concina et se mirent à la répandre partout à profusion; mais, ils avaient eu soin auparavant de substituer au titre de déclaration celui de rétractation ou palinodie. Elle parut, à grand tirage, chez Rubeis, à Rome, et on se mit à la distribuer partout gratis. C'est par paquets qu'on la répandait à la porte des résidences de la Compagnie; aussi personne ne comprenait plus rien dans cet imbroglio. De toutes parts, on s'adressait à Concina pour apprendre de luimême la vérité sur cette comédie. Cf. Sandelli, *op. cit.,* lett. xt.v, p. 75. Le l'. Zaccharia s'empressa de faire passer cette déclaration, pour une rétractation solennelle. Cf. *Hist, lett.,* t. tv. Il prétendit même y découvrir jusqu'aux formules de la palinodie. Cf. *op. cit.,* t. tv, part. 1, I. 1, c. tu, n. G, p. 44. Cependant même dans la Compagnie, Concina ne cessait de trouver d'ardents défenseurs. Cf. Sandelli, *op. cil.,* lett. xtx, p. 30; xxm. p. 35. Le P. Domaneschi, O. P., de Crémone, lit paraître deux hymnes satiriques contre cette prétendue victoire des jésuites : *Ignalianorum hymnus pro victoria adversus P. Concinam reportata ; Recta sapientium responsio.* Cf. Sandelli, *op. cit.,* p. 178, note *a.*

Le vieil adversaire de Concina, le P. Sanvitale devait aussi entrer en ligne contre la *Théologie chrétienne;* il publia contre elle deux opuscules : *Haccolla seconda di molle propositioni eslratle da' Ionii di certa leologia intitolala* « Cristiana dogmatico-morale » *ed impugnate come opposte al vero,* in-8», Lucques, 1752; *Osservazioni rimarcabili sui due ultimi tomi undecimo e duodecimo di certa teologia intitolala,* etc., Lucques, 1753. Ces deux écrits parurent sans nom d'auteur. Le premier contenait 140 propositions extraites des 10 premiers tomes de la *Théologie chrétienne ;* le second en contenait 156 tirées des t. xi et xn. L'année précédente (1752) avait paru à Rome *: Supplementi di alcune propositioni eslratle dalla teologia cristiana dei farnosissimo P. Concina e da aggiugnersi alla llltratazione pubblicata dal medesimo in Roma,* etc., 1752. Cf. Patuzzi, *Oss.,* t. il, p. 375. Cependant ces attaques ne restèrent pas sans réponse. Contre le premier écrit de Sanvitale parut : *Note anlicriliehe di Eudosso Filenio sulla risposta del M. R. P. Giacomo Sanvitale aile Lettere teologico-morali di Eusebio Eranisle,* in-4», Trente [Lugano], 1752. Parurent ensuite trois lettres : *Lettere di Adelfo Cariteo e Filarmindo Arenio sut libretto pubblicato in risposta aile lettere teologico-morali di Eusebio Eranisle,* Trente. 1753. La première de ces lettres avait pour auteur le P. Paul Patuzzi, frère du P. Vincent Patuzzi. Sandelli ignorait le nom de l'auteur de la seconde lettre. Sanvitale se disposait à répondre quand il mourut, le 4 août 1753. La réponse parut pourtant après sa mort, mais les noms y étaient déformés : *Lettere de' signori Arideo e Filarmondo Arenio esaminale e dimostrate infette di falsilâ,* Lucques, 1753. Jean-André Barotti, bibliothécaire de Ferrare, a écrit la vie du P. Sanvitale, mais dans son énorme volume, il n'a pas trouvé place pour mentionner les ouvrages du P. Sanvitale contre Concina. Il craignit peut-être pour la gloire de son héros.

La *Théologie chrétienne* avait trouvé un nouvel adversaire dans le P. Charles Nocetti, S. J., *Veritas vindicata sive permutiez sentenliæ auctorum S. J. in theologia Christiana dogm.-morali minus sinceræ relalæ suæque integritati restitute a Carolo Nocetico,* in-4», Lucques, 1753; Rome, 1753. Cetle édition renferme une réponse à la première lettre du P. Dinelli (Ire édition italienne, Venise, 1757). Nocetti prétendait que toutes les erreurs contenues dans la *Theologia Christiana* n'avaient pas été transcrites dans le *Libellum supplex,* présenté au pape; que Concina se faisait l'écho des Pascal el des Wendrochius dans leurs déclamations contre la Compagnie.

Le P. V. M. Patuzzi était occupé à la publication de ses lettres pour la défense de *VHisloire du probabilisme,* quand parut l'ouvrage de Nocetti. Aussitôt il composa contre Nocetti un *Appendice* qui parut sous ce titre : *Lettere teologico-morali in continuatione della difesa della Storia del probabilisme... Si aggiungono alcune osservazioni sui nuovo libro pubblicato coi tilolo di Veritas vindicata,* in-8», Trente [Venise], 1753. De son côté, pour rabattre des louanges prodiguées à Nocetti par la Compagnie, le P. Dinelli, théologien de la Casanate, à Rome, commença à faire paraître à Rome, en 1753, des lettres intitulées : *De üanielis Concinæ in indicandis describendisque casuislarum locis summa fide ac diligentia epistolæ.* La Ir' parut en 1753; la 2' en 1754; les suivantes, en 1756. Ces lettres eurent un grand succès en Allemagne, en France, en Espagne. En vain Nocetti travaillait-il a lancer, à Rome même, une seconde édition de son livre pendant que ses partisans s'appliquaient à persuader à Dinelli de ne pas continuer l'apologie de Concina. En Espagne, particulièrement, le P. Rabago, S. J., confesseur du roi, pour combattre l'influence des lettres de Dinelli, lit rééditer à ses frais la *Veritas vindicata.* Mais en même temps, les PP. Hernandez, Puga et Llobe: faisaient publier, à Madrid, les lettres de Dinelli précédées de l'approbation de nombreux théologiens. Cf. Sandelli, *op. cil.,* p. 195, note *a.* De son côté, Concina répondait â Nocetti en huit lettres, sous ce titre : .-D' *R. P. Carolum Nocetium epistolæ octode singularibus argumentis in ejusdem libro* Veritas vindicata *contentis. Accedunt opiniones laxæ quamplurimæ ex variis casuistis collecta· : item censura R. P. Eusebii Am· r: ^canonici Lateranensis in theologiam moral· · R. P. C. L* [a] C[roix]. *Item Epistola nona ad eumdcn. P. C. Nocetium de nonnullis ejusdem antithetis* i·. *epistolam secundam P. M. Dinelli,* in-4», Venise. 1755 Cette dernière réplique mit lin aux polémiques sur . *Théologie chrétienne.*

vt. controverse SUR I.'ABSOLUTION. — Le sacremen· de pénitence et la façon dont on l'administre avaient

toujours été pour Concina le sujet de graves méditations. En 1753, il publiait : *Istruzione de' confessori, e de' penitenli per amminislrare, e frequentare degnamenle il SS. sagramento della penitenza,* in-4», Venise, 1753, 1755. Les partisans de la morale relâchée furent un peu émus et l'écrit fut qualilié de déclamation. Cf. *Novelle della republica delle lellere,* 1751, p. 91. L'année suivante, Concina eut l'occasion de revenir sur le même sujet. En effet, en 1751, parut un livre intitulé : *Libri primi Decretalium selectas theses congregatio sacerdotum in dom. profess. Bom. Soc. Jesu DDD. praemittitur dissertatio theologica a sacerdote ejusdem Congregationis habita labente hoc anno* 1754, Borne. Ce livre, écrit, ainsi que le remarque Concina dans la préface à la réponse, trad, franç., p. 5, non par un auteur particulier, mais au nom de toute une société de prêtres, enseignait que le sacrement de pénitence peut être administré *toties quoties* aux récidivistes et habitudinaires, pourvu qu'ils donnent extérieurement les signes d'un vrai repentir, encore qu'ils ne changent pas de vie et ne fassent aucun effert en ce sens. A cette doctrine qui pouvait se propager, Concina s'opposa par la dissertation suivante : *De sacramentis absolutione impertienda, aut differenda recidivis consuetudinariis dissertatio theologica ad Emm. Nerium card. Corsinium, ejusdem ordinis patronum vigilantissimum,* in-4», Borne, 1755; trad, franç., Paris, 1756. Dans cette dissertation, Concina enseignait qu'on ne doit donner i absolution aux habitudinaires qu'atilant qu'ils témoignent effectivement de leur intention de changer de vie et qu'ils y travaillent pratiquement. Le livre de Concina reçut l'approbation d'hommes très savants. Cf. *Lettres d'approbation,* trad, franç., p. 9 sq.; *Nouvelles ecclésiastiques,* 1756, p. 120.

v//. controverse sun le prêt λ intérêt. — En 1713, Nicolas Breedersen, chanoine d'L'trecht, publia un livre *De usuris licitis et illicitis.* Cf. Reusch, *Der Index,* t. n, p. 819; Hurler, *Nomenclator,* t. u, col. 1461. Entre autres choses, il enseignait qu'un taux modéré, quand il est exigé des pauvres, est contraire â la charité, mais nullement quandil est demandé aux riches. Celte doctrine avait déjà trouvé des contradicteurs parmi les pnsénistes. Cf. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire du xvttt· siècle,* t. iv, p. 252, 371. En 1744, Scipio Maffei publiait à son tour un livre intitulé : *Dell' impiego del danaro,* in-4», Vérone. Il s'y montrait partisan de Brtr-dersen. Cette doctrine fut attaquée et l Inquisition ■i? Vérone aurait demandé à Maffei de ne plus écrire sur ces matières. CL *Nouvelles ecclésiastiques,* 1752, : 206. En 1715, Benoit XIV voulut faire examiner la quation par une commission réunie à cet effet. Contins. qui vers ce temps se trouvait malade à Gandolli, résidence du pape, voyait très souvent Benoit XIV; ■ .--i fut-il choisi pour être de la commission, et sur son conseil, le P. Giuli, S..L, auquel on adjoignit le P. Turr.ni. fut également appelé à donner son avis. La commission, composée de 14 membres, examina la question et le résultat de cet examen fut la lettre encyclique de Benoît XIV Fias *pervenit,* en date du 1" novembre 1745 et adressée aux évêques d'Italie. Cf. Denzinger, *Enchiri-Λοη,* n. 1318 sq. Le pape rappelait le principe de la doctrine : *Omne propterea hutusmodi lucrum, quod* ae-t -m *superet, illicitum et usurarium est.* On n'entendait pas cependant exclure certains cas où le prêteur io:: ait justement revendiquer un intérêt, mais en ■rtu d'autres considérations. Cf. Denzinger, n. 1320.

Benoit XIV avait demandé à Concina de faire un com-■en'aire deson encyclique, mais, quand il fut prêt, on tjourna sa publication pour ne pas blesser certains personnages, grands admirateurs de Maffei dont la docte ne se trouvait ainsi tenue pour suspecte. Mallei, d'ail leur-. ne se regardait pas comme atteint; la même mnée 1746, il fit paraître à Rome même une 2e édition de son livre, *accresciuta d'una leltera encichca di sua Santilà e d'allra leltera dell' autore alla medesima Santilà sua,* in-4», Bassano. 3 août 1756.

Dans une lettre datée de Vérone, 12 novembre 1745, Mallei déclarait que la doctrine de l'encyclique se trouvait déjà dans son livre. Cf. Beusch, *Der Index,* t. n, p. 850. Concina se trouvait alors à Naples; s'étant rendu compte par son ministère de tout le mal que faisait une semblable doctrine sur le prêt, il se décida â écrire sur ce sujet. Il publia donc : *Esposizione del dogma che la Chiesa propone a credersi intomo ali' usura, colla confutatione del libro inlitolato :* Dell' impiego del den.vro, in-4», Naples, 1746, 1756. Puis, de retour à Rome, il obtint la faculté de publier son commentaire sur l'encyclique, sous ce titre : *In epistolam encyclicam Benedicti XIV, adversus usuram commentarius quo illustrata doctrina catholica, Nicolai Bratdersen et aliorum errores refelluntur,* in-4», Rome, 1745, 1748. Ce commentaire comprenait trois dissertations : dans la I™. Concina rappelle les points principaux de la doctrine catholique et ce qui, dans le document ponlifical, vise l'erreur dogmatique; dans la II', il expose l'état de la controverse casuistique et reprend ceux qui, sous prétexte de prouver ou de défendre le dogme catholique, énervent la doctrine; enfin, dans la III", il interprète l'encyclique. Cet écrit reçut l'approbation d'un grand nombre d'auteurs qui en empruntèrent fidèlement la doctrine. Cf. Sandelli, *op. cit.,* p. 121, note *a.*

Concina publia encore sur le *Contractus trinus,* un ouvrage intitulé : *Usura contractus trini dissertationibus historico-lheologicis demonstrata adversus mollioris ethices casuistas et Nicolaum Broedersen... Accedunt appendices dux ad commentarium auctoris adversus usuram,* in-4», Borne, 1746.

Cet ouvrage, dédié au cardinal Quirini, se composait de cinq dissertations. Dans la Ve, Concina attaquait le P. Pichler, S. J., autrefois professeur à l'académie d'Ingolstadt el qui avait prétendu que l'usure, encore qu'elle soit défendue par le droit tant naturel que divin, avait pu devenir licite par suite de la coutume et du pouvoir souverain des princes. Le P. François Zech, successeur de Pichler, voulut le venger et publia sous ce titre une dissertation inaugurale : *Bigor moderatus doctrinæ ponli/iciæ circa usuras a SS. D. N. Benedicto XIV, per epistolam encyclicam episcopis Italiæ traditus, ab Ingolsladiensi academia constanter assertus. Dissertatio 1, inauguratis, sancti rigoris specimina exhibens, quam cum annexis corollariis, Deo auspice, annuente inclyto collegio juridico in eadem alma et catholica Bavarite universitate Ingolstadiensi preside P. Francisco Zech. S. J. S. theologia,el SS. canonum doclore, horumque professore publico, et juris primario, post consueta rigorosa examina, pro licentia summos in utroque jure honores consequendi, publicae concertationi subjecit Franciscus Joseph Barth, insignis Ecclesiæ collegiatæ ad S. Cyriacum Wisenslaigæ canon, capit. 1.* V. *Cand., mense decembri* 1747. Cette dissertation fut envoyée de Bavière â Concina. Cf. *Christ, theol.,* præf., c. xi. En 1749, le P. Zech publia une II' dissertation inaugurale contre Concina. Cf. *Apparatus ad Christ, theol.,* t. I. Enfin une 111' dissertation du même auteur ne parvint pas à Concina. Cf. *Lib. de spectaculis theatralibus,* diss. I, c. xix, S 13, p. 158.

vut. CONCINA ET LE THÉÂTRE. — Concilia ne pouvait guère se taire sur les abus des spectacles, et en particulier sur la fréquentation du théâtre. Il publia trois dissertations, qu'il intitula : *De spectaculis theatralibus christiano cuique tum laieo tum clerico velitis dissertationes dux. Accedit dissertatio tertia de presbyteris personatis,* in-4», Rome, 1752, 1754. Dans Ia I" dissertation, il combat l'opinion de Louis-Antoine Muralori, *De publica felicitate,* et celle de Scipion Maffei, *Theatro italico,* qui prétendent que la pratique du théâtre

esi licite en soi, tout en avouant qu'aujonrd'hui, cette pratique a besoin d'un tempérament. Cf. c. xn. Il y combattait aussi, c. xxtx, un certain Blanco ou Planco qui, dans un discours en italien, faisait l'apologie de la scène et des comédiens.

La même année (1753), pour se justifier, Maliei fit paraître : De' *teatri anlichi moderni trattato,* Vérone. Il reprochait à Concina d'ignorer l'antiquité païenne, à quoi Concina eût pu répondre en le renvoyant à Marnachi, *(trig, et antiquit. chrislian.,* I. Ill, p. '143, que luiméme ne connaissait pas mieux l'antiquité chrétienne. Néanmoins les idées plus sévères de Concina trouvaient beaucoup de partisans. Cf. Sandelli, *Episl.,* xxxiv, p. 51 ; XLix, p. 82.

Mais à Vérone, où Maliei avàit des partisans intéressés, les idées de Concina sur le théâtre eurent des adversaires passionn's. Il fut en particulier malmené par Philippe Rosa Morando. Cf. *Epitre dédire à la tragédie de Teonæ,* Vérone, 1755. Pendant un certain temps, il parut aussi une suite d'écrits ayant pour titre : *Imposture, villanie, e strapazzi sparsi nelle opere del P. Concina,* etc. Mais la collection lut presque aussitôt supprimée.

Mallei se montrait plus modéré que ses partisans dans ses réponses à Concina. Cf. *La magia annichilata,* I. III. Concina voulant se défendre plus au long publia, en le dédiant â Benoit XIV, un écrit intitulé: *De' teatri anlichi e moderni conlrari alla professione cristiana libri due del P. Daniello Concina in conforma delle sue dissertationi* De spectaculis theatralibus, *alla Santita di* A'. S. *Benedetto XIV,* in-4», Rome, 1755. Il y reprenait, en les développant, les raisons qu'il y a pour un chrétien de ne pas fréquenter le théâtre.

Avant qu'il ne s'occupât du théâtre, Concina avait déjà combattu ceux que l'on appelait au xvn» siècle les athées. Dès 1752, à la demande de Benoit XIV, il avait composé contre eux'un livre qui ne parut que deux ans plus tard : *Delia religione rivelala contre gli aleisti, deisti, materialisli, ed indi/Jerenlisti, libri cinque,* 2 tom. in 4°, Venise, 1754. Il avait dédié ce livre au roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel. Le ministre du roi, après avoir reçu l'épîlre dédicaloire, l'envoya au P. Julio Cordara, S. .1., qui la retint pendant 11 mois, dans l'espoir que Concina renoncerait â son projet de publier un livre qui devait fort déplaire aux probabilistes.

ix. i.n c o m p e x d iu m t h e o l o g ia: c h r ist ian U:. — Concina laissait en mourant un certain nombre d'ouvrages inédits ou inachevés, entre autres un compendium de sa *Théologie chrétienne.* Cet ouvrage avait été composé dès 1753, dans un but de vulgarisation de l'étude de la théologie morale. A Rome pourtant, le reviseur s'était montré très sévère, car on était au fort des disputes; il fit beaucoup de corrections, d'additions et surtout de suppressions. Concina mourut sans avoir revu son manuscrit. L'ouvrage parut néanmoins sous ce litre: *Theologice chrislianæ dogmalico-moralis P. Danielis Concinte O. P. compendium,* 2 loin. in-4», Venise, 1760. La même année 1760, une édition du *Compendium* fut commencée â Bologne sous les auspices des frères Tarul'fi, mais le cardinal Vincenzo Malveti, archevêque de Bologne, fit suspendre l'édition, après le Ier volume. Il en autorisa la reprise, à la condition qu'on ferait imprimer en tête du Ier volume la déclaration de Concina en faveur des jésuites. Cette édition de Bologne comprenait 5 torn, in-8»; les 4 premiers contiennent le *Compendium* de la *Théologie chrétienne,* d'après l'édition de Venise; le v tome, outre les *Monita ad confessarios* de saint Charles Borromée, les *Canones pænilentiales,* et quelques constitutions apostoliques, contenait encore un *Commentarium de vita et studiis auctoris.* Après l'édition de Bologne, il en parut deux autres à Venise, l'une chez Simone Occhi, l'autre chez Zalta. l'imprimeur attitré de la Compagnie. Dans l'édition Occhi, se trouve un *Commentarius de cita el studiis Concinte,* par Laurent Rubeo, prêtre de Forli. En 1765, nouvelle édition à Lugano. Le P. Gasparini, O. P., réduisit encore le compendium, qu'il fit paraître sous ce titre : *Manuale Concinte seu Theologia Christiana dogmalico-mora is a P. Daniele Concina O. P. elucubrata priore contractior,* 2 tom. in-8», Mantoue. 1763.

x. l 'apo lo g ie de la so c ié t é i>e jé su s. — C'est sans contredit un des ouvrages les plus curieux qui soient sortis de la plume de Concina. Cette apologie dut son origine aux polémiques qui s'engagèrent sur *l'Histoire du probabilisme* entre Concina, d'une part, et les PP. Ghezzi, Lecchi, Richclmi et Gagna, S. .1.. de l'autre. Ceux-ci avaient dénoncé l'ouvrage de Concina comme manquant de base documentaire; réponse avait été faite, en son temps, à chacune de ces accusations. Au *Saggio di supplementi- teologici, etc.,* de Ghezzi, Concina avait répondu par *VEsame teologico,* etc.; contre les *Arvertenze,* etc., du P. Lecchi avait paru *VEsfdicazione di qualtro paradossi,* etc.; enfin le *Saggio di avverlimenli,* etc.,de Richehni et les *Lettered'Eugenio Apologisla,* etc., de Gagna, avaient eu une réponse dans les *Lcllere ai RR. PP. Richelmi e Gagna,* etc. C'est pour répondre à l'accusation de pauvreté documentaire que Concina avait composé ce nouvel ouvrage, ainsi avertissait-il au début, c. i, *questi RR. PP. arranno ora il piacere di leggere i veri supplementi, che eglino bramarano.* Mais il se proposait d'autres fins, en publiant ces documents : 1» affirmer la victoire de la Compagnie contre le parti des jésuites probabilistes, cf. *Difesa,* p. 9 [xxtllj; 2» illustrer l'histoire du probabilisme de documents décisifs. *Difesa,* p. 9.

Ainsi il portait très habilement un dernier coup â ses adversaires, en leur démontrant péremptoirement et pièces en main que la doctrine du probabilisme était répudiée même au sein de la Compagnie. Du reste, en dédiant celte apologie aux représentants de l'autorité', général et assistants, c'était une leçon encore plus qu'une apologie que Concina entendait donner. En rendant publiques les dissensions qui s'étaient élevées dans la Compagnie sur la question du probabilisme, Conein.. rendait plus décisives encore les raisons qui militaient contre ce qu'il appelait *le parti des probabilistes* dans la Société. Venger la Compagnie de l'accusation d'être probabiliste, tout en combattant le probabilisme par des documents irrécusables, c'était fair d'une pierre deux coups. Les motifs qui firent différer la publication de cet écrit ne sont pas connus, mais on peut les rechercher dans la crainte ou l'on était, so dans l'entourage de Concina, soit dans les hautes sphères ecclésiastiques, de donner par cette publication un aliment nouveau à des disputes déjà longues. Cf édit, italienne, 1767, *Lo slampalore a chi legge.* Les divers manuscrits de *l'Avulogie* restèrent sans emp\ jusqu'en 1767; vers ce temps, on jugea que la publication pourrait être de quelque utilité à la Compngr. ; alors fort éprouvée. De ces manuscrits, l'un en la: : était conservé dans la bibliothèque du couvent de Sa·.-Marco, à Florence; un autre avait été déposé à la Ca< nate; quelques autres enfin se conservaient à Veni-, Sur le manuscrit de San-Marco, une édition fut pr. ; rée par les soins de Zalta, de Venise. C'était une duction en langue vulgaire. Cf. *Lo slampalore a* ‹ . *legge.* Elle parut sous ce titre : *Difesa della Com, gniadi Gesù per le presenli circostanze, e giusiq zionedelle sue dollrine, appoggiala a xxn monrm·* , ;· *inediti del P. lellore E. Daniello Concina dell'* ııı *dei predicadori. Opera utilissima a parrochi, e* · · *fessori,* in-4». Venise, 6 juillet 1767. Deux ans plus une édition latine fut donnée, à \Tenise. par les sc de Simone Occhi; sept nouveaux documents y publiés.Celte nouvelle édition était intitulée : l'i>. . *Societatis Jesu hisce temporibus, e/usque doctrina,..*

purgatio, duobus supra viginti monumentis ineditis nixie opera P. lectoris Fr. Danielis Concina Ü. P. Accedunt alia septeni documenta eodem spectantia, etc., in-4·0, Venise, 4769. Voici d'après cette édition le catalogue des documents publiés par Concina : 1° *Libellas supplex, a P. Gonzalez Societatis generali, paulo antequam moreretur, magno pontifici Clementi XI oblatus;* cf. *Vindicias,* etc., part. I, p. 26; 2° *Insignis cardinalis de Aguirre epistola, in gua Carolo 7I Hispaniarum regi Paler Gonzalez, Societatis generalis, commendatur, op. cit.,* p. 32; 3° *Begis Hispaniarum responsio, in qua oratorem suum Patri generali Gonzalez, jubet esse subsidio adversus jesuitarum probabilislarum ·, artes, op. cil.,* p. 34; 4« *Angustissimi Imperatoris Leopoldi epistola ad PP. adsistentes Societatis, quibus mutuam cum Patre generali concordiam commendat, op. cit.,* p. 35; 5» *Ad Patrem generalem Gonzalez Imperatoris Leopoldi epistola, op. cit.,* p. 36; 6° *Epistola !'atris generalis Gonzalez Augustissimo Imperatori Łupoldo rescribentis, op. cit.,* p. 38; 7° *Quinque Sorietalis adsistenlium ad papam Innocentium XII supplex libellus, op. cit.,* p. 39; 8» *Alius quinque Societatis Jesu adsistenlium libellus supplex ad Innocentium yapamXIl contra eorumdem generalem Gonzalez, op. cit.,* p. 43; 9« *Presens celebris negotii status, op. cit.,* 43; 10° *Patris Thyrsi Gonzalez Societatis generalis libellus supplex ad D. Fabroni a supplicibus libellis,* ı /▪. *cil.,* p. 46; 11° *Libellus supplex quinque adsistenlium ad D. Fabroni a supplicibus libellis, op. cil.,* : . 46; 12° *Patris Thyrsi Gonzalez Societatis generalis ibellus supplex ad D. Fabroni a supplicibus libellis,* p. cit.. p. 47; 13" *Wolfangi Prienzonii epistola ad P. generalem Societalis, op. cit.,* p. 48; 14° *Patrum adeùtentium libellus supplex ad P. Ferrari, sacri palatii magistrum, adversus librum Patris generalis Gonzalez,* ˡ*g rit.,* p. 52; 45° *Epistola Patris Eusebii Truchses, üdsislentis teutonici Patris generalis Gonzalez, op.cil.,* p. 56; 46° *Scriptum procuratorum, provincialium Ccugregalionem spectans, op. cit.,* p. 57; VT> *Scriptum, d, procuratorum provincialium decreti validitate, op. it-,* p. 59; 48° *Supplex P. procuratoris generalis je-*aartaruni *libellus papas InnocentioXII oblatus,ut causarjudicium comperendinaret, op. cit.,* p. 62; 19° *Centura quinque adsistenlium in librum P. Gonzalez : itemque censura censura quinque adsistenlium, antiae P. Alpharo, op.cit.,* p. 74; 20« *Historias libri Pate.., Gonzalez epitome, op. cil.,* p. 78; 24» *Censura P. Zuignis pro-adsistentis Germante adversus Patris G nzalez librum, op. cil.,* p. 96; 22° *P. Ignalii de Camargo supplex libellus, papa Clementi XI porrectus, at probabilismum exterminet a Societate, op. cil., z.* !υθ. La IIIe partie contenait en appendice les docu-▪ents suivants se rapportant encore aux difficultés de Thyrsus Gonzalez : I» *Succincta narratio eorum, quæ P 7 lojisus Gonzalez gessit in Hispaniaapud superiores »<*'. et apud summum pontificem Innocentium XI, - ' cohibendum opinionum probabilium abusum, cum* Brrri *explicatione rationum ob quas anno 1691 edidit tndalum succinctum de hoc argumento, et dif/icultatsmi, guæ circa ejus publicationem supervenerunt, op.* . p. 110; 2° *Dissertatio continens gravissimas raft* e- >. *ob quas expediens fuit, ut Societas Jesu anno Σ'.χ'7 in ultima congregatione generali declararet, suum* *«-· esse, *nec ad se allinere probabilismum, seu senteati n,i benignam de usu licito opinionis minus pro-* et *minus lulæ in concursu probabilioris, et luth ris, op. rit.,* p. 120; 3° lis *rationum pro IL P. Khyrso Gonzalez S. J. præposito generali, in pressenti* ▪«rυırrsm *edendi tractatus de recto usu opinionum ^obabilium, op. cit.,* p. 433; 4° *Epistola IL P. Thyrsi* BSonrate: *ad P. Ferrari magistrum sacri palatii, op.* ici·'. p. 143; 5» *Libellus supplex a IL P. Ignalio Vicet^site S. J. electo, die 4julii 115'1,præposilo generali, nomine totius Societatis, et aliorum, summo pontifici Benedicto XIV mense augusti insequentis porrectus adversus P. Danielem Concinam, quo ad reparanda damna illata Societati, et scriptoribus ejusdem ob theologiam quamdam moralem ab ipso typis editam, pro justa aliqua hujus damni reparatione demississime supplicat, et rationes, ob quas hujus operis cursus inhibendus esse videtur, subnectit. Quem ipse sanctissimus D. IL P. Antonino Bremondio lotius ordinis paedicatorum generali magistro dedit, ab eoque traditus est eidem P. Concinæ die 29 ejusdem mensis, el anni, op. cit.,* p. 143; 6» *Libellus supplex F. Danielis Concinte oblatus Benedicto XIV, die 21 Septembris an. 1151 adversus Libellum supplicem, a P. Vicecomite, S. J., porrectum eidem pontifici nomine totius Societatis, congregate in congregatione generali, in qua idem P. Vicecomes generalis inauguratus est, op. cit.,* p. 151; 7» *Declaratio et sincera protestatio F. Danielis Concinæ super aliquibus oppositionibus factis contra tomos suie Theologiæ christianæ dogmalico-moralis recens typis editos. Quam Benedictus XI V pontifex sapientissimus volens per se finem concertationi, exemplo memorabili, imponere, vocato ad se præsule Giampè italicam dictavit, tradidilque P. Antonino Bremondio magistro generali, ut eam Concina latinant faceret, et Theologias christianæ altero prodituro volumini adjungeret. Quod quidem exécutas est P. Vincentius Maria Dinellius ; verebatur enim P. Concina, ac si id ipse fecisset, alium ac præseferebanl, pontificis verbis sensum tribuisse diceretur. Op. cit.,* p. 154.

D'où Concina avail-il tiré tous les documents qu'il voulait publier? Il avertit, *Difesa,* c. I, § 5, p. 3, que toutes les pièces qu'il transcrit se retrouvent dans les archives de la Compagnie, mais c'est surtout dans les bibliothèques particulières des deux cardinaux Fabroni et Ferrari, qu'il puisa. Fabroni avait laissé sa bibliothèque aux oratoriens de Pistoie. En 1744, le préfet de la bibliothèque se trouvait être le P. Liborio auquel succéda le P, Giuseppe Ippoliti Nobile. Le cardinal dominicain Ferrari, dont Concina écrivit la vie, avait été dans la plus grande intimité avec Thyrsus Gonzalez el aussi avec les assistants du général. Très zélé pour la discipline religieuse, Ferrari laissa, en mourant, sa bibliothèque au couvent réformé de Sainte-Sabine, â Borne. C'est là que Concina puisa la plupart des documents qu'il voulait publier. A l'époque où s'allumèrent les disputes entre Gonzalez et le parti probabiliste jésuite, sous Innocent XI, Ferrari se trouvait maître du sacré-palais. Il fut médiateur entre les deux camps, ce qui explique que dans les manuscrits de Sainte-Sabine se retrouvent des lettres originales du général des jésuites, ainsi que des mémoires adressés par les assistants au maître du sacré-palais contre Gonzalez.

III. Jugement sur Concina. — 1° *Concina et le saint-siège.* — i. Itans toutes les luttesqu'il soutint pendant plus "de 20 ans, Concina fut l'homme du Saint-Siège. C'est de lui qu'il reçoit le mot d'ordre. Dans les polémiques sur la *pauvreté religieuse,* le cardinal Passionei est chargé par Benoit XIV de déférer à l'index l'ouvrage de Caratlini, qui combat la doctrine de Concina. Dans la *controverse sur le jeûne,* la doctrine de Concina est confirmée par les deux encycliques de Benoit XIV : tVon *ambigimus,* du 30 mai 1741, et *In suprema,* du 22 août de la même année. En lui demandant de commenter le reserit pontifical du 8 juillet 1744, à l'archevêque de Compostelle, le cardinal Passionei assure Concina que Benoit XIV lui en saura beaucoup de gré. « Je puis vous assurer, lui écrit-il, que Sa Sainteté vous a en juste et avantageuse estime. » Cf. Sandelli, *op. cil., Epist.,* xm, p. 23 [25 juillet 1744]. En même temps qu'il faisait censurer les ouvrages opposés à ceux de Concina, dans la polémique sur les *cas réserves,* Benoit XIV défendait la personne même de Concina contre

les attaques et les calomnies de ses adversaires. Dans un décret solennel rendu sur la demande expresse du pape, la prétendue *rétractation* de Concina est condamnée par la Sainte-Inquisition, le 17 juin 1744. En même temps l'attitude de Concina, pendant loule cette campagne menée contre lui. lui vaut une lettre fort louangeuse de la main de Benoit XIV, en date du 4 juillet 1744. Cf. Sandelli. *op. cit., Epist.,* xn, p. 21. Lors de l'apparition de *l'Histoire du probabilisme,* Benoit XIV lit savoir au général des dominicains tout le gré qu'il avait à cet ordre d'avoir fourni un tel défenseur de la morale chrétienne. Je puis vous assurer, écrivait de son côté au nom du pape à Concina le cardinal l'assionei, qu'il n'est pas d'éloge dont ne se soit servi notre seigneur (Benoit XIV) en parlant de l'Ilistoire du probabilisme. » Et, toujours par l'intermédiaire de Passionei, le pape demandait à Concina de lui faire une liste des propositions extraites des différents auteurs de morale et qui lui paraîtraient mériter condamnation. Cf. Sandelli, *op. cil., Lett, tv,* p. 6 sq. (22 décembre -1742). Lorsque au cours de la polémique engagée entre Sanvitale, Ghezzi el Concina, on essaya même dans l'ordre d'imposer silence à Concina, le cardinal Corsini écrivit au général Thomas liipoll pour lui expliquer que la pensée de Benoit XIV n'était pas de défendre aux dominicains en général, « d'enseigner, d'écrire el de défendre la doctrine du probabiliorisme, comme la plus plausible et la plus sûre. » Cf. Sandelli, *op. cil.,* p. 58. Dans les controverses sur le *prêt à intérêt,* c'est encore vers Concina que se tourne Benoit XIV pour le commentaire de l'encyclique *Vix pervenit* du Ier novembre 1745. Cf. Sandelli, *op. cit., Epist.,* xxii, p. 34. C'est à la demande du même pontife qu'il compose, dés 1752, son ouvrage *De la religion révélée.* Enfin un des ouvrages qui fait le plus d'honneur à Concilia et qui lui a aussi attiré le plus d'adversaires, la *Théologie chrétienne,* était dédié à Benoit XIV. Déjà dans une lettre, adressée à Concina en date du 2 mars 1748, le pape se réjouissait de l'entreprise. *Jl ■nostro buon Padre Concina c instancabile. Iddio lo conservi, e noi abbracciandolo gli dianio Vapostolica benedizione.* Cf. Sandelli, *op. cit., Epist.,* xxtt, p. 34. Dans une autre lettre, du 16 août 1749, adressée encore à Concina lui-même, le pape se réjouit de la publication prochaine de la *Théologie chrétienne,* et croit volontiers qu'elle ne sera pas d'un petit secours pour le public. Cf. Sandelli, *op. cit., Epist.,* xxv, p. 39.

Enfin dans une troisième lettre,du 29 novembre1749, Benoit XIV remercie Concina de la dédicace qui lui a été faite de l'œuvre dont il vient de recevoir les cinq premiers tomes, et prie l'auteur de lui conserver toute son affection. Cf. Sandelli, *op. cit., Epist.,* xxvi, p. 39. Cependant le pape ne se contentait pas d'accepter que la *Théologie chrétienne* fût placée sous la protection de son nom, il prit sa défense et celle de son auteur contre les tentatives nombreuses des adversaires pour obtenir sa condamnation. Cette attitude décidée de Benoit XIV vis-à-vis des adversaires de Concina témoigne assez en quelle estime il tenait l'homme el sa doctrine. Lorsque, de retour à Venise, Concina y luttait contre le mal qui devait l'emporter peu après, le pape daignait lui envoyer lui-même l'assurance de sa sympathie et les vœux qu'il formait pour son rétablissement. Cf. Sandelli, *op. cil., Epist.,* Li, p. 88 (29 novembre 1755). Aussi est-ce avec raison que dans la lettre encyclique adressée à l'ordre, au nom de la congrégation du B. Jacques Salomon, a laquelle appartenait Concina, on rappelle en ces termes la faveur dont jouissait le défunt, auprès du pontife: *Quinimmo supremus ipse Eeclesiæ pastor Benedictus XΙΓ P. M. (qui pro summa sua humanitate hic se nominari patietur) quantifaceret consodalem nostrum non obscuris argumentis testatum voluit, dum illum ad sacros pedes accedentem benigne humanilerque excipiebat diutius cum illo versabatur, in arduis difficultatibus congregationi cardinalium theologum et consultorem adjunxit, privatis benignissimis epistolis et in publico diplomate commendavit ; el quod maximum lanioque pontifice dignum nullaque unquam oblivione delendum, in summo discrimine conslitu tum, viri honorificentissimi nomen summa sapientia et suprema sua auctoritate in tuto collocavit.* Il ne faudrait pas croire pourtant que la faveur de l'autorité, dont jouissait Concina auprès de Benoit XIV, fût le seul elfet de la part du pape d'une plus grande inclination vers l'ordre des prêcheurs, car le pape admettait aussi dans son intimité beaucoup de jésuites. Cf. Dollinger, *Beilrâge zur polilischen, hirchlichen und Kullur-Geschichte der sechs lelzten Jahrhunderle,* in-8°, Vienne, 1882, t. m, p. 3, 5, 12. La pureté de la morale défendue par Concina explique suffisamment le crédit dont il jouit toujours auprès du saint-siège. Aussi, « tandis que les écrits de Concina étaient loués par les premières autorités ecclésiastiques el que, malgré leur nombre et la vivacité de leur polémique, pas un seul n'a été l'objet d'une censure de la part de l'Eglise, les livres de ses adversaires sont allés peupler le catalogue de l'index, quand ils n'ont pas été l'objet de condamnations plus spéciales. » P. Mandonnet, O. P., *Le décret d'innocent XI contre le probabilisme* (extrait de la *Bevue thomiste,* septembre 1901-janvier 1903), in-8°, Paris, p. 16, note 1.

2. Soutenu et encouragé par le pape, Concina trouva aussi dans la haute approbation donnée à ses travaux par les personnages tes plus illustres de son temps un appui moral considérable. En première ligne, nous trouvons le cardinal Passionei avec qui Concina demeura toujours dans les termes de l'amitié la plus étroite. Le cardinal aime à être vis-à-vis de Concina l'interprète des sentiments de Benoit XIV. Il accepte avec reconnaissance la dédicace des couvres du polémiste. Cf. Sandelli, *op. cil., Epist.,* i, p. 3 (17 février 1742). Il se réjouit hautement du succès de *l'Histoire du probabilisme, Epist.,* tv, p. 6 sq. (22 décembre 1742) ; il encourage Concina a lutter contre la morale relâchée; cf. *Epist.,* tx, p. 17 (7 mars 1744) ; xm, p. 21 (25 juillet 1744); xtv, p. 24 (3 octobre 1744); xvi, p. 27 (5 décembre 1744) ; à l'apparition de la *Théologie chrétienne,* Passionei ne peut contenir sa joie et son admiration. *O che opera grande! O che opera insigne!* écrit-il à Concina à la date du 6 décembre 1749. Cf. *Epist.,* xxvii, p. 40. Lorsque, sur la fin de sa vie, Concina. vaincu par la maladie, avait dit un adieu définitif à Borne, le cardinal Passionei, le 27 septembre 1755, lui écrit une lettre touchante pour le supplier de revenir sur sa décision. Il lui laisse entendre que ses adversaires escomptent son départ el en profiteront contre lui. Cf. *Epist.,* L, p. 87. Le cardinal Henri Enriquez, archevêque de Nazianze *in partibus,* nonce apostolique à Madrid, fut aussi parmi les plus dévoués à Concina et à ses idées. H s'efforce de propager, en Espagne, ses ouvrages. il le tientau courant du succès qu'ils rencontrent, le met en garde contre les projets de ses adversaire-. Cf. Sandelli, *op. cit.,* p. 131, note *a; Epist.,* xxxm. p. 48; xxxiv, p. 49; xxxvm, p. 58; xi., p. 65; x l iii, p. 70; xi. p. 72. Un grand nombre de cardinaux montrèrent toujours la plus grande bienveillance à l'égard de Concina, par exemple les cardinaux Monti, Corsini, à Lanceis, Cavalchini Gonzaga, Portocarriere. ftezzonico qui fut plus tard Clément XIll, Prospero Colonna, Quirini, Besuzzi, Spinelli, etc.

3. Concina comptait aussi parmi ses amis L. A. Muratori, .l. Lami, Cam. Almichi, Pierre Gatland, Passeri, etc. Le général de son ordre, Thomas de Boxadors, lui témoigna toujours la plus grande confiance. Enfin, Concina fut uni par des liens très intimes à des personnages en qui l'amour de la vérité sut toujours surmont, i l'esprit de corps. C'est ainsi que dans les circonstances

les plus difficiles le courage de Concina fut soutenu par le célèbre P. Eg. Giuli, S. .1., secrétaire de la Congrégation pour l'examen des évêques, mort en 1749. Cf. *Theologiæ christianæ,* t. i, præf., p. 131; Sandelli, *op. cit., Epist.,* xviii, p. 29; xix, p. 31; xx, p. 32; xxi. p. 33 ; xxiii, p. 35.

2° *Concina moraliste.* — Concina a été le personnage principal dans le troisième acte de la lutte entre jésuites et.dominicains sur les questions du probabilisme, lutte qui remplit tout le xvui» siècle. Dôllinger-Reusch. *Geschichle der Moralslr.,* t. i, p. 305. A lui seul il tint tête à tous et laissa des théologiens formés à son école comme Patuzzi. Voici le jugement porté sur Concina par le P. Ben. Oliveri, O. P., *Storia ecclesiastica del secolo χvιιι,* in-8°, Boute, 1808, p. 228-229 : a Par leurs nombreux ouvrages, Concina et Patuzzi attirèrent l'attention de l'Italie tout entière el même de l'Allemagne, de la France et de l'Espagne, où les éditeurs vénitiens envoyaient, avec de gros bénéfices, des cargaisons entières de leurs livres, .le ne sais pourtant s'ils furent toujours avisés, et cependant jamais leurs adversaires, au nombre desquels se trouvait un homme aussi saint que Liguori, n'obtinrent condamnation d'aucun de leurs ouvrages. » Cité par Dôllinger-Reusch, *op. cit.,* t. i, p. 313. L'épithète d'imprudence conviendra peut-être au caractère souvent mordant des polémiques qu'ils soutinrent, mais du moins en ce qui concerne Concina, ce qualificatif ne saurait viser sa doctrine. D'ordinaire, quand on porte un jugement sur Concina, c'est moins par comparaison avec les adversaires qu'il eut à combattre et qu'on ne peut guère défendre de laxisme, que par comparaison avec saint Alphonse de Liguori, dans li doctrine duquel on prétend retrouver comme une condamnation de celle de Concina el de son école. Vis-à-vis des uns et des autres, Concina passe pour rigoriste. Il est vrai qu'il est nommé dans un document officiel *l robabilislarum flagellum, Approbatio illustris, et reverendis. I). I). Silvestri episcopi Porphiriensis el sacrarii aposlolici præfecti. In rescriptum Benedicti XI V ad postulata septem archiep. Composfellæ, commentarius theologicus,* in-4°, Venise, 1745; d'ailleurs les épithètes de *rigoriste, janséniste, pascaliste* étaient alors appliquées à quiconque n'adoptait pas en morale les : rincipes en vogue. Cf. *Histoire du probabilisme,* t. i, diss. î, p. 9-11 ; *Explication de quatre paradoxes, paradoxe I" du rigorisme attribué à notre, siècle,* p. 87. Concina proteste en ces termes contre une sévérité excessive en matière de morale: « Rien n'est plus étranger â mon sentiment que celte sévérité trop grande dans fis décisions des controverses morales et dans la directive des consciences. La seule loi que Jésus-Christ nous a donnée est la vraie et l'unique règle de notre conduite. Celui qui rend trop stricte l'obligation de cette loi pèche autant que celui qui la rend trop facile. » *Histoire du probabilisme,* diss. I, Introduction, t. i, § A, p. 7; cf. t. n, diss. IV, p. 223, 374, 471, 472; *Explication des quatre paradoxes,* paradoxe I", p. 87. Mais il est naturel que Concina, luttant contre les opinions relâchées qui se glissaient sous le couvert du probabilisme, devait paraître rigoriste.

Quant au jugement porté sur Concina et son école par saint Alphonse de Liguori, il suffit d'en établir la chronologie pour constater que l'évolution de la pensée du saint docteur fournit une justification et une approbation de la doctrine de Concina, en même temps qu'une condamnation des principes qu'on prétend lui opposer. Cf. Mandonnet, *Le décret d'innocent XI contre le i robabilisme,* p. 16, Dôllinger-Reusch, *op. cil.,* t. i, p. 412 sq.

La carrière doctrinale de saint Alphonse comprend deux phases : dans la première, il est ardent probabiliste, autant qu'il se montre dans la seconde probabilio-·te décidé. En premier lieu, il avait étudié et défendu le probabiliorisme avec Fr. Genet, évéque de Vaison (t 1702). Cf. *Summ.,* p. 426; *Vind. Alphons.,* 1.1, p. 12, 58. Puis, sous l'influence de préoccupations oû le point de vue intellectuel n'était pas dominant, *Vindic.,* t. r, p. 456, il tourne au probabilisme, encore qu'il conserve sur la légitimité de celte opinion de douloureux scrupules. Cf. Dilgskron, t. i. p. 473. Enfin, le 13 juillet 1748, il pousse la dévotion à l'opinion probable, jusqu'à faire le vœu de toujours la suivre sans scrupule. A partir de ce moment, il abandonne Genet pour Busenbaum, S. J., dont il édite en l'annotant la *Medulla theologiæ moralis,* Naples, 1748. C'est de cette phase de la vie de saint Alphonse que datent ses jugements sévères sur Concina et son école. Le 15 févrici 1756, il écrit à son éditeur de Venise, Remondini, en lui envoyant le t. ler de sa *Théologie morale :* « De nouveau je vous recommande de ne pas faire revoir le livre par un théologien de l'opinion rigide (comme le sont la plupart des dominicains aujourd'hui), car je ne suis pas de cette opinion, mais je m'en tiens à la moyenne. Ce serait mieux que ce fût quelque Père jésuite, parce que ceux-là sont vraiment maîtres en morale.» Cf. *Leltere di S. Alfonso Maria di Liguori,* in-8», Rome, s. d. (1890), part. II, p.20. De nouveau, le 30 mars 1756, dans une autre lettre à Remondini : « J'ai de la consolation à entendre que vous ferez revoir mon livre par un Père jésuite, car si c'était un des dominicains qui suivent aujourd'hui Concina, il réprouverait comme larges beaucoup d'opinions que j'ai émises. D'ordinaire, je me tiens aux *opinions des PP. jésuites* (et non à celles des dominicains), les opinions des premiers n'étant ni larges, ni rigides, mais justes... *Je liens le système du probabilisme, non plus du probabiliorisme ou rigorisme. »* Cf. *Leltere,* p. 23, 24. Il revient sans cesse sur cette recommandation à l'éditeur de prendre pour reviseur un Père jésuite, car, répète-t-il, *ils sont maîtres en morale.* Cf. *Leltere,* p. 26, 28. Plus loin, Liguori confesse que son livre est directement opposé à Concina, p. 32. Enfin dans toute sa polémique avec Patuzzi, ce sont les principes de Concina qu'il combat. Cf. *Lettre á Eusebius Amort,* p. 216; Dôllinger-Reusch, *op. cit.,* t. î, p. 424. Ces diverses attestations de saint Alphonse de Liguori nous montrent bien l'homme fidèle à sa promesse du 13 juillet 1748.

Sur ces entrefaites, une polémique active s'est engagée entre saint Alphonse et Patuzzi. Cf. Dôllinger-Reusch, *Gesch. der Moralslr.,* t. î, p. 425 sq. ; *Leltere di Alfonso di Liguori,* passim, sur la valeur de la théorie probabiliste. Or peu à peu l'ardent défenseui· du probabilisme lâche pied. Au mois de novembre 1768, il écrit : « Quand, l'opinion pour la loi est certainement plus probable, je dis qu'on ne peut suivre la moins probable, d'où je suis le *vrai probabiliorisle,* non tuliorisle; mais quand je sais que l'opinion rigide est plus probable, je dis qu'il faut la suivre el là je suis opposé au système des jésuites. » *Leltere,* p. 341, n. 217. Et encore : a Mon système de la probabilité n'est pas celui des jésuites. *car je réprouve que Ton puisse suivre l'opinion moins probable une fois connue,* comme prétendent Busenbaum, La Croix et presque tous les jésuites. » *Leltere,* m, p. 331 (30 juin 1768); cf. p. 335, 370. Il s'excuse d'avoir autrefois suivi les jésuites : « Il est vrai que j'ai fait les notes à Busenbaum, écrit-il en janvier 1772, mais tout le monde voit en combien d'opinions je suis opposé à Busenbaum et aux autres jésuites. » *Leltere,* p. 396. ▪404, 406.

Il en vint même à supprimer le nom de Busenbaum, qui figurait au frontispice de la *Théologie morale,* jusqu'à la 5" édition. Cf. *Leltere* du 30 juillet 1772. p. 420. Enfin pour se libérer *di questa laccia* de tenir la morale des jésuites, il fait imprimer un manifeste, *Monitum perlinens ad quæstionem, an usus probabilium opinionum sit vel ne licitus aliquando* [1776). Cf. *Lcl-*

tere, p. 477, 487. L'évolution ne pouvait pas être plus complete: aussi, dans cette seconde phase de la carrière doctrinale de saint Alphonse, ne trouvons-nous plus de jugements défavorables à Concina et à Patuzzi. Au contraire, il parlera *de la bonne mémoire de Paluzzi,* en embrassant son opinion, p. 353. Enfin dans une déclaration de mars 1777, â la chambre royale de Santa-Chiara, il caractérise nettement sa position. Il se déclare nettement opposé à la doctrine des jésuites : « En bonne conscience, écrit-il, on ne peut suivre l'opinion probable pour la seule raison qu'elle est probable, puisque la seule probabilité des opinions en faveur de la liberté ne fonde pas suffisarnent la licéité de l'action, car pour agir d'une façon licite, il faut la certitude morale de l'honnêteté de l'action, laquelle certitude ne se peut prendre de la seule probabilité de l'opinion. » *Lettere,* p. 494. Il confesse, en même temps, avoir écrit autrefois que, lorsque deux opinions sont également probables, la loi n'oblige pas. Mais à maintes reprises, il est revenu sur cette solution pour la réprouver ainsi qu'il l'a fait dans la 7e édition de sa *Théologie morale,* Venise. Si la loi est promulguée, la liberté est dépossédée et l'on doit suivre l'opinion en faveur de la loi. Cf. *Lellere,* p. 494. Mais il est clair que ce principe réllexe externe de la possession par la loi constitue l'une des deux opinions plus probable, et partant que la doctrine de saint Alphonse se résout en celle du probabiliorisme. Le nom *d'équiprobabilisme,* donné au système de saint Alphonse, est impropre et ne vise qu'un cas secondaire qui se résout lui-même par les principes du probabiliorisme. Ainsi, au terme de son évolution, il se rencontrait avec Concina. Voir t. I, col. 911-914.

Ce n'est pas à dire pourtant que Concina n'ait pro fessé parfois, et surquelques points particuliers, comme sur le *prêt á intérêt,* les *spectacles,* des opinions quelque peu rigoristes, mais c'était bien plus en face d'abus à combattre que le polémiste se plaçait alors, qu'en face d'une doctrine que l'on examine du simple point de vue spéculatif.

Denys Sandelli de Padoue [Vincent Dominique Fassini, O. P.], De *Danielis Concinte vita et scriptis commentarius,* in-4·, Brescia, 1767, suivi de : *Epistola clarorum virorum ad Danielem Concinam ;* G. do Concina, *Cenni storici sulla nobilissima famiglia digli signori Conti de Concina di S. Daniello net Friuli.* in-8·, Rome, s. d. (1833); *Vita del Padre Daniella Concina dell' ordine de' predicatori, che serve di compimentv alie celebri Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste,* in-8·, Brescia, 1768; cette biographie fut mise à l'index, en 1777, vraisemblablement à cause d'un passage concernant le jansénisme, cf. *Nouvelles ecclésiastiques,* 1777, p. 56; *Vita Danielis Concilia.' a Laurentio Rubeo conscripta in Theologia Christiana..., in duos tomos contracta.* Bologne, 1769: J.-B. de Rubeis *De congregatione beati Salomonii,* in-4·, Venise, 1751, p. 485; Dollinger-Reusch, *Geschichte der Moralslreitigkeiten in der riimisch-kalholischen Eirche seitdem sechzehnten Jahr.,* in-8·, Nordlingen, 1889, t. I; Dollinger, *Bcilrüge zur polilischen, kirchlichen und Cutlur-Geschichte der seclis lelzten Jahrhunderte,* in-8·, Vienne, 1882 *(Denktoürdigkciten des Jesuiten Julius Cordara zur Gcsch. von 1740-1773);* Reusch, *Der Index der verbotenen Bûcher,* 2 in-8·, Bonn, 1885; *Lettere di S. Alfonso Maria de' Liguori,* part. II, in-8·, Rome, s. d. [1890]; P. iMandonnet, *Le décret d'innocent XI contre le probabilisme,* in-8·, Paris, 1903; Franz Ter Haar, *Dus Decret des Papales Innocent XI über den Probabilismus. Beitrag zur Geschichte d'S Probabilismus und zur Rcchtferligung der kalholischen Moral gegen Dollingcr-Reusch. Harnack, Herrmann und Hamsbrœch,* in-8·, Paderborn, 1904; trad, latine, in-8·, Tournai, Paris, 1904; Le VedfT, *Saint Alphonse est-il probabilioriste?* dans la *Bcvue thomiste.* 1904,· Koch. *Dan. Concina und die sogenannte reinen Pônalgesetze,* dans *Theologischë Quartalscdrift,* 1904, p. 400-424.

R. COULOK.

CONCLAVE. — I. Définition. II. Constitution. III. Physionomie des conclaves. IV. Le *veto* des puissances au conclave, ou le droit d'exclusive.

1. Définition. — Par son étymologie, *cum, davis,* le mot conclave signifie un objet mis sous clef, ou un endroit fermé â clef. Darembertet Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* t. I, p. 1433-1434. Dans la jurisprudence ecclésiastique, il indique le local, où, après la mort du pape, les cardinaux se réunissent, dans une clôture rigoureuse, pour s'occuper uniquement de l'élection du successeur du pontife défunt. Ce terme désigne également l'assemblée elle-même des cardinaux réunis à cette fin. Ce mot apparaît, pour la première fois, dans la constitution *Vbi periculum,* publiée par Grégoire X, au mois de juillet 1274, à la suite de la V" session du II* concile œcuménique de Lyon. Cf. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia,* 18 in-fol., Paris. 1672, t. x *a,* col. 975; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregarii Paps· X V jussu editum, ubi praeficiuntur constitutiones pontificiae et conciliorum decreta ad eam rem pertinentia,* 2 in-4', Rome, 1724, t. I, p. 6. Cette bulle a été rapportée presque en entier dans le *Corpus juris canonici,* ou elle forme, dans le Sexte, le c. nt, *l bi periculum, du* titre vi, *De electione.*

II. Constitution. — Sur les différents modes d'élection des papes avant l'institution du conclave, voir Élection des papes. Rappelons seulement que Nicolas II. en 1059, par la bulle Jn *nomine Domini,* réserva l'élection pontificale aux seuls cardinaux-évêques, et qu'Alexandre III, par la constitution *Licet devitanda,* publiée en 1179 au III' concile de Latran, institua le Sacré-Collège tout entier comme corps électoral du pape, et exigea que l'élu obtint les deux tiers des voix. Ces sages mesures ne suffirent pas à empêcher les abus, les compétitions des partis et les longues vacances du saint-siège. D'autres mesures devinrent nécessaires pour assurer la prompte élection des souverains pontifes. La répression des abus fut en partie obtenue par l'institution du conclave.

1' *Origine* (1270-1274). — Frédéric II, excommunié et déposé par Innocent IV, au Ier concile œcuménique de Lyon (1245), mourut en 1250. Par suite, l'élection d'Alexandre IV (1254-12(51) ne donna lieu à aucune difficulté. La vacance du saint-siège ne dura pas plus de cinq jours. Mais ensuite les longs interrègnes recommencèrent, le nombre des cardinaux étant trop petit, pour que l'accord pût facilement se faire sur l'un d'entre eux. La vacance se prolongea plus de trois mois, avant l'élection du Français Urbain IV (1261-1264); puis, elle dépassa quatre mois, avant l'élection d'un autre Français, Clément IV (1265-1268); enfin, à la mort de celui-ci, elle atteignit près de trois ans (exactement trente-quatre mois). C'est la plus longue qui se soit jamais produite. Il fallait empêcher le retour d'une vacance aussi longue.

Les cardinaux s'étaient réunisà Viterbe où Clément IV était mort. Cette ville était alors la seconde capitale de la chrétienté. Par sa position stratégique et par ses nombreuses tours, elle mettait les papes à l'abri des coups de main que pouvaient tenter contre eux les empereurs teutons, toujours en guerre avec l'Eglise. Adrien IV s'y était réfugié pour échapper à Frédéric Uarberousse, et Alexandre IV, en 1257, y avait transporté le gouvernement pontifical. Après la mort de Clément IV (29 novembre 1268), les dix-huit cardinaux qui composaient alors le Sacré-Collège ne parvinrent pas à se mettre d'accord. Cependant la vacance, en se prolongeant, menaçait de nuire aux intérêts vitaux de la chrétienté. Au retour de la désastreuse croisade qui s'était terminée par la mort de son père, saint Louis, Philippe III, roi de France, vint à Viterbe, avec son oncle. Charles d'Anjou, roi de Sicile. Ils supplièrent cn vain les cardinaux de faire cesser au plus tôt ce troc long veuvage de l'Eglise. Saint Bonaventure, général des franciscains, était à Viterbe. Si l'on en croit Macri, *Nolizia de' vocalinli ecclesiastici,* in-4', Rome, 1650, v' *Conclavi·,* le séraphique docteur, dix-huit mois après la mort de Clément IV (1270), aurait conseillé aux habi-

tants de Viterbe d'enfermer étroitement les cardinaux au palais épiscopal, alin que, séparés de toute influence étrangère, ils se déterminassent à en finir. On voit encore, dans la plus grande salle du palais épiscopal de Viterbe, les trous creusés pour recevoir les traverses de bois, auxquelles furent suspendues les tentures qui formaient les cellules des cardinaux. Cf. Jousset, *L'Italie illustrée,* in-4°, Paris, 1905, p. 320. Un demi-siècle auparavant, les habitants de Pérouse avaient recouru au même moyen, pour forcer les cardinaux à donner, sans relard, un successeurà Innocent III (16 juillet 1216). Cf. Moroni, *Dizionario di eruditione storicô-ecclesiastica, Sede vacante,* t. txnt, p. 184. Les Romains, â la mort du B. Grégoire IX (22 août 1241), avaient enfermé les cardinaux dans le *Septizonium* de Septime Sévère, -ur les pentes du Palatin. Cf. Moroni. *Dizionario,* v» *Settizonio,* t. lxiv, p. 321 sq. Ce moyen toutefois ne réussit pas à Viterbe : malgré la clôture forcée, l'élection ne marchait guère plus vite. Impatientés de tant de retards, Albert de Montebono, podestat de Viterbe, et Raniero Galli, chef des milices de la ville, gardiens de ce conclave improvisé, firent enlever la toiture du palais, et ne laissèrent plus parvenir aux cardinaux que du pain et de l'eau. Cf. Moroni, op. *cit.,* v» *Conclave,* t. xv, p. 260. Les cardinaux envoyèrent alors deux d'entre eux offrir le pontificat à saint Philippe Beniti, général des servîtes. Le saint refusa, et, pour éviter de nouvelles instances, alla se cacher dans les montagnes. Les cardinaux remirent enfin à six d'enlre eux le soin de choisir le pontife. Ceux-ci élurent rapidement Théobald Visconti, de Plaisance, archidiacre de Liège, qui n'était pas cardinal, mais remplissait les fonctions de légat apostolique en Syrie. Il prit le nom de Grégoire X (1271-1276). Cet épisode donna à Jean de Tolède, évêque de Porto, l'occasion de composer les deux vers suivants :

Papatus munus tulit orchidiaconus unus.
Quem Patrem patrum fecit discordia fratrum.

Cf. .V c oni, *op. cit.,* t. xv, p. 261.

2° *Lois fondamentales du conclave* (1274). — Le pape goire X, considérant combien longue avait été la trance qui précéda son élection, voulut prévenir le retour de pareils retards si préjudiciables aux intérêts de l'Eglise. Ayant convoqué le 11' concile œcuménique de Lyon, il y promulgua, dans la session V', le 7 juillet -74, la bulle *Ubi periculum,* dans laquelle il donna one sanction juridique au moyen, un peu étrange, 4u avaient pris les habitants de Viterbe, pour hâter l'élec- n. Mansi, *Concil.,* t. xxtv, col. 81. Cette bulle si importante fut insérée *in extenso* au *Corpus juris canonici,* L I. Decretal., lit. vt, *Deelectione,* c. ni, *Ubi periculum,* in 6·. Elle se trouve aussi dans les collections des conciles et dans une foule d'auteurs qui l'ont reproduite, entre autres Oldoini, *Vital et res gestæ ponti/ieum romanorum,* 4 in-fol., Rome, 1677, t. n, p. 180; *Cæremouiale continens ritus electionis romani pontificis, Grejorii I'apæ XV jussu editum,* t. t, p. 6-10.

Voici les règles formulées en vue des futurs conclaves, par Grégoire X, avec l'approbation des Pères du concile :

I. A la mort du pape, les cardinaux présents dans la tille ou le pontife défunt a expiré, sont tenus, pendant dix jours seulement, d'attendre leurs collègues absents. Ce terme écoulé, que les absents soient arrivés ou non, ks cardinaux se réuniront sans retard, pour procéder à liHection, dans le palais qu'habitait le pontife. Chacun d'eux ne gardera avec lui qu'un, ou, en cas de nécessité, deux serviteurs, clercs ou laïques, qu'il aura le droit de choisir lui-même. — flans ces dix jours, selon la déclaration postérieure de Pie IV, bulle *In eligendis,* du 9 octobre 1562, *Bullar. magnum,* t. n, p. 97. est compris le jo ;r meme de la mort du pape. Dans le cas où il n'y aurait pas de sécurité pour eux, les cardinaux seraient au! orisés â différer leur entrée en conclave. Cf. Passeriui, *De electione summi pontificis,* q. xix. in-fol., Rome, 1670, p. 84; Camarda, *De elect, ponli/ic., in-fol.,* Rieti, 1732, p. 24, 28.

2. Que dans ce palais soit établi un conclave, dans lequel, sans cloisons intermédiaires, ni sans aucune tenture de séparation, *nullo intermedio pariete, seu alio velamine,* tous les cardinaux habitent en commun, sauf le libre accès à une salle réservée. Que, de toutes parts, ce conclave soit si bien fermé que nul ne puisse y entrer ou en sortir. — La rigueur de celle prescription fut tempérée par Clément VI, qui, par sa bulle *Licet in constitutione,* du 6 décembre 1351, *Bullar, magn.,* t. t, p. 258, abolit pour les cardinaux l'obligation du dortoir commun, et leur permit de passer la nuit dans des cellules séparées les unes desautres pardesimples rideaux. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Celia del conclave,* t. xi, p. 63-69. Les clefs dit conclave sont gardées, celle de l'intérieur par le cardinal carmerlingue, et celle de l'extérieur par le maréchal du conclave. Cette dignité appartint, pendant près de cinq siècles, à la famille des Savelli (1274-1712); puis, à la mort du dernier Savelli, passa aux princes Chigi. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Maresciallo del conclave,* t. xi.n, p. 271-292; v» *Savelli,* t. t.xi, p. 294-308; v» *Chigi,* t. xm, p. 76-80; Novaes, *Introduzione aile vile de' ponte/ici,* I. I, p. 88.

3. Personne, du dehors, ne doit communiquer avec les cardinaux réunis en conclave, ni de vive voix, ni par écrit, en public ou secrètement, à moins du consentement unanime des cardinaux et pour des allaires concernant l'élection : *le tout sous peine* d'excommunication *ipso facto.* Sur la manière dont les ambassadeurs sont reçus à la porte du conclave par les cardinaux réunis à l'intérieur, voir Moroni, *Dizionario,* v» *Conclave,* § 7, t. xv, p. 311-315.

4. On doit cependant laisser au conclave une ouverture, en forme de fenêtre, par laquelle on puisse commodément introduire la nourriture des cardinaux; mais par laquelle personne ne puisse pénétrer jusqu'à eux. — Cet article donna lieu, dans la suite, aux coutumes les plus curieuses. Les mets étaient portés aux électeurs, en grand apparat, par des domestiques en livrée, depuis le palais de chaque cardinal jusqu'à l'entrée du conclave. Là, des prélats les examinaient avec soin, et recherchaient si on n'y avait pas caché quelque écrit. On examinait de même les lettres envoyées par les cardinaux, ou reçues par eux. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Conclave,* § 7, t. xv, p. 304 sq.; v» *Dapiferi,* t. xix, p. 104-107; *Sealco,* t. t.xtt, p. 92 sq.; Lucius Lector, *Le conclave.* in-8», Paris, 1894, p. 119, 377-386.

5. Si, trois jours après l'entrée en conclave, l'élection n'est pas faite, les prélats et les autres officiers,députés à la garde extérieure du conclave, devront empêcher que, pendant les cinq jours suivants, il soit servi plus d'un plat à la table des cardinaux, soit au dîner, soit au repas du soir, *tam in prandio quam in cœna,uno ferculo;* à l'expiration de ces cinq jours, ils ne laisseront plus passer autre chose que du pain, du vin et de l'eau, *tantummodo panis,vinum el aquaminislren lureisdem* jusqu'à ce que l'élection soit terminée. — Ch inent VI, considérant que celle sévérité de régime pouvait nuire à la santé des cardinaux, qui, pour la plupart, sont âgés et atteints d'infirmités, la modéra en partie par sa bulle *Licet in constitutione, du* 6 décembre 1351. Il leur permit, à chaque repas, un plat de viande ou de poisson, ou d'œufs, avec un potage, des hors-d'œuvre et du dessert. *Unum dumtaxat ferculum, carnium, unius speciei tantummodo, aut piscium, seu ovorum, cum uno potagiu de carnibus,vel piscibus principaliter* nor. *confectis, el decentibus salsamentis habere valeant, ultra carnes salitas et herbas crudas, ac caseum, fructus, sire electuaria; ex quibus tamen nullum specialiter ferculum conficiatur, nisi ad condimentum jieret, vel saporem.* U était défendu, en outre, à tout cardinal,

d'accepter quoi que ce fût du plat apporté à quelqu'un de ses collègues, sans quoi la loi eût été évidemment de nul effet. *Nullus vero eorum de alterius ferculo vesci possit.* Cf. *Bullar. magn.*, t. 1, p. 258; *Cæremoniale Gregorii XV,* t. l, p. 13. Pie IV, dans sa bulle *In eligendis,* du 9 octobre 1562, renouvela cette prescription de Clément VI, ajoutant qu'elle devait être observée dès le premier jour du conclave, et que les cardinaux devaient prendre leur frugal repas, chacun à part dans sa cellule. Cf. *Bullar. magn.,* t. il, p. 97; *Cæremoniale Gregorii XV,* t. l, p. 32. Ce point spécial du droit occupa bon nombre de canonistes qui, plusieurs fois, écrivirent de longs traités pour exposer de quoi pouvait se composer cet unique plat permis aux cardinaux entrés en conclave. Cf. Camarda, *Be elect, pontifie.*, diss. XXIV, XXV, p. 191 sq.

6. Durant la vacance, les cardinaux ne peuvent toucher ni aux revenus fixes de la Chambre apostolique, ni aux droits casuels de l'Eglise romaine. Ces sommes doivent être confiées au camerlingue, pour être par lui fidèlement remises à la disposition du futur pontife.

7. Dans le conclave, les cardinaux ne doivent s'occuper de nulle autre affaire que de l'élection papale, à moins que, de l'avis de tous, il fallût pourvoir à la défense de l'Église, dans une nécessité pressante, ou un péril imminent. — En confirmant et en précisant cet article, le pape Pie IV, parla bulle *hieligendis* (1562), décréta que la juridiction des cardinaux, mis à la tète des Congrégations et tribunaux romains, serait suspendue pendant le conclave. Les tribunaux sont tous fermés, pendant la vacance. Aucune cause ne peut y être introduite, aucune signature ne peut plus y être donnée, soit pour les affaires en cours, soit pour n'importe quel reserit de grâce ou de justice. Toutes les charges, en effet, expirent à la mort du pape. Ainsi, par exemple, les suppliques et requêtes qui arrivent à la Daterie, de toutes les parties du monde, ne peuvent être examinées, ni même ouvertes. On doit les y conserver intactes, pour les remettre cachetées au futur pontife. Seules les fonctions du cardinal grand-pénitencier sont maintenues, mais uniquement pour ce qui regarde le for intérieur de la conscience. Il doit s'abstenir absolument, sous peine de nullité, de tout autre acte d'autorité ou de juridiction; *itaque a quibuscumque matrimonialibus et aliis dispensationibus et absolutionibus et declarationibus, nec non quibusvis aliis expeditionibus forum (quod aiunt) fori, mixtim vel separatim quomodolibel respicientibus, omnino abstineat.* Le cardinal camerlingue ne peut agir lui-même que pour présider à la constitution du conclave, et autoriser les dépenses nécessaires en temps de vacance. Mais il lui est interdit d'exercer aucun droit de justice ou de grâce, et même d'exécuter les jugements déjà prononcés. Cf. *Bull.magn.*, t. n, p. 97; *Cæremoniale Gregorii XV,* t. i, p. 27-30; Moroni, *Dizionario,* v» *Conclave,* § 1, t. xv, p. 267 sq.; v» *Camerlengo di santa romana Chiesa,* § 3, t. vu, p. 69-72; v» *Penitenziere maggiore,* t. l u, p. 61-69.

8. Si un cardinal n'entre pas en conclave, ou en sort pour tout autre motif que celui de maladie manifeste, l'élection s'accomplira sans lui. Si, après son rétablissement, celui quiavaitété malade rentre; ou si ceux qui, vu leur éloignement, n'avaient pu arriver avant l'expiration des dix jours, veulent entrer ensuite, les uns et les autres seront admis à prendre part à l'élection. Nombreuses sont les formalités que doit remplir un retardataire pour entrer au conclave. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Conclave,* t. xv. p. 309; Ortolan, *Diplomate et soldai, il'P Casunelli d'Istria,* 2 in-8», Paris, 1900, t. i, p. 193-198.

9. Si le pape meurt en dehors de la cité où il résidait avec sa cour, les cardinaux devront tenir le conclave dans la ville dont dépend le territoire où le pape est mort, à moins que cette ville ne fût interdite ou en révolte ouverte contre l'Église romaine. Dans ce cas, ils se réuniraient dans la ville la plus voisine qui ne serait pas sous le coup de l'interdit, ni en révolte contre le saint-siège.

10. Les magistrats et officiers de la ville, où devra avoir lieu l'élection, seront obligés de faire observer les lois du conclave. Aussitôt après avoir eu connaissance de la mort du pape, ils jureront, en présence du clergé et du peuple, d'accomplir leur devoir à ce sujet; s'ils y sont infidèles, ils encourront l'excommunication *IPSO facto*, et perdront tous les avantages ou privilèges qu'ils tiendront de l'Église romaine; leur cité sera interdite et privée de son siège épiscopal, si elle en a un.

11. Que les cardinaux, dans l'aflaire si importante de l'élection, déposent toute considération de personne; mais qu'ils s'inspirent uniquement de l'intérêt supérieur de l'Église.

12. Tous pactes, conventions, ou contrats, consentis, même sous la foi du serment, en vue de faire élire au suprême pontificat un sujet désigné à l'avance, sont défendus sous peined'excommunication et déclarés nuis de plein droit. — Cetle prescription fut spécialement confirmée par Jules II, qui, dans sa bulle *Cum tam divino,* du 14 janvier 1505, *Bullar. magn.,* t. l, p. 466 sq., déclara nulle toute élection pontificale qui serait entachée de simonie. Celui qui serait élu par ce moyen, aurait-il, par impossible, l'unanimité des suffrages, devrait, comme hérésiarque, être déposé, même du cardinalat. Il serait pour jamais inhabile à toutes les dignités et à tous les bénéfices. Son élection ne pourrait être, en aucune façon, revalidée dans la suite, ni par l'intronisation, ni par le couronnement, ni par l'acte d'obédience des cardinaux, ni par prescription, avec le cours des années. Tous, au contraire, clercs et laïques, devraient refuser d'obéir à cet intrus. Cf. *Cæremoniale GregoriiXV,* t. I, p. 14 sq. De Sponde fait remarquer, *Epitome annalium card. Baronii,* 2 in-fol., Lyon, 1686, an. 1505, η. 1, que l'application de ce remède serait bien difficile à mettre en pratique, mats que Dieu, par une providence particulière, n'a jamais permis qu'un simoniaque obtint les suffrages de tous les cardinaux. Pour affirmer davantage sa volonté à cet égard, Jules II voulut que sa constitution fût lue dans le V* concile œcuménique de Latran, où elle fut de nouveau confirmée dans la session XIV (1« mars 1512), par la bulle Si *summus.* Cf. *Bullar. magn.,* t. i, p. 467. Un demi-siècle plus tard, Paul IV', non seulement la confirma de nouveau, mais déclara, en outre, par sa constitution *Cum secundum apostolum,* du 15décembre 1558, que ceux qui tenteraient d'acheter ainsi le suprême pontificat, devraient être considérés comme coupables de lèse-majesté. Cf. *Bullar. magn.,* t. I, p. 836 sq.; *Cæremoniale Gregorii X V,* t. I, p. 19-25.

Comme toutes les réformes qui condamnent des abns invétérés, la législation conclavaire du B. Grégoire X eut quelque peine à entrer dans la pratique. Sous son pontificat, elle ne fut pas modifiée; aussi c'est selon ses lois que son successeur Innocent V fut élu, le 21 janvier 1276. Le conclave n'avait duré qu'un seul jour. Mais innocent V mourut au bout de cinq mois. Adrien V lui succéda, et régna moins encore (du 11 juillet 1276 au 18 août 1276). Pendant ce court pontifical de quarante jours, par une déclaration faite en consistoire, il suspendit l'application de la bulle de Grégoire X, se proposant d'en publier bientôt une autre. Il n'en eut pas le temps. Jean XXI, dix jours après son élection, lit de même, par sa constitution *Licet,* du 30 septembre 1216, *Bullar. magn.,* t. ni *a,* p. 28; mais, lui aussi, fut empêche par la mort de remplacer, par une nouvelle législation conclavaire, celle de Grégoire X qu'il avait abolie. Aussi, à partir de ce moment, les longues vacances recommencèrent, pour le grand inconvénient de la chrétienté. II n'y avait pas eu de conclave pour l'élection de Jean XXI,

et elle n'avait été accomplie qu'après 21 jours. Pour celle de son successeur,Nicolas III, faite sans conclave, comme les suivantes, il fallut sept mois et huit jours 125 novembre 1277); pour celle de Martin IV. six mois .22 février 1281); pour celle de Nicolas IV. dix mois et dix-neufjours (22 février 1288). Ce fut bien pire encore â la mort de celui-ci (4 avril 1292). La vacance dura deux ans et trois mois.

Tels étaient les résultats de la suppression des conclaves. Une vingtaine d'années de contre-épreuve avaient démontré la sagesse des prescriptions de Grégoire X. La longue vacance ne cessa que par l'élection de Céleslin V (5 juillet 1291). Le rigide solitaire n'occupa que six mois le trône pontifical. Il abdiqua volontairement pour retourner à son désert. Il s'était rendu compte des inconvénients graves de la suppression des conclaves. Il les rétablit donc, et mit en vigueur l· s prescriptions de Grégoire X. Il promulgua successivement trois bulles : celle du 28 septembre 1291, *Quia in futurum;* celle du 27 octobre 1294, *Pridem;* et, ‹ afin, celle du 10 décembre 1294, *Constitutionem.* Voir Rinaldi, *Annales ecclesiastici,* 18 in-fol., 1646-1677, Appendice, t. xiv. p. 633.

Son successeur, Boniface VIII, élu en un jour, grâce au rétablissement des conclaves, confirma de nouveau la bulle de Grégoire X, en l'insérant officiellement dans le *Corpus juris,* L I, Decretal., tit. vi, *De electione, c.* 3, *Vbi periculum,* in 6°. Depuis lors, la loi des conclaves fut toujours maintenue, même pendant le séjour des papes à Avignon. Des cardinaux ayant prétendu que, pendant la vacance du saint-siège, le Sacré-Collège avait le droit de modifier la constitution de Grégoire X, cette opinion fut condamnée par Clément V, qui en prit occasion de confirmer les prescriptions conclavaires, pir sa bulle *Ne romani,* publiée en 1311, au concile de Vienne, et insérée par lui au *Corpus juris,* 1.1, Clement., tit. m, *De electione,* c. n, A'e romani; *Cæremoniale Gregorii XV,* t. t, p. 10-12. Des auteurs allemands ont insinué que cette bulle fut inspirée par Philippe le Bel, afin de fixera jamais la papauté en France. Cf. Wahrtnund, *Ausschliessungsreeht,* Vienne, 4888, p. 10 sq. Mais rien, ni dans le texte de la bulle, ni dans les circonstances qui en accompagnèrent la composition et la publication, n'autorise une telle conjecture. Innocent VI condamna également cette prétention des cardinaux de Bodilier les lois conclavaires pendant les vacances. Cf. bulle *Sollicitudo pastoralis,* du 6juillet 1353,*Bullar.* r. *ign-,* t. tu, p. 316. La législation du conclave fut, en . ütri·. confirmée, et précisée en divers points par les papes Clément VI, bulle *Licet in constitutione,* du 6 décembre 1351 ; par Jules H. bulle *Cum tam divino,* du II janvier 1503; par Paul IV, bulle *Cum secundum,* du 16 décembre 1558; par Pie IV, bulle *In eligendis,* du 9 octobre 1562. Cf. *Bullar. magn.,* t. I, p. 258, 466, ®6 ; t. n, p. 97 ; *Cæremoniale Gregorii XV,* t. i, p. 10-27. Les principales modifications résultant de ces retouches successives ont été indiquées plus haut, après cl acune des lois formulées par Grégoire X. Les plus fan portantes sont celles de la bulle *In eligendis,* de Pie IV.

3' *Le mode de scrutin* (1621). — Dans le courant du rvn· siècle, plusieurs cardinaux ayant émis l'opinion que les anciennes lois conclavaires n'étaient plus aussi obligatoires que par le passé, Grégoire XV (1621-1623) non seulement en donna une nouvelle et solennelle con-: ; ination. mais, par ses deux bulles *Æterni Patris du* novembre 1621, et *Decet r-mianum pontificem* du 12 mars 1622, détermina avec beaucoup de netteté et ■ne minutieuse précision tout ce qui concerne le mode de scrutin. Cf. *Bullar. magn.,* t. in, p. 444sq., 454-465; *Cæremoniale Gregorii XV,* t. I, p. 37-73; Camarda, U *nslilut. aposlolicar. synopsis,* p. 22. 30, 49; Phillips, *X rchcnrechl,* t. iv, p. 850. Il régla chaque point, jusque dans les moindres détails. Tout en laissant subsister les anciennes lois formulées, quatre siècles auparavant, par Grégoire X, il les compléta, et les munit d'un si grand nombre de prescriptions pratiques, que la moindre transgression en devient presque impossible. Ce code électoral rédigé par lui est resté en vigueur jusqu'à nos jours, et c'est d'après lui que se sont accomplis tous les conclaves depuis lors. Avec la bulle *Decet,* Grégoire XV promulgua un long et minutieux cérémonial, qui détermine toutes les particularités du scrutin. Une copie imprimée en est encore remise à chaque cardinal, au moment de l'entrée en conclave. En voici les principales dispositions ;

1. L'élection du pontife romain na peut se faire que dans le conclave, et par une de ces trois manières ; c) *par scrutin secret,* complété, suivant les cas, par le second tour dit *d'accession,* et à la majorité des deux tiers des votants; 6) *par compromis,* si les cardinaux, d'un avis unanime, s'en remettaient à quelques-uns d'entre eux pour faire l'élection au nom de tous; c) par *quasi-inspiration* ou *acclamation.* — Ces deux derniers modes, pouvant donner lieu à des inconvénients, furent entourés de tant de précautions par Grégoire XV, que, tout en étant maintenus théoriquement, ils furent, de fait, presque supprimés depuis. Cf. Camarda, *De electione roman, pontifie.,* diss. XIII, p. 127; Sandini, I'i-*tæ pontificum romanor.,* 2 in-8°, Venise, 1768, t. Il, p. 419. Parmi les souverains pontifes élus autrefois par acclamation, ou inspiration, on cite, dans l'antiquité chrétienne, saint Fabien (238); au moyen âge, saint Grégoire VII (1073), le B. Pascal II (1099); dans les temps modernes, Clément VII (1523), Paul III (1534), Jules III (1550), Marcel II (1555), Paul IV (1555), Pie IV (1559), saint Pie V (1566), Sixte V (1585), Urbain VU (1590), Grégoire XIV (1590), Grégoire XV (1621). Cf. Catalani, *Comment, in cæremon. S. B. E.,* p. 63; Burcardo, *Storia de' conclavi de' romani ponlefici,* p. 300. L'élection par *compromis* fut beaucoup plus rare. Elle n'eut lieu que lorsqu'il y avait de graves dillërences de vue parmi les cardinaux sur le sujet à élire, et que, ne pouvant s'entendre, ils finissaient par s'en remettre à quelques-uns d'entre eux pour le choix â faire. Cette manière d'élire par compromis avait été usitée bien avant Grégoire XV. qui ne lit qu'en préciser les règles. *L'Ordo romanus* contient une formule anciennement usitée et que Grégoire XV imposa aux cardinaux. Elle a été publiée par Mabillon. *Musæum italicum,* t. n, p. 246. Sur les particularités de l'élection par compromis, lire Camarda, *De electione romani pontificis,* diss. XIV, p. 134 sq. On cite comme élu par compromis, Clément IV, après plus de cinq mois de vacance (1265). C'est, du moins, l'opinion de Barbosa, *De jure eccl. univers.,* 2 in-fol., Lyon, 1650, L I, n. 96, t. i, p. 19; mais Sandini est d'un autre avis. *Vitæ pontifie. romanor., Invita Clement. IV,* t. n, p. 517. Grégoire X fut élu aussi par compromis, à Viterbe, â la suite de cette longue vacance de près de trois ans, qui fut l'occasion de l'institution des conclaves (1271). Ainsi furent élus également Clément V, après une vacance de onze mois (1305), et Jean XXII, après une vacance de deux ans et trois mois (1316). Cf. Pagi. *Breviarium historico-chronologico-crilicum, pontificum gesta complectens,* 6 in-4°, Anvers, 1717-1753, t. 11, p. 44 sq. Après plus de trois mois de conclave à Venise, dans des circonstances extrêmement difficiles, les cardinaux étaient sur le point d'en venir à un compromis, quand Pie VII fut élu (14 mars 1800). Ce détail nous est transmis par un des électeurs qui prirent parta ce conclave, le cardinal Étienne Borgia. *Notizie biografiche,* in-4», Rome, 1843, p. 15. La méthode la plus usitée, ou, pour mieux dire, la seule usitée en ces trois derniers siècles, fut celle du scrutin, complété par l'accession.

2. Dans la majorité nécessaire des deux tiers ne doit

pas être comptée la voix que l'élu se serait donnée à lui-même. En cas de compromis, personne, non plus, ne peut voler pour soi.

3. Nul ne sera considéré comme élu par voie de scrutin ou d'accession, avant la promulgation des votes au sein de l'assemblée électorale. Dans le cas où quelqu'un n'aurait obtenu exactement que la majorité des deux tiers des voix, sans une de plus, on ouvrira la partie cachetée des bulletins, afin de constater que l'élu n'a pas voté pour lui. Λ cet effet, dans son bulletin de vote, chaque électeur écrit, d'une part, son nom, et, de l'antre, celui du cardinal qu'il élit; mais, en pliant et cachetant séparément la partie du bulletin où son propre nom est inscrit. De celte manière, le secret du vote est gardé.

Quand les scrutateurs retirent les bulletins du calice où les électeurs les ont déposés, ils peuvent lire le nom de l'élu, sans connaître celui de l'électeur. La partie cachetée contenant le nom de l'électeur n'est décachetée que dans le cas particulier où l'élu n'aurait obtenu exactement que les deux tiers des suffrages exprimés, sans un de plus. Des modèles de ces bulletins sont insérés dans le *Cæremoniale Gregorii* AT, t. i, p, 57-(il, 87-93; Pletlemberg, *Nolizia congregationum et tribunalium curiæ romanæ*, p. 4< 5 sq.

4. Avant de déposer son bulletin de vote dans le calice destiné à le recevoir, chaque cardinal prononcera, à haute et intelligible voix, le serment d'élire celui qu'il croit le plus digne. Il le fera en ces termes : *Testor Christum Dominum qui me judicaturus est, me eligere quem secundum Deum judico eligi debere, et quod idem in accessu præstabo.*

5. Les cardinaux qui, renfermés en conclave, seraient retenus dans leurs cellules par la maladie, et ne pourraient conséquemment venir â la salle du vote, déposeront leur bulletin dans une cassette fermée ayant à la partie supérieure une simple fente par où leur bulletin puisse être introduit. Cette cassette leur sera apportée par trois cardinaux et trois scrutateurs, dont le nom aura été tiré au sort par le plus jeune des cardinaux-diacres.

6. Le scrutin doit avoir lieu deux fois chaque jour : le malin et le soir. Chaque scrutin, s'il ne donne pas de résultat au premier tour, sera complété par un second tour, dit *d'accession, accessus,* par lequel chaque électeur peut ajouter sa voix à celles qu'aurait obtenues, au premier tour, un cardinal pour lequel il n'aurait pas voté. Pour cela, le bulletin est plié et cacheté de telle façon, que, tout en sauvegardant le secret du vote, elle permet de constater que nul, par l'accession, n'a donné une seconde voix au candidat pour lequel il aurait déjà voté au premier tour. Des modèles de bulletin d'accession sont insérés aussi dans la bulle de Grégoire XV, et dans le cérémonial édicté par le même pape, qui indique aussi la manière de rédiger, de plier et de cacheter le bulletin de vote, afin que ce double bulsoit atteint. Cf. Camarda, *De electione rom. pontifie.*, diss. XX, p. 125; Passerini, *De electione summi pontificis,* q. xxvm, p. 122; Bonacina, *De legitim, summi pontifie, elect., part.* 1, p. 133. L'accession, comme complément du scrutin, parait avoir été employée pour la première fois à l'élection de Calixte 111 (1-455). Cf. Burcardo, *Storia de'conclavi de'ponlefici romani,* p. 60. Elle entra ensuite en usage, dès le conclave suivant, pour l'élection de Pie II (1458). Cf. *Storia de'conclavi,* p. 63, '174, 669 sq. Mais cette procédure, étant bien compliquée, rend les séances très longues. Celle du matin, qui commence vers neuf heures, ne se termine guère avant midi. Le soir, elle commence vers trois ou quatre heures, suivant la saison, et se poursuit jusqu'à six ou sept heures. Cf. Lucius Lector, *Le conclave, p.* 373 sq.

7. Le dépouillement des votes est fait par trois cardinaux *scrutateurs,* désignés chaque fois par le sort; puis, par trois *reviseurs, recognilores,* chargés de contrôler l'exactitude du travail accompli par les scrutateurs. Après chaque scrutin, les bulletins sont immédiatement brûlés, en présence du Sacré-Collège. Cf. Mabillon, *Musæum italic.,* t. n. p. 247 sq.

Nous croyons inutile de reproduire les autres détails, qu'on trouvera dans le *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii papæ XV jussu editum,* t. t, p. 37-73.

Les prescriptions de Grégoire XV furent confirmées par son successeur Urbain VIH (1623-1644), qui les inséra presque *in extenso* dans sa bulle *Ad romani pontificis,* du 25 janvier 1625. Cf. *Bullar. magn.,* t. iv, p. 95; *Cæremoniale,* Appendix, t. i, p. 73-104; Camarda, *op. cit.,* p. 49, 73, 85. Clément XII les confirma de nouveau, et les compléta, sur quelques poinls, par la bulle *Apostolalus officium,* du 4 octobre 1732, et par le réglement écrit en italien, ou *Chirografo* du 24 décembre 4732, *Avendo noi,* qui, cependant, se réfère moins au conclave lui-même, qu'à la juridiction intérimaire du Sacré-Collège, *sede vacante.* Cf. *Bullar. magn.,* t. xiv, p. 248-258; *Cæremoniale,* Appendix, t. Il, p. 41-69.

4° *Dispositions secrètes et transitoires, en vue de circonstances particulières et critiques.* — I. A la lin du xvnic siècle, en présence des dangers que faisait courir à l'indépendance de l'Eglise l'invasion de l'Italie par les armées françaises. Pie VI prit quelques dispositions transitoires pour écarter le péril d'un schisme, en assurant la prompte élection de son successeur. Il dispensa d'abord, mais pour ce cas seulement, les cardinaux présents à Home, au moment de sa mort, de l'obligation d'attendre, pendant dix jours, l'arrivée de leurs collègues absents, avant de procéder à l'élection. Bref du il février 1797, *Attentis peculiaribus præsentibus Ecclesiæ circumstantibus.* Un peu plus tard, par la bulle *Christi Ecclesiæ regendæ,* du 30 octobre 1797, il accorda aux cardinaux le pouvoir de déterminer eux-mêmes, en cas de vacance, mais à la majorité absolue des voix, si, vu les circonstances, il conviendrait de réunir le conclave à Rome, ou ailleurs. Quand Pie VI eut été enlevé violemment de Rome, et emprisonné à la chartreuse de Florence, il publia, le 13 novembre 1798, une autre bulle, *Quum nos superiore anno,* par laquelle il permit de nouvelles dérogations à la législation conclavaire. Il donnait aux cardinaux le droit de décider s'il y aurait lieu d'observer, ou non, la clôture conclavaire, ainsi que les cérémonies, coutumes et formalités, qui ne sont pas essentielles à l'acte électoral. L'élu cependant devait, comme toujours, obtenir la majorité des deux tiers. Comme les cardinaux étaient alors, en grande partie, dispersés, il rétablit l'obligation d'attendre, dix jours, l'arrivée des absents, afin que le nombre des votants lût plus considérable. L'année suivante, Pie VI mourait, dans l'exil, à Valence (29 août 1799), et, conformément aux prescriptions de sa bulle *(Juum nos superiore anno,* le conclave se lint à Venise. Vu les difficultés de l'époque, il fut long. Commencé le30 novembre 4799, il ne se termina que le 14 mars 1800, par l'élection de Pie VII.

2. Au commencement du xix» siècle. Pie VII dut. lui aussi, prendre des dispositions semblables, soit lorsqu'il partit pour Paris, où il allait sacrer Napoléon 1", soi: surtout lorsqu'il fut menacé d'être arraché de Rome, et qu'il fut ensuite conduit comme captif à Savone et a Fontainebleau. Sa bulle *Quæ potissimum,* du 6 février 4807, et le règlement qu'il y annexa, le 6 juillet 4809, sous ce titre : *Novæ leges in nova pontificis electione, si casus contigerit, ut illius obitus obvenio' inter politicas perturbationes,* renouvelaient les prescriptions de son prédécesseur. Comme le pape retourna à Rome, le 24 mai 4814, l'élection qui se lit après sa

mort, survenue en 1823, s'accomplit suivant les règles traditionnelles. Il en fut ainsi de tous les conclaves du XIX· siècle, pour les élections de Léon XII, Pie VIH, Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII et Pie X. Les trois derniers conclaves furent extrêmement courts. Pie IX fut élu au bout de deux jours; Léon XIII, de même; et Pie X, le matin du quatrième jour.

3. A l'exemple de Pie VI et de Pie VII, Pie IX, â la suite de l'invasion des États de l'Église par la maison de Savoie, en 1870, avait établi, lui aussi, une législation particulière, pour le cas où les circonstances n'auraient pas permis de se conformer aux règles ordinaires. Ces prescriptions de Pie IX se trouvent dans quatre documents de la plus grande importance, et qui étaient d'abord restés secrets. Ce sont les bulles 7n *hac sublimi,* du 23 août 1871 ; *Licet per apostolicas,* du 8 septembre 1874; *Consulturi,* du 10 octobre '1877 et le règlement du 10 janvier 1878, rédigé en italien, et composé de trente-deux articles d'une remarquable précision. Le pontife le signa vingt-huit jours avant sa mort (7 février 1878).

En voici les principales dispositions ; *a)* Exclusion absolue de toute intervention laïque dans l'élection du souverain pontife, réservée toujours uniquement aux cardinaux, *b)* Liberté laissée au Sacré-Collège de tenir le conclave, là ou il le jugerait plus opportun, suivant les circonstances, fût-ce même hors de l'Italie, c) Une multitude de précautions pour écarter du conclave toute ingérence du gouvernement italien, qui avait manifesté l'intention d'occuper le Vatican, dès la mort du pape, afin, disait-il, d'assurer la a liberté du conclave ». Pie IX n'avait aucun doute sur la manière dont les soldats italiens auraient assuré « la liberté du conclave ». Aussi ordonna-t-il, d'une façon expresse, qu'à la première tentative de ce genre, le conclave serait immédiatement dissous et transféré hors de l'Italie. *Volumus omnino el mandamus ut, in cujusvis injurias conclavis loco, vel personis illatas, sive id ex facto contigerit publicas potestatis, sive privatorum, multo vero magis si manus injicerentur in aliquem ex cardinalibus, aut quispiam ex eis sustineretur quomodocumque, aul prohiberetur* <i *conclavis accessu, comitia illico dissolvantur, et ad tutiorem sedem transferantur extra italiam, idque licet suffragia jam ferri coeperint.* Bulle *Consulturi,* 8 8. *d)* Les autres articles concernant les facultés accordées aux cardinaux, pour cette fois, de modifier les lois traditionnelles du conclave, se rapprochent beaucoup des prescriptions de Pie VI. Le 24mai 1882, Léon XIII, parsa constitution *Prædecessores nostri* avait renouvelé la bulle *Consulturi.* Le 24 décembre 1904 par la constitution locan te .SecZeapostolica Pie X a donné à ces constitutions force légale perpétuelle et en a codifié le règlement.

HL Physionomie des conclaves. — Durant ces quatre derniers siècles, depuis la fin du grand schisme d'Occident, par l'élection de Martin V, faite au concile de Constance (I l novembre 1417), tous les conclaves, sauf celui de Pie VII, se sont tenus à Rome. Les deux premiers. après la fin du schisme, ceux d'Eugène IV (1431) et tie Nicolas V (1447), eurent lieu au couvent des dominicains de la Minerve. Le dortoir commun des religieux fut divisé par des tentures, pour constituer les chambres à coucherdes cardinaux.Cf. Moroni. *Dizionario,\°Chiesa di Santa Maria sopra Minerva,* t. xn, p. 146. En souvenir <l.· ces deux conclaves, l'inscription suivante fut gravée sur la porte intérieure de la sacristie :

Memorial creationis, iiic. habita:
SI MM. PONTII-'IC. ELGENII IV. ET. NICOLAI V.

Tous les autres conclaves, du xv· au xvm· siècle, furent tenus au Vatican. On avait fait construire, à cet ellet, une sorte de charpente, avec traverses et cloisons mobiles, le tout composé de pièces numérotées qu'il était facile de monter au moment du conclave, et de démonter ensuite. Après l'élection, on emmagasinait le tout dans de vastes salles de débarras, jusqu'à la prochaine vacance. Cf. Cancellieri.SZoriacZe'soZenmpossessi *de' ponleffci dopo la loro coronazione,* in-4», Rome. 1822, p. 379; *Leltera al dotlore Koreff,* p. 47 sq. ; ZVo*lizie storiche delle stazioni e de' sili diversi, in oui sono stali tenutii conclavi nella città di Roma,* in-4», Rome, 1823. Les cellules, séparées les unes des autres par un étroit espace d'une trentaine de centimètres, se ressemblaient toutes. Elles avaient environ 5 mètres de long et 4 de large. Malgré leurs dimensions si exiguës, chacune d'elles servait à la fois de salle de réception, de salle à manger et de chambre à coucher pour un cardinal. En fait de meubles, elles ne contenaient que le strict nécessaire. Cf. Lavorio, *De conclavi, de conclavislis el de electione romani pontiffcis,* in-4», Rome, 1628, p. 291. Les parois en planches étaient recouvertes d'étoffe violette ou verte, selon que les cardinaux, auxquels étaient destinées ces cellules, avaient été créés par le pontife défunt ou par ses prédécesseurs, carie violet était considéré comme couleur de deuil. Celte distinction des couleurs à l'extérieur des cellules commença à s'introduire au conclave qui suivit la mort de .Iules II (1513!. Cf. Catalani, *Comment, in cæremoniale S. R. E.,* p. 15. La porte consistait en une tenture, ou portière, au-dessus de laquelle était disposé l'écusson du cardinal auquel la cellule était échue au sort.

Comme on le voit, l'installation n'était pas des plus confortables, d'autant plus que ces petites cellnies se trouvant resserrées les unes à côté des autres, dans les galeries et les grandes salles du Vatican, l'aération laissait fort à désirer. Dans la seule salle ducale qui a 35 mètres de long sur '10 de large, on n'avait pas mis moins de dix-sept de ces minuscules cellules, sur deux rangées, séparées par un étroit corridor. Le conclave occupait ainsi tout le premier étage du Vatican, depuis la grande soli - de la bénédiction, située au-dessus du vaste portique de la basilique de Saint-Pierre, jusqu'à l'aile opposée au bout de la cour Saint-Damase. Afin d'assurer les communications indispensables avec le dehors, tout en sauvegardant la sévérité de la clôture, on avait installé, aux quatre extrémités du conclave, des « roues » ou tours, semblables à ceux qui sont en usage dans les parloirs decouvent de religieuses cloîtrées. Cettepratiqueremonte également au conclave de 1513. Cf. Catalani, *Comment, in cæremoniale S. R. E.,p.* 11. Les tours se trouvaient : le premier, au sommet de la *scala regia,* qui conduit â la salle royale et à la chapelle Sixtine; le second el le troisième, aux sommets des escaliers qui, de la cour Saint-Damase, mènent, l'un aux loges de Raphaël, et l'autre aux appartements pontificaux ; le quatrième, dans le bras du corridor du Belvédère réservé aux domestiques et aux employés du conclave. Chacun de ces tours était gardé, à l'extérieur, par un détachement de la garde pontificale, et par un groupe de prélats, tels que les auditeurs de Rote, des protonotaires, des évêques, archevêques et patriarches assistants au trône pontifical. Cf. Catalani, *Comment, in cæremoniale S. R. E..* p. 17; Passerini, *De elect, rom. ponlif.,* q. x, p. 48. On peut voir divers plans de conclaves, dans l'ouvrage de Gaspard Sibilla, *Nuova ed esalla pianta del conclave, con le fiinzioni e cerimonie per l'elezione del nuovo ponteffce Clemente XIV,* in-4», Rome, 1775; et dans celui de Lucius Lector, *Le conclave,* Appendice.

Il en fut ainsi pendant près de quatre siècles. Mais, à la mort de Pie VII (1823), on pensa qu'il valait mieux tenir les conclaves au Quirinal, parce que, a-sis sur un site plus élevé, il est regardé comme plus salubre. C'est une considération dont il faut tenir compte, quand i! s'agit de rassembler dans une même clôture, el pour un temps plus ou moins long, parfois pendant plusieurs mois, de deux à trois cents personn >s. En eflet, beaucoup d'individus sont emprisonnés dans un conclave-

Il y a, d'abord, de cinquante à soixante cardinaux, la plupart âgés, et dont, par suite, la santé réclame des ménagements. Chacun d'eux est accompagné de deux, ou quelquefois de trois conclavistes, à savoir : d'un secrétaire ecclésiastique, prélat ou vicaire général, et d'un ou deux domestiques laïques. Il faut compter, en plus, tous les officiers du conclave, le sacriste et ses aides, le secrétaire général el ses substituts, les confesseurs, les maîtres de cérémonie, les médecins, pharmaciens, menuisiers, maçons et les personnes de service, tous enfermés sous la même clef, tant que l'élection du pape n'est pas achevée.

En outre le Quirinal est, dans son ensemble, beaucoup plus régulier que le Vatican, qui est plutôt une agglomération un peu capricieuse de plusieurs palais, bâtis à diverses époques. Le Quirinal se prêtait donc mieux à l'installation des cellules destinées à chaque cardinal. Ces motifs le firent choisir, au commencement du xix» siècle, pour le lieu de l'élection papale. Là furent successivement proclamés souverains pontifes Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI et Pie IX.

Les cellules cardinalices se dressaient dans les vastes galeries qui longent la rue actuelle du Vingt-Septembre, depuis la place de *Monle-Cavallo* jusqu'au carrefour des Quatre-Fontaines. Dans celte portion de la rue, toute circulation était alors interdite; soit pour ne pas gêner les électeurs par le bruit et le tumulte; soit pour ne pas influencer leur vote par la transmission des nouvelles du dehors. Dans ce but, aux extrémités de la rue, comme aux portes principales du palais, étaient postés des détachements de troupes, chargés de renforcer la garde suisse des temps ordinaires. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Celia del conclave,* t. xt, p. 65 sq. ; *Conclave,* §6, t. xv, p. 297 sq.; *Palazzo apostolico Quirinale,* t. L, p. 231-252.

Les cellules étaient formées aussi par un ensemble de charpentes de planches numérotées qu'il était facile de monter et de démonter. Quand le Quirinal eut été ravi au pape, en 1870, on dut renoncer à y tenir les conclaves. L'outillage préparé dans ce but fut dilapidé, dispersé ou détruit par les envahisseurs. A la mort de Pie IX (7 février 1878), il fallut créer de toutes pièces une charpente et l'adapter au Vatican. Le plan en avait été dressé à l'avance par M. Martinucci, l'un des architectes des palais pontificaux. Une commission cardinalice, composée des cardinaux di Pietro, Sacconi, Borromeo et Simeoni, fut chargée de l'examiner. Elle l'approuva, sauf quelques détails secondaires qu'elle modifia, et l'exécution en fut commencée sur-le-champ. Pendant les neuf jours consacrés, suivant le cérémonial, aux funérailles du pontife défunt, près de cinq cents ouvriers y travaillèrent jour et nuit, de manière à l'achever pour qu'il fût possible aux cardinaux d'entrer en conclave, aussitôt après les funérailles de Pie IX. Ce conclave différait de ceux qui avaient été installés précédemment au Quirinal par la suppression des cellules. L'ancien matériel ayant disparu, on n'avait pas eu le temps de construire toute la charpente nécessaire pour une soixantaine de cellules. On se contenta d'élever des cloisons dans les grandes salles du Vatican. Chaque appartement comprenait trois ou quatre pièces. De cette façon, chaque cardinal disposait d'une installation complète pour son usage personnel, et pour ses conclavistes, ecclésiastiques et laïques. Ce conclave était ainsi beaucoup plus confortable que les précédents. Les travaux d'appropriation coûtèrent près de 80000 francs. Cf. R. di Cesare, *Il conclave di Leone XIll,* Rome, 1888, p. 427.

Le conclave de Pie X (31 juillet-4 août 1903) ressembla à celui de Léon XIII. Soixante-deux cardinaux y assistèrent. On l'isola des autres parties du Vatican, par des murailles, bâties en quelques jours, et dont la hauteur, en certains endroits, était d une dizaine de mètres. Les communications avec le dehors avaient été réduites au minimum indispensable, pour écarter des électeurs toute influence étrangère, et les mettre à l'abri des indiscrétions du public. Toutes les portes extérieures, moins une, avaient été maçonnées. Une haute muraille fermait les arcades de la cour Saint-Damase. Plusieurs couches de vernis blanc, translucide, mais opaque, avaient été passées sur les vitrages des portiques supérieurs. Le conclave de Pie X commença le 31 juillet 1903, et ne dura que quatre jours. Cf. Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII el le conclave,* in-12, Paris, 1904. Les documents officiels concernant le conclave de Pie X ont été réunis et publiés par M'Jr Cadène, d'abord dans les *Analecta ecclesiastica,* août 1903; puis, â part, in-8», Rome, 1904. Pour le détail des cérémonies usitées par les cardinaux en temps de conclave, voir Moroni, *Dizionario,* v» *Conclave,* § 7, t. xv, p. 298-319; *Congregazioni cardinalizie nella sede vacante,* t. xvt, p. 288-299; *Cappella,* t. vm, p. 138 sq., 186 sq., 189-195.

IV. Le veto des puissances au conclave, ou le droit d'exclusive. — 1» *Origine et notion.* — Rarement les souverains se sont désintéressés de ce qui se passe au conclave. Presque toujours ils ont cherché à y exercer leur influence, soit en vue de faire élire un sujet pour lequel ils avaient des préférences, soit pour écarter les cardinaux qui ne leur étaient pas sympathiques. Cette inlluence, ils l'exerçaient par le moyen des cardinaux de leurs États. Vu le nombre relativement considérable des membres du Sacré-Collège, il élail presque impossible que les cardinaux d'un État quelconque formassent la majorité.En supposant mêmequ'ilseussent tous consenti à se conformer, dans leurs votes, au désir de leur souverain, celui-ci n'eût pu réussir à faire élire le candidat qui lui plaisait. Sous ce rapport donc, l'action des souverains fut presque toujours absolument nulle. Ils furent, en général, plus puissants pourécarter ceux qui ne leur plaisaient pas. De là, le nom *d'exclusive* donné à leur immixtion dans les opérations électorales.

Cette exclusive, on exclusion, ils se contentaient parfois de la découvrir secrètement aux cardinaux qu'ils espéraient faire entrer dans leurs vues. D'autres fois, ils la manifestaient publiquement par l'intermédiaire d'un cardinal, qu'ils chargeaient de la notifier officiellement au Sacré-Collège. Ils espéraient, alors, que le prestige de leur couronne et le poids de leur autorité inclineraient la volonté des électeurs, et en rallieraient beaucoup à leur sentiment. Cette exclusion ainsi prononcée n'avait évidemment aucune valeur juridique. Elle était comme l'expression d'un désir de la part d'un prince catholique, el, somme toute, bienveillant à l'Eglise. Rien n'empêchait les cardinaux d'examiner si ce désir se conciliait avec les intérêts supérieurs de l'univers chrétien, et s'il y avait lieu d'en tenir compte. Les grandes puissances catholiques protégeant l'Église avaient droit à certains égards. S'il ne convient pas, en effet, que le chef de la chrétienté soit nommé par des politiciens, néanmoins, pour la facilité des relations internationales, il importe que le souverain pontife soit auprès des chefs d'Etat *persona grata.* Des électeurs, justement soucieux des intérêts des âmes, ne commettraient pas une faute, en choisissant, entre des candidats d'un mérite égal, celui qui serait le mieux accepté, et dont l'élévation au souverain pontificat donnerait le plus de garanties de paix et d'entente cordiale avec les souverains. Ils ne violeraient pas le serment qu'ils font, en déposant leur bulletin de vote. En fait, les cardinaux, réunis en conclave, accueillaient généralement avec bienveillance ces désirs exprimés par les souverains des grandes puissances catholiques. C'était une condescendance de leur part : rien de plus. Ce qui n'avait été d'abord qu'une concession gracieuse du Sacré-College,

en vint peu à peu à être considéré, par quelques souverains, comme un droit strict de leur couronne. Ils crurent qu'il leur suffirait de manifester officiellement leur intention d'exclure un sujet, pour qu'il ne pût être élu, obtint-il cependant la majorité des deux tiers.

Aucune loi, ni constitution apostolique, ne sanctionna jamais celte prétention. Les premières fois qu'elle se manifesta, elle souleva des protestations unanimes, au sein de l'assemblée électorale. Mais, au cours des temps, on s'habitua progressivement à ce qui avait tant déplu au premier abord. Les protestations des cardinaux se firent moins fréquentes; par contre, les affirmations des souverains devinrent de plus en plus formelles; de sorte que, par suite d'une tradition plusieurs fois séculaire, dont il serait difficile de fixeraujuste l'origine, les trois grandes puissances catholiques, la Erance, l'Espagne et l'Autriche, se trouvèrent, à peu près sans conteste, en possession du droit de *veto.* A défaut de bulle ou de document consacrant ce droit, dés qu'il ne fut plus sérieusement contesté, on y vit une sorte de concession tacite autorisée par la coutume, en vue du bien général. Ce privilège ne fut jamais reconnu à d'autres puissances, même catholiques, telles que les couronnes de Portugal et de Naples. Le royaume d'Italie ne saurait y prétendre; ni l'empire allemand, qui est officiellement luthérien.

Depuis le commencement du xvitl» siècle, ce droit d'exclusive est regardé comme acquis aux trois couronnes indiquées. Ce *modus vivendi,* examiné en lui-même, est moins embarrassant pour l'Église qu'il ne semblerait, de prime abord. Il procura, en outre, de réels avantages. A mesure que l'Église sembla l'accepter, par un consentement tacite et par amour de la paix, elle l'entoura de précautions et de restrictions prudentes, qui le rendirent très souvent inolfensif. La jurisprudence traditionnelle sur ce point se précisa de bonne heure. Il fut établi, par la coutume, que chaque couronne ne pourrait exercer le droit d'exclusion qu'une seule fois par conclave, et contre un seul sujet. Pour avoir son elfet, une exclusion devait être notifiée au Sacré-Collège par un cardinal à qui le souverain *confiait spécialement* cette mission. En outre, la communication officielle devait être faite, avant que le sujet exclu eût atteint la majorité des deux tiers, car, l'élection accomplie. le droit de *veto* s'évanouissait. Les cardinaux consentaient à ne pas élever au pontificat quelqu'un qui déplaisait au chef d'une des grandes puissances catholiques; mais ils ne reconnaissaient à aucun souverain, si puissant fût-il, le droit de déposer du pontificat celui qui aurait été légitimement élu.

Contenu dans ces limites, le droit de *veto* était d'un emploi sidêlicatque les gouvernements pouvaient hésiter plus d'une fois à y recourir. En attendant le moment le plus opportun, ils laissèrent souvent échapper l'occasion d'en user. Ils en étaient empêchés par les surprises du scrutin qui les mettait en face du fait accompli. Dans l'hypothèse la plus défavorable, les trois souverains useraient-ils de leur droit au même conclave, et chacun pour un sujet différent, il n'en résulterait, au plus, que l'écart de trois candidats. Si les souverains renonçaient à user de leur privilège, ou ne trouvaient pas le moyen de s'en servir, la liberté de l lection restait entière. D'autre part, ils ne pourraient pas raisonnablement refuser de reconnaître l'élu, puisqu'ils n'avaient fait aucune opposition à son élection. alors qu'ils en avaient la faculté. Le droit de *veto,* exprimé même sous forme de désir, a étésupprimé par Pie Xdans la const.*Commissum* nobts, du 20janvier 1904.

Exercice du veto pendant le xix· siècle. — 1. Depuis cent ans, c'est l'Autriche qui a le plus souvent .-iierché à user de ce droit *d'exclusive.* Pendant le dernier siècle, aucun conclave n'eut lieu sans qu'elle n'essayât d'y intervenir de cette façon. Au conclave qui suivit la mort de Pie VIT (1823), elle chargea le cardinal Albani, son ambassadeur extraordinaire auprès du Sacré-Collège, de prononcer l'exclusion contre le cardinal Severoli, ancien nonce à Vienne, mais qui ne plaisait pas à M. de Metternich, et qui, en outre, était au nombre des cardinaux noirs, ayant refusé d'assister au mariage de l'archiduchesse Marie-Louise avec Napoléon Itr. Dès le premier tour de scrutin, Severoli obtint 26 voix. Il ne lui en manquait que sept pour atteindre la majorité des deux tiers. Probablement il les aurait eues, le soir. Mais, à l'ouverture de la séance suivante, Albani notifia officiellement le *veto* de l'Autriche. Le nombre des voix données au cardinal Severoli diminua, dès lorSjàchaque nouveau tour de scrutin. Les suffrages se portèrent sur le cardinal della Genga, en faveur duquel Severoli s'était désisté, et qui fut élu, après un conclave de 26 jours. Ce fut Léon XII. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Esclusiva,* t. xxn, p. 90; *Sagro Collegio,* t. l.x, p.214; *Severoli,* t. i.xv, p. 53 sq.; *Leone XIl,* t. xxxvm, p. 51-53; Artaud. *Vie de Léon XII,* c. VI, 2 in-8°, Paris, 1837; *Album di Borna,* t. xx, p. 108 sq.; Wahrmund, Aus-*scldiessungsrecld,* p. 232.

Six ans plus tard, à la mort de Léon XII (10 février 1829), l'Autriche chargea encore ce même cardinal Albani de prononcer, en son nom, le *veto* contre le cardinal di Gregorio. Elle lui donna la même mission, pour le conclave qui suivit la mort de Pie VIII (30 novembre 1830); mais, avant toute manifestalion de la volonté impériale, le cardinal di Gregorio se désista en faveur du cardinal Capellari, le futur Grégoire XVI. Albani fit croire qu'il avait aussi le mandat d'exclure celui-ci, et. parce moyen, il en retarda longtemps l'élection. Il ne se pressa pas loutefois de prononcer officiellement l'exclusion contre lui ; il eût, dès lors, été désarmé contre le cardinal di Gregorio que les électeurs auraient pu nommer. Après 53jours de conclave, le 1" février 1831, il ne manquait au cardinal Capellari que six voix pour avoir les deux tiers exigés par les constitutions apostoliques. Albani, hésitant, crut bon de différer encore. Mais, le lendemain, la majorité était atteinte, et même dépassée. Il était trop tard pour mettre obstacle a l'élection accomplie. Cf. Cipoletta, *Memorie poliliche sui conclavi da Pio VII a Pio IX,* Milan, 1863; Ortolan. *Diplomate el soldat. Mgr Casanelli d'Istria,* t. I. p. 198-206; *Archiv für hath. Kirchenrecht,* t. i.x, p. 362.

Malgré cet insuccès, l'Autriche essaya encore au conclave suivant, en 1846, d'exercer son influence. Elle voulait exclure le cardinal Jean Mastaï, archevêque d'Imola. Mais l'archevêque de Milan, Min Gaisruck, chargé de porter le *veto,* arriva cinq jours trop tard; Mastaï était élu et avait pris le nom de Pie IX.

L'élection de Léon XIII (20 février 1878) fut trop rapide pour que l'Autriche, pendant ce conclave qui ne dura que deux jours, eut le temps de recourir à l'exclusive. Mais, pendant le pontificat de Léon XIII, l'Autriche se prépara à en user au prochain conclave, pour exclure tout candidat qui paraîtrait favorable à la Erance, et ouvertement hostile au nouveau royaume d'Italie. Ce dessein fut révélé par les feuilles officielles, entre autres par la *Gazette de Francfort,* qui, le 3 février 1892, disait : « Le pape est toujours une grande puissance politique, un facteur avec lequel il faut compter. Les États de la Triple-Alliance le savent fort bien. L'Autriche aura à se servir de son droit de *veto,* et l'on prendra des mesures pour que le cardinal, chargé de cette mission, n'arrive pas trop tard au conclave. » Le 2 août 1903, au matin du deuxième jour du conclave, par conséquent après le troisième scrutin, le cardinal Ftampolla, qui, dès le premier scrutin, avait obtenu 24 voix, en avait eu 29, lorsque le cardinal Jean Puzyna de Kosielsko, évêque de Cracovie, déclara, au nom de Erançois-Joseph, l'opposition de la couronne d'Autriche à l'élec-

tion de l'ancien secrétaire d'État de Léon XIII. Cette déclaration donna lieu â des protestations nombreuses de la part du Sacré-Collège. On ne tint d'abord aucun compte de l'exclusion impériale, et, au scrutin du soir, le cardinal Rampolla obtint une voix de plus. Cependant la majorité se déclara de plus en plus en faveur du cardinal Sari,, qui avait déjà 24 voix. Il en eut 27, le matin du 3 août, et 35 le soir. Enlin, au scrutin du matin, le 4 août, il en obtenait 50. Cf. Battandier. *Annuaire pontifical,* in-8°, Paris; 1904, p. 123 sq.; *Home,* in-4», fvrier 1904, p. 60 sq.; Un témoin (cardinal Mathieu), Les dentiers *jours de Leon XIll et le conclave,* in-12, Paris, 1904.

2. La France, dans l'emploi de l'exclusive, durant tout le xtx» siècle, fut beaucoup plus conciliante que l'Autriche. Pour le conclave de 1823, Louis XVIII lit simplement savoir aux cardinaux français, par l'entremise du duc de Laval, son ambassadeur à Rome, que, sans exclure formellement personne, il désirait l'élection d'un homme modéré, qui sût tenir la balance égale entre toutes les puissances catholiques. Ce n'était pas un *vélo* proprement dit. Moroni, *Dizionario,* v» *Esclusiva,* t. xxii, p. 89; Bonghi, *Pio IX ed il papa futuro,* in-S", Milan, 1887, p. 46. Les dépêches diplomatiques échangées à ce sujet entre Chateaubriand, alors ministre des affaires étrangères, et le duc de Laval, ambassadeur à Rome, en font foi. Cf. Chateaubriand, *Mémoires d'oulre-tombe,* 12 in-8», Paris. 1818-1852, t. v; Artaud, lie *de Léon XII,* 2 in-8», Paris, 1837, c. VI; Pelrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves,* 5 in-8', Paris, 1866, t. tv, p. 330.

Au conclave de 1829, la France élait favorable au cardinal Castiglioni, qui fut élu, et prit le nom de Pie VIII. Chateaubriand, alors ambassadeur de Charles X, à Rome, voulait faire déclarer le *veto,* s'il était nécessaire, soit contre le cardinal Fesch, oncle de Napoléon ler, soit contre le cardinal Albani, partisan trop zélé de l'Autriche. Ni l'un ni l'autre n'obtinrent une seule voix. Cf. *Mémoires d'outre-tombe, loc. cit.*

Le rôle de la France, tout en restant discret, fut plus accentué au conclave de 1830, où lut élu Grégoire XVI. Le cardinal d'Isoard, archevêque d'Auch, avait été chargé de faire usage des droits de la couronne. Le Sacré-Collège en fut officiellement averti par une lettre du marquis de Latour-Maubourg, ambassadeur de Louis-Philippe, à Rome. L'intention du roi était d'exclure le cardinal Macchi, ancien nonce à Paris, sous la Restauration, ami personnel de Charles X et des princes de la branche aînée, avec lesquels il entretenait des relations très cordiales. Cetle fois encore, le représentant de la France n'eut pas à user de l'exclusive. Le cardinal Macchi, tpie l'intrigant Albani soutenait, n'obtint jamais plus de 12 voix. Cf. Ortolan, *Diplomate et soldat.* Â/i)r *Cusanclli d'Jstria,* 1.1, p. 200-205.

En 1846, pour le conclave ou fut élu Pie IX, le gouvernement français n'avait spécifié aucun *veto.* Bans une lettre aux cardinaux français, M. Guizot, ministre des affaires étrangères, disait simplement : « Ce que le roi souhaite, c'est que le successeur de Grégoire XVI soit indépendant par son caractère, par ses principes, poursesantecédents; qu'il soit Italien, » etc. Cetle lettre, sans exclure personne, énumérait les qualités désirables dans le futur pape. Elle se terminait par l'assurance que le roi n'userait de son droit de *veto, que* si la majorité des sulfrages se dessinait en faveur d'un candidat qui, sur ces points essentiels, ne présenterait pas les garanties suffisantes. Ce danger n'était pas â craindre, el le comte Rossi, ambassadeur de France à Rome, auquel le roi s'en remettait pour celle alïaire, n'eut pas à intervenir. Cf. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps,* 8 in-8», Paris, 1858-1868. t. vm, p. 342; Cipoletla, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VU a Pio IX,* Milan, 1863, p. 229.

Après la mort de Pie IX, M. Waddington, ministre des affaires étrangères dans le cabinet Dufaure (du 14 décembre 1877 au 4 février 1879), se contenta d'exprimer aux cardinaux français le désir que le souverain pontife fût Italien; qu'il ne fût pas choisi dans un ordre monastique, peu en contact avec le monde moderne; mais que, habitué au maniement des affaires, il fût un homme aux sentiments modérés, qui rendit possible la conciliation de la papauté avec l'Italie. Il ajoutait : « .le ne sais dans quelles limites pourra s'exercer notre droit d'exclusion, et je ne me dissimule pas les difficultés de l'exercice de ce droit; mais je crois que, *dans certains cas extrêmes,* nous n'hésiterons pas à le revendiquer, surtout s'il y avait péril de voir élire un pape non Italien, car i) pourrait en résulter entre les nations chrétiennes de grandes rivalités d'influence. » Cf. R. di Cesare, *Il conclave di Leone XIll,* Rome,1888, p.25sq. Tout en se réservant d'agir, le cas échéant, le gouvernement français ne confia à personne la mission d'user, en son nom, du droit de *veto.* Cf. *Civiltà callolica,* du 4 mars 1878, série 10·, t. v, p. 643. La France intervint moins encore dans le conclave de Pie X.

3. Quant à l'Espagne, on ne connaît pas d'indice qu'elle ait voulu user de l'exclusive au conclave de 1823. Elle manifesta ses intentions, en 1829, en affichant son hostilité contre le cardinal Giustiniani, ancien nonce â Madrid, qui n'avait pas été favorable aux libéraux, mais avait montré de la sympathie pour les revendications de don Carlos, fils de Charles IV. L'Espagne avait chargé le cardinal Gravina de prononcer l'exclusion contre lui; mais le cardinal Giustiniani n'eut jamais plus de 4 ou 5 voix dans le conclave ou fut élu Pie VIII. Les choses prirent une autr? tournure au conclave de l'année suivante. Après vingt-deux jours d'opérations électorales, le 7 janvier 1830, le cardinal Giustiniani avait obtenu 21 voix; c'élait près de la moitié des suffrages, et il n'en manquait plus que 8 pour atteindre la majorité des deux tiers. Le cardinal Marco y Catalan prononça alors contre lui le *vélo* de l'Espagne, au nom du roi Ferdinand VII, par ordre de l'ambassadeur Pedro Gomez Labrador. Le cardinal Giustiniani se désista en faveur du Cardinal Capellari, qui, malgré les intrigues d'Albani, fut élu et devint Grégoire XVI. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Giustiniani,* t. xxxi, p. 222-224. Au conclave de 1846, le nouveau gouvernement espagnol n'était pas encore reconnu par le saint-siège. Il lui fut donc impossible d'y jouer un rôle quelconque. Il n'y a pas de documents établissant que l'Espagne ait voulu user de l'exclusive dans les conclaves de Léon XIII et de Pie X.

Très nombreux sont les auteurs qui ont écrit sur les conclaves. Nous indiquerons ici les principaux, en les disUibuant, pour plus de clarté, en trois catégories.

1· *Constitution et législation du conclave, ou élection du souverain pontife.* — Hoffman. *Nova scriptorum ac monumentorum partim rarissimorum, partim ineditorum collecti",* 2 in-4·, Leipzig, 1731-1733, t. n, p. 1-268; Marcelli, maître do cérémonies de Léon X, puis évéque de Corfou, *Bituum ecclesiasticorum, sive saciarum cæremoniarum S. H. E. libri tres,* in-fol., Venise, 1516; *Cæremoniate romanum, sive libri tres de sacris cæremoniis S. K. E. in eligendo et colendo pontifice,* in-fol., Home, 1516; Florence, 1521; Cologne, 1557,1572; *De electione cl coronatione pontificis romani excerpta,* in-fol., Venise, 1516; Hanovre, 1613; Bignon, *Traité de.l'élection des papes,* in-4·, Paris, 1605; Lavorino, *Lucubrationes de conclavi, conclavistis, eorumque privilegiis, et de Ids quæ fiunt sede vacante. De electione romani pontificis,* in-4·, Rome, 1628; Panvini, *De varia creatione papte, libri quinque,* in-fol.. Padoue, 1648; Barbosa, *De jure ecclesiastico universo,* 2 in-fol., Lyon, 1650, part. I, c. l, n. 36-123, t. I. p. 8-23; Bonacina. *Tractatus de legitima summi pontificis electione,juxta summorum pontificum, præsertim Gregorii XV et Urbani VIII constitutiones, et de censuris occasione ipsius electionis a summis pontificibus ad hanc usque diem impositis,* in-fol., Lyon. 1637; Venise. 1638; excellent traité; Dominique Macri, *Nultzia de' vocaboli ecclesiastici,* in-4". Messine, 1644; Houe,

1650,1669. v· *Cunclave;* Charles Macri, *Hierolexicon. seu sacrum dictionarium,* 2 in-fol., Rome, 1677; Brême, 1692; Venise. 1712; Bologne, 1767; Cohellio. *Notitia cardinalalus, c.* χvι, *be electione romani pontificis,* in-fol., Rome, 1653; Cabassut, conclaviste du cardinat Grimaldi, archevêque d'Aix, â l'élection d'Alexandre VU (1655), à la suite de ce conclave qui dura dix-huit jours et auquel assistèrent plus de soixante cardinaux, composa un traité intitulé : *Dissertatio de electione summorum pontificum et de cardinalibus,* qu'il inséra dans sa *Synopsis conciliorum seu notitia ecclesiastica historiarum conciliorum et canonum inter se collutarum,* in-fol., Lyon, 1668, 1680,1685, 1725; 3 in-8·, Paris, 1838; Passerini, *De electione summi pontificis,* in-f<.·!., Rome. 1670; *De electione canonica,* in-fol., Rome, 1661,1693, ouvrage très estimé; Platlemberg, *Notitia congregationum curiæ romance. De conclavi et electione summi pontificis. De structura conclavis,* in-8·, Hildesheim, 1693; *Cxremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii papæ XV jussu editum, cui prxflciuntur constitutiones pontificio et conciliorum decreta ad eum rem pertinentia,* 2 in-4·» Rome, 172'»; Mayer, *Commentarium de pontificis romani electione,* in-fol., Leipzig, 1670: Suarez, évêque de Vaison. *De crocea veste S. R. E. cardinalium in conclavi,* in-4·, Rome, 1670; Camarda. confesseur do Benoit XIII et évêque de Rieli, *Constitutionum apostulicarum una cum coremoniale Gregoriano de pertinentibus ad electionem papæ synopsis accurata, cl plena, nec non elucidatio omnium fere difficultatum quo evenire possunt circa pertinentia ad electionem romani pontificis,* in-fol.. Rieti, 1732,1737, ouvrage très utile dans lequel sont vraiment résolues presque toutes les difficultés qui peuvent se présenter dans l'élection papale; Anastasio Agnello, archevêque de Sorrente. *Istoria degli antipapi,* 2 in-4·. Naples. 1754; Gentili. *Istoria de' conclavi, cioù la maniera con cui debbesi dai cardinali eleggere il papa, cavata dalla storia ecclesiastica et dalle boite pontificie,* manuscrit de la bibliothèque vaticune; Ghetti, *Considerazioni sopra il modo che si è tenuto in diversi tempi neir elezione de' sonimi pontefici,* ms. de la bibliothèque vaticane; Menschenius, *Cæremonialia electionis et coronationis pontificis romani, juxta prima genuina ac rarissima exemplaria romana, cum figuris necessariis, una cum curioso anecdoto de creatione papæ Pii II,* in-4·, Francfort, 1732; cardinal Garampi. *De nummo argenteo Benedicti III, punlif. max.,* in-4·. Rome, 1749; Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, moralis, theologica,* 10 in-4·, Rome. 1749, v· *Papa,* a. 1, n. 1-73, t. vu. p. 13-26; De Novoès, *Il sacro nto antico e moderno della elezione, coronazione e solenne possesso delsommo pontcflce,* in-4·, Rome. 1769; Bonucci. *Istoria del B. Gregorio X,* in-4*, Rome, 1771, p. 184 sq.; Gaspard Sibilla, *Nuova ed esatta piantu del conclave con le funzioni e cerimonie per Celezione del nuovo pontcflce, falta nella sede vacante di Clemente XIV,* in-4·, Rome, 1775; Gusta, *Della cundotta della Chiesacattolica nell' elezione del suo capo visibile, il romano pontcflce,* in-4·, Venise, 1799; cardinal Patrizzi, *Regole e disposizioni nella custodiae conservazione dell' archivio de' maestri di cerimonie pontificie, e per Vestrazlone delle carte del loro archivio in tempo di conclave,* in-8·, Rome, 1833: Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* 109 in-8·, Venise, 1840-1879, v *Conclave,* t. xv, p. 258-319; *Conclavisti,* t. xvi, p. 1-25; *Celia del conclave,* t. xt, p. 63-69; *Elezione de' sommi pontefici,* t. xxi, p. 197-218; Anonyme, *Élection et couronnement des souverains pontifes,* in-8·, Paris, 1816; Migne, *Dictionnaire des papes,* art. *Élection,* in-4·, Paris, 1850; Bouix, *De curia romand,* in-8·, Paris, 1859, part. I, c. x, p. 123-139; *De papa,* 3 in-8·, Paris, 1870. part. VU, c. I, p. 341-345; Barbier de Montault, *Le conclave et le pape,* in-4·, Paris, 1878 : ScheiTer-Boichorst, *Neuordnung der Papstwahl unter Nicolaus H,* in-8·, Strasbourg, 1879; Panzer, *Papstwahl zur Zeit Nicolaus 11,* in-8·, 1885; Martens, *Besetzung des p. Stuhles unter Heinrich Ill,* in-8·, Fribourg, 1885; Fetzer, *Voruntersuchungen zur Geschichte Alexanders II,* in-8% Strasbourg, 1887; Wahrmund, *Ausschliessungsrecht.* in-8·. Vienne, 1888: Berthelet, *La elezvrne del papa,* in-8·, Rome. 1891 : Holder, *Die Designation der Nachfolger durch die Piipste,* Fribourg, 1892, dans *Archiv fur kath. Kirchenrecht,* 1894 ; Lucius Lector, *Le conclave,* in-8·, Paris, 1894; *L'élection papale,* in-12, Paris. 1896: *La législation moderne du conclave,* in-8·. Paris. 1896; *Chronologie des papes et des élections pontificales,* in-12. Paris, 1897; Mortier, *Saint-Pierre de Rome,* in-fol.. Tours, 1900, part. II. l. I, c. i, p. 461-483: Sabatier, *Comment on devient pape,* in-12, Paris, 1901; Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Leon XIII et le conclave,* in-12, Paris. 1904, série d'articles panis d'abord dans la *Revue des Deux Mondes* (1904); Bonnet, *Ix pape doit-il être Italum* ? in-8", Paris. 1906.

2' *Histoire des conclaves.* — Une histoire complète cl véridique des conclaves est encore à faire. Celle qui, sans nom d'auteur. a été publiée en italien sous ce litre : *Storia de* conclavi de' pontefici romani, da Clemente V ad Alexandro VII* (1305-1655), Cologne, 1667; traduite en français, Palis, 1G89; el rééditée plusieurs fois, Cologne, 1703, etc., n'est qu'une collection d'unecdoctes et de traits particulière réunis par les conclavistes de diverses époques, plutôt qu'une histoire sérieuse envisageant le grand côté des choses. Cetle compilation a été attribuée à Burchard, cérémoniaire pontifical, par Moroni, *Dizionario,* v· *Burcardo.* t. vi, p. 169; mais sans raison suffisante, d'après Hurter, *Nomenclator literarias.* t. iv, col. 1008. Sur son peu de valeur, voir Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, et Bonghi. *Pio IX ed il papa faturo,* in-8·. Milan. 1877. p. 8. Un anonyme l'a continuée jusqu'à Innocent XII (1691). — Des conclavistes et des cérémoniaires pontificaux, tels que Dardano, el autres, ont écrit des éphémérides, *diarii,* inédits pour la plupart, où ils ont noté, jour par jour, tous les menus faits, qui défrayaient les conversations du personnel de second ordre, enfermé dans la clôture conclavaire. Mais, comme les auteurs n'assistaient pas aux réunions cardinalices, et que les éminents électeurs gardaient, en général, une prudente réserve et un silence presque absolu, sur les combinaisons qui s'élaboraient, ces chroniqueurs ne nous ont transmis que des récits nécessairement fort incomplets, et d'une importance très secondaire.

On trouvera cependant beaucoup de détails intéressants, dans les ouvrages suivants : Platina. *Dr vilis summorum pontificum omnium ad Sixtum IV,* in-fol., Venise. 1479,1485; Nuremberg. 1481,1532 ; Cologne. 1512, 1529,1540; Panvini, *Epitome vitarum romanor. pontificum a sancto Petro usque ad Paulum IV electionisque singulorum et conclavium compendiosa narratio,* in-fol., Venise, 1557: Sandini. *Vitæ pontificum romanorum,* 2 in-8·, Venise, 1768: *Musteum nummarium Milano-Vescontianum.* in-fol., Trêves, 1782; nombreuses notions historiques, à propos des médailles frappées, en temps de conclave, par le cardinal camerlingue, par le majordome, gouverneur du conclave, par le maréchal du conclave, par le préfet de Rome, par k* trésorier général et autres dignitaires des États pontificaux; Cancellieri, *Notizie istoriche delle stagioni e siti ove furono celebrati i conclavi nella città di Roma,* in-4·, Rome, 1822: *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici dopo la loro coronazione,* in-4·. Rome, 1822: Cardella, *Storia de' cardinali,* 6 in-4·, Rome, 1825; *Allocuzioni degli Ecc. Signori Ambasciatori straordinarii at conclavi,* in-8", Rome, 1829; Artaud, *Histoire des pontifes romains,* 8 in-8·, Paris, 1847-1849; Christophe, *Histoire de la papauté au* xv* *siècle,* 3 in-8*. Paris. 1852; Petrucelli della Gatlina, *Histoire diplomatique des conclaves.* 6 in-8·, Paris, 1866. — Sur le conclave de Pie VI : Masson, *Le cardinal de Bernis, depuis son ministère,* in-8·, Paris, 1884. — Sur le conclave de Pie VII : cardinal Étienne Borgia. *Notizie biografiche,* in-4·, Rome, 1843, p. 15 sq. — Sur le conclave de Pie VIII : Chateaubriand, alors ambassadeur de France, à Rome» *Mémoires d'outre-tombe,* 12 in-8·, 1848-1852, t. v, p. m sq. — Sur le conclave de Grégoire XVI : Ortolan. *Diplomate et soldat. Ml' Casuir Il· d'Istria.* conclaviste du cardinal d'Isoard, archevêque d'Auch, 2 in-8·, Paris, 1900, t. I, p. 176-206; *Archiv fur kuth. Kirchenrecht.* mars 1899, t. ı x i. p. 362. — Sur tous ces conclaves jusqu'à celui de Pic IX, Cipolelta, *Memorie politu·'··· sui conclavi da Pio VU a Pio IX.* in-8·, Milan, 1863. — Bonghi, *Pio IX ed il papa futuro,* in-8·, Milan, 1887. — Sur le conclave de Léon XIII, R. di Cesare, *Conclave di Leone XIII,* in-8·, Rome, 1888; Lucius Lector, *I.e conclave,* in-8·, Paris, 1894. p. 631 sq.. 640-645, 649-655. — Sur le conclave de Pie X. Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave,* in-12, Paris, 1904; *Rome,* in-4·, Paris, 1904, p. 60 sq . Battandier, *Annuaire pontifical,* in-8·, Paris, 1904, p. 123 sq ; M·'Cadene, *Analecta ecclesiastica,* août 1903.

3· *De l'exclusive.* — Plusieurs auteurs en ont fait mention dès le commencement du xvır siècle: Bignon, *Traité de l'élection des papes,* in-4·, Paris. 1605; César de Ligny, *Les ambassades et négociations du cardinal du Perron de 1500 à 1618,* in-4·. Paris. 1633, p. 395,445: Hanotaux, *Recueil des instrn› lions données aux ambassadeurs de France, depuis les traites de Westphalie (IGéS) jusqu'à la Révolution française.* 11 in-8·, Paris, 1888, t. vi, *Rome.* p. 125 sq.. 2I7 sq.. 234 sq.. 274 sq.. 348. Mais le premier ouvrage imprimé qui ait traité celle mati», *re ex professo,* parait être celui de Gabriel Adarzo de Santander, espagnol, évêque de Vigevano, en Italie. *Dictamen ad intenogata respondens circa exclusivam quandoque a principibus interpositam ne aliquis in summum Ecclesise pontificem eligat in .* in-fol., Francfort, 1660; Anonyme, *Discurso anonimo sopra l'esclusivu del papa,* in-4·. Venise. 1722.

Au xvnı' siècle, les ouvrages se multiplièrent sur ce sujet -.1 prenait une importance croissante. Ce fut surtout en Alfom. = -e.

à cause des prétentions, de plus en plus affirmées, de l'empereur d'Autriche. Beaucoup d'auteurs, en reconnaissant ce droit au chef du Saint-Empire, enseignaient qu'il le possédait seul, comme successeur de Charlemagne : Buder, *Vindiciis juris imperatoris adversus orbis riomæ episcopos,* in-4·. léna, 1719; Otto, *De jure impexatoris circa electionem ponti/Icis romani,* in-4·, Utrecht, 1723: Burchard. *De rom. pontificis electione esesarumque circa eam jura,* in-4·, Kiel, 1729: Estor, *Commentatio de jure exclusives quo Cæsar Augustus uti potest, quum Patres purpurati in creando pontifice sunt occupati,* in-4·, fénn. 1740; Kemmerich, *De jure Augusti imperatoris circa constituendum Ecclesiæ romanx caput,* lena, 1740. Plusieurs auteurs prétendirent que ce droit appartenaità tous les souverains indistinctement : Ley, *Quid de exclusiva quam imperator dare solet,* dans Barthel, *Opuscula juridica varii argumenti,* in-4·, Bamberg, 1771, t. ii, p. 342: Hammer, *De jure principis catholici circa sacra,* dans Schmidt, *Thesaurus jur. eccl.,* in-4·, Heidelberg, 1774.

Au xiN· siècle, les ouvrages sur celte matière furent encore plus nombreux : Moroni, *Dizionario,* v· *Esclusiva,* t. xxn. p. 82-9); *Sagro collegio,* t. i.x, p. 213 sq. ; Phillips, *Kirchenrecht,* 7 in-8·. Ratisbonne, 1845-1872, t. v, p. 138 sq.; Cipolelta, *Memorie poliliche sui conclavi da Pio VU a Pio IX,* in-8·, Milan, 1863, p. 138; Anonyme, *Ein Wort iiber die Papstwahl,* in-8·, Berlin. 1872; Anonyme, *Ueber die Bechle der Begierungen beim Conclave,* in-8·. Munich. 1872, attribué au comte Grcppl, alors ambassadeur d'Italie à Munich. Ces deux opuscules, écrits en plein *Kulturkamp/,* paraissent avoir été inspirés par Bismarck. en vue de peser sur le prochain conclave, d'isoler la papauté et de constituer une Église nationale, comme le fit remarquer à la tribune parlementaire Windthorst, le 14 juin 1872. Le même but se manifeste dans les ouvrages suivants : *Die Paptswahl nach ihrer geschichtlichen Gestaltung und dem gettenden Becht,* Prague, 1874; Lorenz, *Papstwahl und Kaiserthum,* Berlin, 1874; Bonghi, *Il conclave ed il diritto dei governi,* dans *Nuova Antelogia,* 1872, t. xxi: *Pio IX ed il papa Juturo,* in-8·, Milan, 1877, p. 4 sq. — Ces idées fausses furent réfutées, sommairement d'abord, par *VOsservaîore romano,* 29 juin 1872: puis, longuement et savamment, par la *Civiltà cattolica,* 8· série, Rome. 1872, t. vu, p. 298 sq. ; 10* série, Rome, 1878, t. t, p. 643; ainsi que par Caprara, *Dissertation de /'Académie libérine,* in-8·, Rome, 1876; par Lingens. *Archiv fur kath. Kirchenrecht,* 1889, p. 363; Lucius Lector, *Le conclave,* in-8·. Paris, 1894, p. 410-580; Schulte, *System d. le. Becht,* p. 199; Sügmüller. *Die Papstwalhen und die Staaten,* Tubingue. 1890; *Die Papstwahlbullen und das staatliche Becht der Exclusive,* Tubingue, 1892; *Das Becht der Exclusive in der Papstwahl,* dans *Archiv fur kath. Kirchenrecht,*1895, p.193. Le docteur Wahrmund a publié aussi, sur l'exercice de l'exclusive, une foule de documents tirés des archives du Vatican et de Vienne, en Autriche : *Ausschlicssungsrccht der katholischen Staaten,* Vienne, 1888, p. 3.172, 326; *Beitrage zur Geschichte des Exclusionsrcchlrs,* Vienne, 1890; *Zur Geschichte des Exclusionsrechtcs bei den Papstwahlen,* dans *Archiv fur katholischcs Kirchenrecht,* 1892, p. 100; *Die Bulle Æterni Patris Filius und der Staatliche Einfiuss auf die Papstwahlen.* dans *Archiv fur kath. Kirchenr.,* 1894, p. 20. Voir encore G. Vidal, *Du veto d'exclusion en matière d'élection pontificale* (thèse), Toulouse, 1906.

T. Ortolan.

CONCORDATS. Après un article sur l'ensemble des concordats, on étudiera spécialement le concordat de 1801.

I. CONCORDATS. ÉTUDE D'ENSEMBLE. — I. Notions générales. II. Les plus anciens concordats. Ill. Les concordats se rattachant aux conciles de Constance et de Bâle. IV. Les concordats du xvi« au xvm· siècle. V. Les concordats au xix» siècle.

1. Notions générales. — L'Eglise et l'Etat sont deux sociétés parfaites. Leur autorité s'exerce pourtant sur les mêmes sujets, en des matières souvent connexes : d'où la nécessité d'une loi qui détermine leurs rapports mutuels. Point de difficulté lorsque l'État accepte purement et simplement l'application sur son territoire des principes du droit ecclésiastique touchant les relations du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Tel n'est pas le cas le plus fréquent. Habituellement, à la théorie catholique, l'Etat oppose une théorie nationale. e là pour maintenir l'entente, la nécessité de transactions. sinon sur les principes, du moins sur les conséquences pratiques qui en découlent.

Le concordat est l'acte solennel qui exprime cette transaction.

Il n'en est pas la forme primitive. Avant de recourir aux écrits pour constater leur accord et arrêter leurs concessions respectives, l'Église et les Etats s'en sont tenus à la coutume. Sans doute, dès l'époque romaine, le prince rend des édits concernant la situation juridique des communautés chrétiennes, leur aptitude à posséder, la juridiction des évêques, etc. : tel l'édit de Milan, en 313: mais ces actes ne sont point des concordats, parce qu'ils demeurent, non seulement en la forme (ce qui importerait peu), mais au fond, des actes unilatéraux des empereurs. Or, le concordat est toujours une convention, sinon en la forme qui est variable, du moins au fond; il repose sur un accord mutuel; il engendre des obligations respectives.

C'est seulement avec la querelle des investitures qu'il entre vraiment en vigueur, et depuis les conciles de Constance et de Bâle qu'il devient un mode normal de solution des conllits de l'Eglise et de l'État.

Quant à la forme, on distingue en général trois types principaux du concordat. Ertel, *Die Quell, des riim. gemein. kirchl. und deutsch. Reehts,* p. 84 sq. ; von Scherer, *llandbuch des Kirchenrechls,* t. i, p. 153 sq. Le concordat peut revêtir l'aspect d'un traité diplomatique signé par les représentants des deux pouvoirs, et analogue à toute autre convention diplomatique : ainsi le concordat français de 1801. Il peut se présenter sous la forme de deux actes unilatéraux et symétriques, émanant l'un du saint-siège, l'autre du gouvernement: ainsi le concordat de Worms de 1122. Enfin il peut consister en une bulle pontificale reçue et publiée par le gouvernement' auquel elle s'adresse, comme une loi d'Etat : ainsi le concordat de Bologne de 1515. Ce ne sont là que des dilférences de forme; elles ne portent pas atteinte au caractère essentiellement contractuel des concordats.

Parce Tqu'il est un contrat, le concordat oblige les deux puissances qui l'ont accepté. C'est l'opinion le plus généralement enseignée aujourd'hui. Entre autres actes qui la consacrent, mentionnons le concordat de Bologne, bulle *Primitiva illa Ecclesia,* où on lit : *Et </uia ad supradictam concordiam cum præfalo rege ob illius sinceram devotionem erga nos et sedem prædiclam ostensam, cum ad præslandam nobis reverentiam et filialem obedienliam, ad civitatem nostram Bononiæ personaliter accessit, consentimus, illamque inviolabili1er observari desideramus, illamque VERI CONTRACTUS ET OBLIGATIONIS INTER NOS ET SEBEM APOSTOLIC.·tJ/ PRÆDICTAM EX UNA, ET PRÆFATUM REGEM ET REGNUM SUUM EX ALTERA PARTIBUS, legitime initi, vim et ROBUR OBTINERE, ac illi et prtesentibus in aliqua sui parte per quascumque Hieras et gratias per nos et successores nostros desuper concedendas derogari... non possit.*

Il s'est cependant produit des opinions divergentes. Du côté de l'État, on a soutenu que l'administration du culte n'est qu'une branche du gouvernement de la nation; qu'elle n'a pas de droits propres : les concordats, dit-on, sont des lois de l'Étal, qui peuvent résulter sans doute d'un accord avec le saint-siège, mais qui, juridiquement, n'en demeurent pas moins des actes ordinaires de gouvernement : l'État est libre de les abroger; l'Église seule est liée. Il est superflu ici de discuter cette doctrine : il suffit de renvoyer â la 43* proposition condamnée par le *Syllabus : Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo concordata) super usu jurium ad ecclesiasticam immunitatem perlinentium cum sede apostolica initas, sine hujus consensu, immo et ea reclamante.* Au reste, cette thèse inspirée

par le régime de la religion d'Etat, est de plus en plus abandonnée même par les partisans de la suprématie du pouvoir laïque : l'idée même de la neutralité de l'Etat implique reconnaissance de l'Église comme autorité distincte et autonome. On sait, par exemple, que les partisans de la dénonciation du concordat français se prévalent d'un argument très différent : ou bien les torts du saint-siège qui aurait le premier violé la convention, et ce n'est plus qu'une question de fait; ou bien la doctrine même de l'Église se refusant, disent-ils, à tenir les concordats pour des contrats obligatoires pour ellemême, Roussel, dans la *Revue politique et parlementaire,* 10 mars '1905, d'où il résulterait la faculté pour l'État de ne pas se tenir, lui non plus, pour obligé.

On a soutenu en effet que l'Eglise ne s'engage pas juridiquement envers l'État en signant un concordat. Les concordats ne sont que des privilèges accordés par le pape, privilèges qui, d'après la stricte justice, ne le lient pas lui-même, dès qu'ils lui apparaissent comme inconciliables avec la liberté nécessaire de l'Église. il appartient, dit-on, à l'Eglise de résiliera un concordat, même exécuté de bonne foi par l'Etat... si l'événement montrait qu'il empêche l'Église d'atteindre sa lin ». Théry, dans la *Revue catholique des institutions et du droit,* 1904, p. 489. Nous répondons : peu importe que les concordats soient de la part des papes de pures concessions gracieuses; la question est indifférente au point de vue juridique; on s'oblige également par les dispositions à titre gratuit el par les opérations à titre onéreux. Il est clair que le saint-siège ne peut se considérer comme lié â perpétuité par un concordat tant que l'Etat contractant en remplit les obligations; mais cest là le droit commun à toute convention diplomatique. La vérité nous parait donc être que, conformément aux principes du droit international public, mais d'ailleurs par simple analogie (les rapports de l'Église et de l'État n'étant pas de nature identique aux rapports des États entre eux), l'obligation du saint-siège « est perpétuelle de sa nature » tout comme celle du prince; « elle ne cesserait qu'aulant que les circonstances et les besoins en vue desquels le concordat a été passé changeraient essentiellement. » P. de Pascal, *Philosophie morale et sociale,* t. Il, p. 348. Enfin, point de doute qu'un concordat puisse être annulé comme accepté sous l'empire de la violence ; l'exemple s'est présenté lors de la querelle des investitures et lors de la captivité de Pie VIL

II. Les plus anciens concordats. — *I. les concordats carolingiens.* — Sous ce titre, les auteurs signalent un certain nombre d'actes passés sous les gouvernements de Charles Martel, de Pépin, de Charlemagne. de Louis le Débonnaire, d'Otton Ier etd'Olton III, lesquels contiennent, outre des donations au saint-siège, des concessions des papes touchant l'élection des souverains pontifes, des évêques et des abbés. Tardif, *Hist, des sources du droit canonique,* p. 251 ; *Concordata nationis Germanicæ,* t. n, p. 5, 7. Il existe des doutes sur l'authenticité d'un certain nombre. Hergenrother, *Hist, de l'Église,* p. 717 sq., 73'1 sq. On trouvera le *privilegium de* Charlemagne et celui d'Otton Ier au décret de Gratien, c. xxii, xxm, dist. LXI11. Ce dernier conférait à l'empereur le droit d'élire le pape et de donner l'investiture aux évêques avant leur consécration. La première faveur fut réduite dès le pontificat de Victor II (1055) à un simple droit de ratification et fut supprimée par Nicolas 11. Les destinées de la seconde sont liées à la querelle des investitures.

it. concordats issus de la querelle des investitures. — 1« *Convention de Sutri (1111).* — La législation bénéficiale faisait rentrer le clergé dans la hiérarchie féodale. Le bénéfice était pour le clerc ce qu'étaitle fief pour le vassal. Comme le vassal, le bénéficier devait recevoir l'investiture de son suzerain ou tout au moins du prince. L'investiture des vassaux se faisait ordinairement par la remise des armes; ces symboles ne convenant pas pour les évêques, on leur substitua la crosse et l'anneau. De là naquit une confusion. L'anneau est le signe du mariage spirituel de l'évêque avec son Église; la crosse, le signe de ses fonctions pastorales; il semblait donc que l'investiture laïque conférât l'autorité spirituelle. LeSaint-Siègedut réagir contre cet état de choses; la première solution à laquelle il consentit était absolument radicale. Le pape, aux termes du concordat de Sutri, interdisait aux évêques de posséder des fiefs de l'empire; l'Église achetait son indépendance au prix d'immenses sacrifices matériels. Henri V, de son côté, devait renoncer au droit d'investiture, et moyennant cette renonciation, recevoir la couronne impériale. Henri V n'accepta celte convention que sous la réserve de l'approbation des prélats. Les prélats l'ayant refusée, Pascal II refusa de son côté le couronnement, fut fait prisonnier, et, après soixante jours de captivité, abandonna à Henri V l'investiture par la crosse et l'anneau, lui accorda le couronnement, et s'engagea à ne jamais prononcer l'anathème contre lui. *Concordata nationis Germanicæ,* t. n, p. 9. Deux conciles de Latran (1112 et 1116) annulèrent cette convention conclue sous l'empire de la violence.

2» *Concordat de* Worms (1122). — Les négociations reprirent sous le pontificat de Calixte II et aboutirent le 23 septembre 1122 à un concordat signé dans la plaine de Worms et ultérieurement confirmé en 1177 par une convenlion passée entre Alexandre III et Frédéric I"r. à la suite de la longue querelle qui se termina par la défaite de Frédéric. *Concordata nationis Germanicæ,* t. n, p. 23 sq.

En voici les principales clauses : 1. *Élection des évêques et des abbés.* — Les élections auront lieu en présence de l'empereur. Quant aux contestations, le texte ambigu de la *professio papæ* souleva des discussions : d'après une opinion, les contestations étaient tranchées par l'empereur, qui devait seulement prendre l'avis du métropolitain et des évêques de la province; d'après une autre opinion, la décision appartenait aux synodes provinciaux, et l'empereur n'avait qu'a en assurer l'exécution. Koch, *Sanctio pragmatica,* p. 211. n. 10.

2. *investiture.* — On distingua l'investiture spirituelle par la crosse et l'anneau, qui correspondait à la consécration, et l'investiture laïque par le sceptre, qui conférait le bénéfice. Il fut décidé que le prélat élu recevrait l'investiture par le sceptre, en Allemagne avant la consécration — dans les autres pays de l'empire après la consécration. L'empereur renonçait à î'inveslilure par la crosse et l'anneau.

Cette solution était empruntée au *concordat anglais de 1105* négocié à l'abbaye du Bec en Normandie entre le pape Pascal II, le roi Henri I" et l'archevêque de Cantorbéry, Anselme, au sujet des difficultés que la question-des investitures avait soulevées en Angleterre comme en Allemagne.

m. concordats divers de la même période. — 1° *Angleterre.* — Concordat de 1176 à la suite des réclamations soulevées par les statuts de Clarendon.

2° *Normandie.* — Concordat analogue au concordat anglais. P. Fournier, *Les of/iciaHtes au moyen âge,* p. 65, 66.

3° *Portugal.* — Concordat de 1288 à la suite d'une ère de persécution violente.

111. Les concordats se rattachant aux conciles de Constance et de Bale. — *t. les concordats de CONSTANCE.* — 1' *Leur histoire.* — Ces concordats, d'une nature toute spéciale, passés, non point entre les représentants de la puissance spirituelle et les représentants de la puissance temporelle, mais entre les

Eglises nationales et le pape, se rapportent aux dissensions surgies entre les membres du concile lorsqu'on aborda la réforme de la discipline ecclésiastique *(causa reformationis).* Après de vains essais de réforme générale, le pape Martin V consentit à traiter séparément avec chacune des « nations », non pourtant sans avoir d'abord obtenu du concile l'adhésion à sept décrets, renfermant des réformes communes, décrets qui lurent publiés le 21 mars 1418, dans la XI.1I1' session. Pour le surplus, il fut passé trois concordats : l'un avec la nation allemande, qui comprenait la Pologne, la Hongrie et la Scandinavie; le second avec les nations latines (France, Italie, Espagne); le troisième avec l'Angleterre. Les deux premiers n'étaient conclus que pour cinq ans : l'assemblée avait décidé la périodicité des conciles; et tel était le terme arrêté pour la prochaine session.

Les dispositions de ces concordats, que nous allons analyser, intéressent principalement l'histoire générale en tant qu'elles préparent celles du concordat de Vienne.

2" *Leur analyse.* — 1. *Réorganisation du collège des cardinaux.* — 2. *Collation des bénéfices.* — Dans les concordats allemand et latin, le principe de l'élection est maintenu, sauf réserve pour le pape des droits suivants : en ce qui concerne les évêchés, droit de continuation, et exceptionnellement droit de collation (quand l'élection n'a pas été faite régulièrement, ou qu'elle ne lui a pas été notifiée dans un certain délai, ou qu'il existe des motifs graves d'écarter l'élu); en ce qui concerne les abbayes, droit de collation pour certaines abbayes exemptes de la juridiction de l'ordinaire (abbayes exemptes de femmes, et seulement d'après le concordat allemand); en ce qui concerne les abbayes non exemptes, droits analogues à ceux réservés sur les évêchés, et sous certaines distinctions. Quant aux bénéfices non électifs, les plus importants sont laissés à la collation des chapitres *(dignitates majores post pontificales in calhedralibus et principales in collegialicis ecclesiis).* Les autres sont conférés *alternativement* par le pape et par les ordinaires; mais en outre, on reconnaît au saint-siège : a) Les réserves du *jus scriptum* et de la constitution Ad *regimen* légèrement modifiée, c'est-à-dire, et pour ne citer que les principales : le droit de nommer aux bénéfices et dignités dont les titulaires sont morts en cour de Borne; aux bénéfices vacants par suite de déposition, privation, translation du titulaire à un autre bénéfice, abandon *in manus papæ* en cas d'élection contestée, cassation ou non confirma-, lion d'une élection; aux bénéfices des cardinaux et officiers de la cour pontificale décédés dans l'exercice de leurs fonctions, etc. — *b)* Les mandats apostoliques ou expectatives : rescrits pontificaux enjoignant aux collateurs ordinaires de conférer tel bénéfice vacant ou à vaquer â une certaine personne, dans un certain temps et d'une certaine manière (exemple dans Nussi. p. 375); les deux concordats soumettent ces expectatives à des conditions diverses louchant, soit la nature des bénéfices qui peuvent en être l'objet, soit le délai dans lequel le candidat désigné doit faire valoir ses droits à peine de déchéance. A ces dispositions générales il faut joindre des stipulations particulières intéressant les privilèges des gradués (concordat allemand), les dispenses d'âge (les trois concordats), et notamment la commande, c'est-à-dire la provision d'un bénéfice régulier à un séculier avec dispense de la régularité, par dérogation à la règle : *Regularia regularibus, ssecularia sæeularibus* (concordats allemand et latin).

3. *Annales* (revenu d'une année d'un bénéfice réclamé par le saint-siège à chaque vacance). — Restrictions diverses.

4. *Juridiction contentieuse.* — Entre autres dispositions, restrictions à la faculté d'évocation en cour de Rome.

3° *Leur application.* — En France, le concordat vint se heurter d'une part à deux ordonnances rendues en mars et avril 1418 sur la réforme de la législation ecclésiastique, d'autre part à la division du pays, sous le régne de Charles VI, entre deux souverains de fait, le duede Bourgogne, vainqueur du dauphin, qui régnait à Paris, et Charles Vil, réfugié à Bourges, qui régnait dans le midi. Le duc de Bourgogne fit signer par Charles VI la révocation des ordonnances de 1418 et obtint non sans peine, du parlement de Paris, l'enregistrement de cette rétractation : dés lors le concordat s'appliqua, sans publication ni enregistrement officiels, mais à titre de loi de l'Eglise ne se heurtant à aucune disposition opposée de la législation séculière. De son côté, Charles Vil, après une longue résistance, signa les 10 février 1424 et 24 novembre 1426 une semblable rétractation; la première de ces ordonnances ne fut pas enregistrée; la seconde ne le fut que *de expresso mandato regis ;* et Charles Vil lui-même, revenu â meilleure fortune, ne larda pas à revendiquer de nouveau les libertés de l'Église gallicane : c'est lui qui, douze années plus tard, devait rendre la fameuse pragmatique sanction de Bourges.

Point de renseignement sur les destinées du concordat latin en Espagne et en Italie.

En Allemagne, le concordat s'appliqua sans aucune intervention du gouvernement impérial. On conjecture qu'il en fut de même en Angleterre.

il. leconcoiidat de vienne. — 1» *Son histoire.* — Ce concordat est l'aboutissement des eil'orts tentés par les princes allemands et par l'empire, pour mettre fin, en Allemagne du moins, au conflit du pape Eugène IV avec le concile de Bâle. Après divers essais de rapprochement, une diète de Mayence rédigea, en 1439, un acte, connu depuis sous le nom de *Pragmatica sanctio Germanorum,* qui adoptaitpour l'Allemagne les décrets du concile de Bâle, à l'exception de ceux qui étaient trop manifestement hostiles au pape. Koch, *Sanctio pragmatica Germanorum; Concordata nationis Germanicae,* t. I, p. 38 sq. ; Münch, t. I, p. 42 sq. ; et désormais toutes les négociations des princes allemands tendirent à le transformer en concordat par l'adhésion du pape. Les 5 et 7 février 1447, Eugène IV émettait en effet quatre bulles dont l'ensemble constitue ce que l'on a appelé le *concordat des princes,* et qui ont pour objet : la première, la promesse d'un nouveau concile; la deuxième, l'acceptation provisoire, et en attendant le prochain concile, des décrets du concile de Bâle, acceptés sous le régne d'Albert II (pragmatique sanction de Mayence); les deux dernières, des dispositions de détail. Koch, *op. cil.,* p. 181, 183. 186, 188; *Concordata nationis Germanicæ,* t. i, p. 135, 138, 142. 188; Münch. t. t, p. 77, 79, 80, 82; Waltes, *Fontes,* p. 100, 101,103, 104. Eugène IV mourait quelques jours après; et dés le 18 mars de la même année, son successeur, Nicolas V, confirmait les quatre bulles. Koch, *op. cit.,* p. 197. Le concordat de 1447 ne calma pas l'agitation d'un certain nombre de princes, parmi lesquels les électeurs de Cologne, de Trêves, de Saxe et du Palatinat : n'y ayant pas pris part, ils refusaient de reconnaître les engagements pris et cherchaient μη appui en France dans l'assemblée de Bourges qui, elle aussi, avait rendu une pragmatique sanction, et ne s'étail pas réconciliée avec le pape. Émù do ces discussions, l'empereur se décida à intervenir; dans une diète tenue à Aschafl'enbourg, il ordonna que Nicolas V fût universellement reconnu, puis entama de nouvelles négociations qui aboutirent au *concordat de Vienne,* ou concordat germanique, rédigé le 17 février 1448, et confirmé le 19 mars suivant par une bulle de Nicolas V. Celte convention devint le code de la législation ecclésiastique de l'Allemagne.

2° *Son analyse.* — Le concordat ne touche qu à la

collation des bénéfices et aux annates. — I. *Collation des bénéfices.* — En ce qui concerne les bénéfices électifs, le concordat de Vienne reproduit textuellement les dispositions du concordat allemand de Constance. Il confirme également les clauses de ce concordai touchant les *dignitates majores post pontificales in cathedralibus et principales in collegiaticis ecclesiis :* ces bénéfices demeurent à la collation des chapitres. Quant aux autres bénéfices, à l'alternative de vacance à vacance, on substitue l'alternative de mois en mois, c'est une transaction entre la pratique romaine des règles de chancellerie et la pragmatique sanction de Mayence : la huitième règle de chancellerie réservait au pape la collation des bénéfices pendant huit mois; la diète de Mayence avait maintenu le droit des ordinaires pendant toute l'année. Quant aux réserves apostoliques, le concordat de Vienne s'en tient encore aux solutions du concordat de Constance. — 2. *Annates.* — Ici encore, simple renouvellement du concordat de Constance.

3' *Son application.* — Malgré la vive opposition qu'il rencontra, le concordat de Vienne fut rigoureusement observé. Des difficultés naquirent pourtant d'un article qui confirmait toutes les dispositions du concordat des princes, dans la mesure où elles n'étaient pas en opposition avec le nouveau concordat. Or. l'une des quatre bulles composant le concordat des princes autorisait i usage des décrets de Bàle reconnus par la diète de Mayence, jusqu'à la convocation du nouveau concile promis. Comme la promesse ne fut pas tenue, on considéra en Allemagne la pragmatique sanction de Mayence comme demeurée en vigueur; et le parti hostile à la papauté traita le concordat de Vienne comme une exception au droit commun, constitué parla pragmatique, exception à interpréter strictement.

En revanche, le concordat de Vienne fut étendu â plusieurs reprises au point de vue du territoire qu'il régissait : l'évéché de Metz, l'archevêché de Cambrai, l'archevêché de Besançon, les évêchés de Tout et de Verdun les reçurent successivement.

lit. LE CONCOnh.tr DE BOLOGNE. — 1· *Son histoire.* — L'histoire du concordat de Bologne offre une frappante analogie avec celle du concordat de Vienne. Toutes deux se divisent en trois phases marquées, la première par une acceptation partielle des décrets de Bâle (pragmatique sanction de Mayence pour l'Allemagne, pragmatique sanction de Bourges pour la France), la seconde par un concordat provisoire (concordat des princes en Allemagne, concordat de Louis XI, ı n France), la troisième par les concordats définitifs.

Inutile d'insister sur l'histoire bien connue de la pragmatique sanction de Bourges. Le concordat passé entre Sixle IV et Louis XI consistait en une bulle -l-i *universalis Ecclesiæ regimen,* du 7août 1742, bulle par laquelle le pape, en échange de la rétractation de la pragmatique, renonçait à un certain nombre de réserves, accordait au gouvernement français la collation de cerlains bénéfices et acceptait pour la France la règle de l'alternative de mois en mois. Des lettres patentes du 31 octobre de la même année ratifièrent les dispositions de la bulle; mais le parlement demeura intraitable et refusa l'enregistrement : le concordai ne fut jamais appliqué. *Ordonnances du Louvre,* p. 548; *Extravagantes communes,* 1. J, tit. tx, c. I.

Le conllil se poursuivit donc enlre le gouvernement français qui ne voulait pas abandonner la pragmatique, et la papauté qui ne voulait pas l'accepter. Il ne fut tranché qu'après l'expédition de François 1" en Italie, bquelle aboutit à une entrevue enlre le pape et le roi, ▪Ju H au 15 décembre 1515. Les deux souverains jetèrent les bases d'un nouveau concordat, dont les stipulalions furent consignées dans la bulle *Primitiva illa* e,. *lesia,* du 18 août 1516, insérée dans une bulle *Sacro ai probante concilio,* du 14janvier suivant, qui mentionne l'approbation du concile de Latran, elle-même renfermée, enfin, dans une ordonnance de François Ier, en date du 13 mars 1517, qui en demande l'exécution et l'enregistrement. On y joint habituellement la bulle *Romanus pontifex,* du 1er octobre 1516, relative aux annales, qui fui de bonne heure regardée comme un article additionnel du concordat, et observée comme tel.

2° *Son analyse.* — t. *Collation des bénéfices.* — La disposition la plus originale du concordat consiste dans la suppression de l'élection aux évêchés, abbayes et prieurés, sauf exception, pour les chapitres des églises cathédrales et les monastères qui ont obtenu des privilèges particuliers à cet effet. L'élection est remplacée par une présentation faite par le roi au pape, dans les six mois qui suivront chaque vacance, d'un candidat réunissant les qualités voulues d'âge, de grade, etc.; le candidat nommé par le roi recevra la provision du pape; s'il est récusé comme ne présentant pas les comblions de capacité requises, le roi devra faire une nomination nouvelle dans les trois mois, faute de quoi le pape pourvoira librement. Enfin, le pape se réserve de conférer librement les évêchés vacants *in curia.* Pour les autres bénéfices, le droit des ordinaires est maintenu en principe; mais la liberté de leur choix est limitée : *a* par le *privilège des gradués,* lequel, suivant la nature des bénéfices, s'exerce soit pendant toute l'année, soit pendant un mois sur trois; 6) par les *mandats apostoliques,* supprimés en tant qu'ils s'appliquent à des bénéfices non vacants (expectatives), mais maintenus dans une mesure étroite en tant qu'ils s'appliquent à des bénéfices vacants; c) par la *prévention :* droit du pape de conférer fout bénéfice vacant, lorsque sa provision devance celle des collateurs ordinaires.

2. *Annales.* — En vue d'éviter les abus, il est décida que la valeur annuelle de tout bénéfice sera estimée en argent dans chaque provision.

3. *Sujets divers.* — Juridiction contentieuse, appd, censures ecclésiastiques, etc.

3° *Son application.* — Le concordat de Bologne fut très mal reçu par l'Eglise gallicane, fermement alla chée à la pragmatique sanction de Bourges. L'université de Paris en défendit l'impression et la vente. Le parlement ne l'enregistra que le 22 mars 1517. à la suite d'un lit de justice. Enfin, l'interprétation des légistes s'évertua à en torturer les formules el à en restreindre l'application. H nous est impossible de suivre dans les détails cette suggestive histoire ; et nous nous contenterons de relever celte thèse générale que la pragmatique sanction est demeurée en vigueur, et qu'elle constitue le droit commun gallican, en face du concordai, législation exceptionnelle à interpréter strictement. Or, à la différence du concordat de Vienne qui renvoyait au concordat des princes, et par son intermédiaire à la pragmatique sanction de Mayence, le concordat de Boiogne ne renfermait aucune disposition qui permit de croire à une acceptation, même partielle, de la pragmatique sanction de Bourges.

En revanche, tandis que le parti gallican soutenait contre le saint-siège l'interprétation restrictive du concordat, le gouvernement français revendiquait, également contre le saint-siège, son extension au point de vue territorial. Deux théories se trouvaient en effet en présence, touchant la sphère d'application du concordat : la doctrine pontificale considérait que la réunion d'un territoire à un État ne pouvait modifier sa législation ecclésiastique: elle n'admettait donc l'application du concordai que dans les provinces françaises au début du xvi» siècle. Le gouvernement français soutenait au contraire que le royaume formait un territoire unique soumis dans toutes ses parties a la même législation ecclésiastique. De cette opposition de doctrines, il résulta la division de la France, au point de vue ecclésiastique, en quatre groupes de territoires. Ou entend

par *pays de concordat,* les anciennes provinces françaises pour lesquelles l'application du concordat ne fut jamais contestée. Les territoires ultérieurement réunis a la France conservèrent en principe leur ancienne législation ; les unes se soumettaient purement et simplement à la doctrine romaine; on les appelait *pays d'obédience;* les autres jouissaient de certaines franchises consacrées par la coutume; on les appelait *pays d'usages.* Enfin, une transaction intervenait souvent : les rois renonçaient à leur prétention d'appliquer immédiatement le concordata une province annexée; mais ils obtenaient des induits leur déléguant les droits auxquels les papes prétendaient, notamment en vertu de la règle de l'alternative *(pays d'induit).*

IV. Les concordats du xvi« au xvm· siècle. — Les concordats de Vienne et de Bologne sont, avec le concordat français de 1801, et ceux qui l'ont suivi, et dont un certain nombre sont encore en vigueur, les plus intéressants de l'histoire de l'Eglise. Ceux qui correspondent à la période intermédiaire ne sauraient longuement nous arrêter au cours d'une étude résumée ; nous nous contenterons d'une brève énumération.

X" Bohême. — 1630. Concordat entre le pape Urbain VIII et l'empereur Ferdinand II, pour la Bohême, dans Dumont, *Corps universel diplomatique,* t. v *b,* p. 599. Intervient à la suite de la campagne dirigée par Ferdinand II, en Bohême, contre les hérétiques, et du rétablissement du culte catholique; ce concordat stipule la renonciation de l'Eglise aux biens aliénés pendant l'hérésie, moyennant l'établissement à son profit d'un impôt sur le sel.

2» *Espagne.* — 1737. Concordat entre Clément XII et Philippe V, roi d'Espagne. — 1753. Concordat entre Benoit XIV et Ferdinand VI, roi d'Espagne.

3° *Duché de Milan.* — 1757. Concordat entre Benoit XIV et l'impératrice Marie-Thérèse. — 178t. Concordat entre Pie VI et l'empereur Joseph IL

4»*Pologne.* — 1736.Concordat entre le pape Clément XII et Auguste III.

5' *Portugal.* — L'histoire du Portugal ne compte pas moins de dix-huit concordats. Candido Mendes de Almeida, *Direito civil ecclesiastico Brasiléiro antico e moderno eni suas relacoes o direito canonico,* dont deux seulement ont été confirmés par le saint-siège : celui de 1288, dont il a été question plus haut, et celui de 1516 passé entre les prélats portugais et le roi Emmanuel le Fortuné et confirmé par Léon X.

6° *Sardaigne.* — 24 mars el 29 mai 1727. Concordats entre le pape Benoît XIΠ et le roi Victor-Amédée III. — 1741, 1742, 1750, 1770. Concordats entre Benoit XIV et le roi Charles-Emmanuel III.

7° *Sicile.* — 1741. Concordat entre Benoit XIV et Charles III, roi de Sicile.

v. Les CONCORDATS AU XIX· SIÈCLE — /. *LE CONCORDAT FRANÇAIS ET LES CONCORDATS QUI S'Y RATTACHENT.* — Nous n'avons pas à nous arrêter au concordat de 1801, qui forme l'objet d'un article spécial. Mais il nous faut relever comme s'y rattachant un certain nombre de concordats de moindre importance.

Pour la France, sans parler du prétendu concordat de Fontainebleau, arraché en 1813 à Pie VII captif, concordat qui permettait de passer outre à l'institution canonique des évêques par le pape (Pie VII ne le signa que sous l'empire de la violence et s'empressa de le rétracter), il convient de mentionner le concordat conclu en 1817 entre le saint-siège et le duc Decazes, ministre des affaires étrangères de la Restauration : ce concordat, qui revenait à la convention de François Ier et de Léon X, ne fut pas présenté à la ratification des Chambres, Louis XV11I ayant renoncé à obtenir leur adhésion, et retiré le projet; il fut tenu pour non avenu.

Eu Allemagne, des conférences eurent lieu entre l'archevêque Dalberg et l'auditeur de la nonciature sur les bases suivantes: chaque souverain allemand assurerait un revenu convenable aux évêchés; le prince présenterait aux évéchés des candidats auxquels le pape donnerait l'institution canonique. Huit nouvelles conférences eurent lieu du 6 février au 21 mars 1804, entre Annibal della Genga, archevêque de Tyr, nonce apostolique, Franck, référendaire de l'empire, et Kolborn, suffragant de l'archevêque Dalberg, en vue d'arrêter sur ses bases un projet de concordat. Elles n'aboutirent pas.

Il en fut autrement en Italie, où un concordat fut conchi en 1803, entre Ferdinand Marescalchi, fondé de pouvoir de la République cisalpine, et le cardinal Caprara. Ce concordat était en substance l'équivalent du concordat français, avec quelques dispositions plus favorables à l'Église et à son droit traditionnel. La violation de ce concordat par Napoléon, les représentations ‹Ju pape, le refus d'institution canonique à des évêques présentés, furent l'occasion de l'envahissement des États pontificaux et de la captivité du pape.

ir. autres concordats de pie vu. — l» *Concordat bavarois de 1811.* — Ce concordat, concédé au roi Maximilien-Joseph, est le premier d'une série de concordats consécutifs au congrès de Vienne. Des eiïorts furent vainement tentés â ce congrès en vue d'unifier l'Église allemande et de conclure un concordat collectif. L'empire germanique ayant été détruit, le concordat de Vienne perdait en effet une partie de sa valeur; uncertain nombre d'États conclurent de nouveaux concordats pour le remplacer; la Bavière entra la première dans cette voie. Plusieurs projets de traités avaient été antérieurement discutés de 1802 à 1807, puis en 1814. Le lOaoût 1815, grâce à l'ambassadeur de Bavière, le baron de Ilœfelin, leSaint-Siègeconclut avec le gouvernement bavarois une convention dont les libéraux demandèrent en vain la dénonciation en 1871.

Ce concordat renferme diverses dispositions sur l'administration des biens des églises, la rectification des circonscriptions diocésaines, la reconstitution des chapitres, et surtout la nomination aux fonctions ecclésiastiques. Pour la nomination des évêques, il adopte le système du concordat français; les prévôts des chapitres sont nommés par le pape, les doyens par le roi, les chanoines par le roi pendant les six mois réservés au pape d'après les régies de chancellerie, par les évêques pendant trois mois et par les chapitres pendant trois mois; les curés sont nommés par l'évêque, sauf réserve du droit de présentation du roi, là où il a le patronage. Bien que la Bavière n'ait pas obtenu par ce traité tout ce qu'elle désirait, elle se décida à ratifier le concordat, en réservant tacitement les anciens « droits du souverain sur l'Église ».

2° *Concordat de 1811 entre Pie Vil et Victor-Emmanuel 111, roi de Sardaigne.* — C'est une réorganisation d'ensemble de l'administration ecclésiastique en Piémont et en Savoie, provinces reslituées au roi de Sardaigne par les traités de 1814 et 1815. Ce concordat, négocié par le comte Barbaroux, comporte, à des différences près, retour à l'état de choses antérieur aux guerres de Napoléon : pour la Savoie une bulle *Qui Christi Domini vices,* de 1801, avait réduit le nombre des évêchés; pour le Piémont, des décrets du cardinal Caprara, légat du saint-siège, avaient opéré une réforme analogue en 1805. Le concordat ne règle que des questions de fait et n'introduit aucun principe nouveau intéressant la législation ecclésiastique de la région.

3° *Concordai sicilien de 1818.* — Il n'en est pas de même du concordat passé entre le cardinal Consalvi et Louis de Médicis, pour le compte de Pie VII et de Ferdinand 1«, roi des Deux-Siciles. Il pose le principe que la religion catholique est regardée comme religion d'État (a. 1) ; son enseignement officiel doit être donné

dans toutes tes universités, écoles ou collèges publics ou privés (a. 2); le gouvernement s'engage à interdire la propagation des livres qui lui seront indiqués par les évêques comme contraires à la doctrine de l'Eglise et aux bonnes mœurs (a. 24).

1. *Circonscriptions ecclésiastiques.* — Un certain nombre d'abbayes, d'évêchés, de canonicals et de cures étant trop pauvres pour nourrir leurs titulaires, il est fixé: pour les évêchés et canonicats, un minimum invariable de revenu: pour les paroisses, un minimum variable suivant le nombre des habitants. Pour les paroisses, ce minimum sera assuré en cas de besoin par des subventions des pouvoirs publics; pour les évêchés et canonicats, il résultera de la réduction du nombre de ces bénéfices et notamment d'une nouvelle délimitation des diocèses ; el il en est de même pour les abbayes consistoriales dont le revenu annuel ne dépasse pas 500 ducats (a. 3 sq.).

2. *Collation des bénéfices.* — Pour les évêques, adoption du système français (a. 25). Pour les abbayes consistoriales, nomination par le pape (a. 5). Pour les bénéfices ordinaires et pour les canonicats, pratique de l'alternative de semestre à semestre entre le pape et l'ordinaire (a. 5, 10). Pour les cures, collation par l'ordinaire pendant toute l'année (a. 11). Dans tous les cas, "bligation de nommer des sujets du roi; maintien du droit de patronage du roi là ou il existe, et du droit de présentation qui s'ensuit, ainsi que de diverses réserves pontificales, notamment en ce qui concerne les bénéfices vacants *in curia.*

3. *Biens ecclésiastiques.* — Le concordat ordonne la restitution des biens ecclésiastiques confisqués qui se trouvent encore dans le domaine public et prévoit leur répartition entre les divers établissements ; mais il respecte les aliénations faites (a. 12-14). Il stipule le droit pour l'Église de faire de nouvelles acquisitions et de recevoir des fondations, sous réserve des lois actuellement existantes sur les biens de mainmorte, et aussi des lois à venir: mais sans que ces dernières puissent rétroagiret porter atteinte aux situations acquises (a. 15); il décide que les personnes et les biens ecclésiastiques ne paieront pas d'impôts supérieurs au droit commun et bénéficieront de dégrèvements quand la situation du trésor public le permettra (a. 16). Le roi renonce, et au droit de percevoir le tiers des revenus des bénéfices ecclésiastiques, et au droit de s'en approprier la totalité pendant la vacance du siège: en cas de vacance, ces revenus seront affectés à des oeuvres pieuses, sauf réserve de la moitié pour le successeur de l'évéque défunt «a. 17). Enfin le saint-siège aura le droit de prélever une somme de 12000 ducats sur un certain nombre d'évêchés et d'abbayes à désigner (a. 18).

i. *Juridiction ecclésiastique.* — L'art. 20 reconnaît la ompétence des tribunaux d'Eglise pour toutes les causes ecclésiastiques, y compris les causes matrimoniales, tans les termes du canon 12 de la XXIVe session du concile de Trente, mais réserve formellement la compétence des tribunaux laïques pour les causes civiles des clercs contrats, successions, etc.). L'art. 22 pose le principe de la liberté des appels en cour de Rome.

5. *Clergé régulier.* — Le concordat — outre les dispositions relatées ci-dessus et relatives à l'union des bénéfices — stipule la faculté de multiplier les établissements de certains ordres mendiants, la liberté pour les couvents de prendre des novices, l'acquisition par h- couvent des dots apportées par les jeunes filles qui y entrent, etc. (a. 14).

6. *Dispositions diverses.* — Libre communication des évêques soit avec le pape (a. 23), soit avec le clergé et les fidèles de leurs diocèses (a. 20), interdiction des ordinations sans titre, si ce n'est au profil de clercs pos-s-danl un patrimoine suffisant, et règlements en vue c.iter les fraudes destinées à faire croire à une fortune fictive (a. 21); enfin, maintien des règles de la discipline ecclésiastique sur tous les points non réglés par le présent concordat (a. 27).

4" *Concordat prussien de 1821.* — Provoqué comme les précédents par le remaniement de la carte de l'Europe en 1815, provoqué plus spécialement par la réunion sous la souveraineté du roi de Prusse Frédéric-Guillaume III d'une partie des provinces rhénanes, lesquelles comprenaient une beaucoup plus forte proportion de catholiques que le reste de ses Etats, le concordat de 1821 réorganise l'Eglise de Prusse avec un souci si minutieux des détails, que nous ne pouvons que donner une idée d'ensemble de ses dispositions.

Il comporte: 1. *une refonte générale des circonscriptions épiscopales el métropolitaines* (a. 5 sq.) avec nomenclature pour chaque siège des églises qui en relèveront désormais (a. 26 sq.) : c'est l'exécution par le concordat lui-même des réformes simplement annoncées par d'autres concordats, le concordat français par exemple; 2. *une réorganisation des administrations diocésaines :* composition des chapitres dans chaque église épiscopale ou métropolitaine, conditions d'aptitude des dill'érents dignitaires, fonctions des chapitres (a. 9sq.); institution auprès des archevêques et évêques qui le solliciteront de suffragants pourvus du titre d'évêques *in partibus* pour les aider dans l'exercice des attributions épiscopales (a. 39); 3. *une réglementation nouvelle de la collation des bénéfices,* dont les grands traits sont: quant aux évêchés, le rétablissement des élections supprimées en 1801 dans les provinces cisrhénanes, sauf confirmation par le pape, et sauf la réserve pontificale en ce qui touche les bénéfices vacants *in curia* (a. 22,23) ; quant aux dignités capitulaires, la nomination par le pape des prévôts de chapitres *(major dignitas post pontificalem),* la nomination par l'évêque aux vicariats et aux prébendes, l'alternative de mois en mois entre le pape et l'évéque pour les canonicats (a. 21); enfin, comme mesure transitoire, l'évêque de Warmia, exécuteur du concordat pour le compte du saint-siège, est chargé de compléter actuellement les chapitres ou de les réduire de façon à les élever ou les ramener au nombre de dignitaires fixé pour chacun d'eux par le concordat (a. 20) ; 4. *des dotations au profit des églises:* le concordat détermine la dotation minimum de chaque évêché ou archevêché, avec attribution du revenu afférant à chacun des dignitaires ecclésiastiques (a. 43 sq.); en cas d'insuffisance des dotations actuelles, le gouvernement se charge de les compléter en prélèvements sur les forêts du royaume ; comme ces forêts sont engagées aux créanciers de l'État jusqu'en 1833, il est entendu que, provisoirement, l'Etat se libèrera par des pensions annuelles correspondantes (a. 42) ; le gouvernement s'engage également à garantir des immeubles convenables aux séminaires, évêchés, et des retraites aux prêtres infirmes, etc. (a. 52 sq.); et l'évéque de Warmia est chargé de veiller à l'exécution de ces promesses. — Ce concordat (bulle *De salute animarum)* est demeuré la charte des relations de l'Eglise catholique et de la Prusse. Mais la Prusse n'a jamais fourni les dotations immobilières promises, et continue à en servir annuellement la rente.

5° *Concordai des provinces rhénanes en 1821.* — Les provinces rhénanes non incorporées à la Prusse concluent avec Pie Vil un concordat unique composé d'une bulle pontificale simultanément acceptée par le roi de Wurtemberg, le grand-duc de Bade, l'électeur de Hesse, le grand-duc de Hesse, le duc de Nassau, la ville libre de Francfort, le grand-duc de Mayence, les ducs de Saxe et d'Oldenbourg, le prince de Waldeck et les villes hanséatiques, Brême et Lubeck. Ces divers États, après s'être concertés pour rédiger un projet de constitution ecclésiastique (Francfort, 1818) et s'être heurtés à l'opposition du cardinal Consalvi. envoyèrent à Rome d -s

députés chargés de solliciter du saint-siège une nouvelle délimitation des circonscriptions ecclésiastiques: ce fut l'objet du concordat de 1821. Rome créait cinq évêchés et un archevêché; et les gouvernements promettaient des dotations. Voir t. i, col. 842.

Aussitôt l'entente conclue, les gouvernements ressuscitèrent deux documents fortement inspirés des doctrines fébroniennes: l'« Instrument de Fondation » et la « Pragmatique d'Eglise », qu'ils proposèrent à la signature des futurs évêques. Quatre sur cinq consentirent. Le pape protesta, refusa l'investiture épiscopale aux signataires, el le concordat, suspendu, ne fut rétabli que sous le pontificat de Léon Xll et dans une forme nouvelle plus explicite: nous le retrouverons à sa date.

tu. concordats de léon xn et de Grégoire xvi. — 1» *Concordat hanovrien de* Ï82-4. — Conclu sous le pontificat de Pie Vil avec Georges IV, roi d'Angleterre el de Hanovre, mais publié seulement par une bulle de Léon XII, ce concordat concerne la réorganisation des églises d'Hildesheim et d'Osnabruck. Outre des dotations promises par le gouvernement, il stipule l'élection des évêques par les chapitres sur une liste de candidats préalablement dressée par les mêmes chapitres, et soumise au gouvernement; le saint-siège retient le droit de confirmation, mais abandonne la réserve de nommer lui-même aux évêchés après annulation de l'élection.

2° *Concordai belge de 1827.* — C'est l'extension à la Belgique des dispositions du concordat français de 1801 ; la convention belge ajoute que dans le cas où le chef de l'État n'appartiendrait pas â la religion catholique, la nomination des évêques se ferait d'après un nouveau mode imité du concordat hanovrien. La bulle qui publie ce concordat précise un certain nombre de détails, notamment en ce qui concerne la réorganisation des diocèses.

L'article additionnel sur la nomination des évêques, qui entrait immédiatement en vigueur, souleva aussitôt des difficultés par suite de l'interprétation qu'en donnait le gouvernement dans une circulaire confidentielle du 5 octobre 1827, où on lisait : « Toutefois l'intervention royale dans cette nomination ne se bornera pas à la part que cet article détermine; il est convenu qu'un bref spéci; ' du Saint-Père aux chapitres leur enjoindra de demander d'abord à Sa Majesté quelle est la personne qu'elle désirerait voir passer au siège vacant, afin que les chapitres puissent avoir les égards dus pour les désirs du roi. De celte manière l'influence sur les nominations des évêques a paru satisfaisante... » Celte circulaire, lancée en réponse à une allocution du pape au consistoire secret du 17 septembre, la publication et la propagande de divers écrits soit doctrinaux comme les *Observations sur les Ubertes de l'Eglise de Belgique* de vanGhert, soit ironiques, comme Le *concordat ; Le code pénalel les l tires,* les querelles relativesau « collège philosophique », excitèrent très vivement les esprits; on sait que ce mouvement d'opinion aboutit à la révolution de 1830 qui sépara la Belgique de la Hollande. La constitution du 7 février 1831 maintint le concordat.

3° *Concordat des provinces rhénanes en 1827.* — Ce concordat, dont nous avons d'avance expliqué l'origine, intéresse les mêmes puissances qui avaient participé au concordat de 1821. Ces puissances le publièrent en 1830 par une ordonnance commune relative au droit de protection et de surveillance du gouvernement sur l'Eglise. L'addition souleva les protestations du saint-siège, qui s'abstint pourtant de retirer le concordat, laissant aux évêques et aux fidèles le soin d'en poursuivre l'ooservation.

Le concordat règle l'élection des évêques de la même façon que dans le royaume de Hanovre. Pour la collation des canonicats, il adopte le système suivant: les évêques et les chapitres soumettent alternativement au gouvernement une liste de quatre candidats au siège vacant ; après les observations du gouvernement, l'évcque nomme ou le chapitre procède à l'élection ; l'évêque donne enfin l'institution canonique. Il est entendu, d'autre part, que les évêques ont tonte liberté de communiquer tant avec le saint-siège qu'avec les fidèles de leurs diocèses.

4° *Concordats suisses, 1828, 1845.* — Une première convention avait été conclue le 12 mars 1827 relativement à la réorganisation et à la nouvelle circonscription de l'évêché de Bàle, mais n'avait pas reçu la ratification de tous les cantons pour le compte desquels elle avait été conclue. Les Etats de Lucerne, Bertfe, Soleure el Zoug, désireux de mettre fin en ce qui les concernait à une incertitude fâcheuse, négocièrent avec l'internonce apostolique près la Confédération une convention nouvelle, conforme dans l'ensemble à celle de 1827 et datée du 26 mars 1828.

Elle réorganise l'évêché et le chapitre de Bâle, dont le siège est transféré à Soleure, et stipule â la charge des gouvernements une indemnité annuelle de 300 francs poulies chanoines non résidants, et des rentes fixes à déterminer par une négociation ultérieure pour parfaire la dotation de la mense épiscopale, des séminaires et des prébendes des chanoines résidants; elle décide l'élection de l'évêque par le chapitre, et l'obligation pour l'évêque de prêter serment de fidélité entre les mains des députés des cantons; les formes de la nomination des chanoines varient suivant les cantons entre lesquels ils sont répartis (a. 12). Ce concordat fut confirmé par une bulle de Léon XII, et étendu par une bulle de Pie VIII (23 mars 1830) aux cantons d'Argovie et de Thurgovie, conformément à la disposition de fart. 16 qui prévoyait l'accession éventuelle de ces cantons.

Le 7 novembre 1845, un autre concordat fut conclu relativement au diocèse de Saint-Gall, qui venait de se séparer du diocèse de Coire. Il organise le nouvel évêché, et décide que l'évéque sera élu par le chapitre et prêtera serment de fidélité entre les mains des représentants du gouvernement ; pour les chanoines, le concordat établit le mode suivant de désignation : le doyen est nommé par le gouvernement sur une liste de trois noms présentée par l'évêque, et institué par le pape; des quatre chanoines résidants deux sont nommés et institués par l'évêque, deux nommés par le gouvernement et institués par le pape; les chanoines non résidants, un mois sur deux, par l'évêque sur une liste de cinq candidats dressée par le chapitre et soumise au gouvernement avec faculté de rayer deux noms; pendant le second mois, par le chapitre, sur une liste de cinq candidats dressée par l'évêque et soumise au gouvernement avec faculté de rayer deux noms : l'institution canonique, dans ce dernier cas, est donnée par le pape.

5» *Concordats italiens.* — En 1834, le concordat de Grégoire XVI et de Ferdinand II, roi des Deux-Siciles, règle divers points touchant l'immunité personnelle des clercs. Tel est aussi l'objet d'un concordat, passé en 1841 avec Charles-Albert, roi de Sardaigne. Un autre concordat fut négocié avec le même prince en 1836 relativement aux registres des paroisses.

tv. concordats de pie ix. — 1« *Concordat russe de 1847.* — Le premier concordat de Pie IX concerne la Russie et la Pologne. Lors de la visite qu'il reçut de l'empereur Nicolas I" en 1845, le pape lui exposa les griefs des catholiques de Russie, lui remit une plainte en 22 articles, et lui demanda de faire cesser l'oppression religieuse. L'empereur laissn en effet à Rome le comte de Nesselrode afin qu'il put négocier avec le cardinal Lambruschini ; peu de temps après, il envoya le comte Bludolf comme ministre plénipotentiaire, pour régler les affaires catholiques de son empire. Le concordat fut signé le 3 août 1847, suivi d'un protocole distinct régie-

mentant de nouveaux points et également signé de part et d'autre, et enfin publié par une bulle de Pie IX à la date du 3 juillet 1848.

Le concordat réorganise, en Russie et en Pologne, les diocèses, les chapitres, les consistoires diocésains, les séminaires el l'enseignement qui y est donné; il vise spécialement la situation des catholiques d'Arménie, reconnaît la juridiction ecclésiastique, et décide que les évêques seront institués par le saint-siège après entente avec le gouvernement.

En fait, la convention ne fut pas exécutée ; le gouvernement impérial ne modifia rien à la législation oppressive des catholiques : il alla jusqu'à soumettre à la censure de fonctionnaires laïques et schismatiques les sermons qui devaient être prèchés. A propos d'une protestation contre une circulaire de l'archevêque de Mohilef, le ministère avoua ingénument qu'à son sens le concordat n'avait rien changé. Il ne tint aucun compte des plaintes formulées par Pie IX en 1852 et 1853.

2° *Concordats espagnols, 1851, 1859.* — Un concordat en 14 articles avait été signé entre le saint-siège et les représentants de l'Espagne le 27 avril 1845 ; mais le gouvernement de Madrid en avait refusé la ratification. Un nouveau concordat fut négocié à Madrid en 1851 entre le nonce et le ministre Emmanuel Bertrand de Lis et confirmé par Pie IX le 5 septembre de la même année.

Cette convention reconnaît le catholicisme comme la religion officielle du'royaume et confère aux évêques un contrôle sur l'enseignement public. Il organise de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques, limite les exemptions et renforce l'autorité des évêques surles chapitres par le droit de présidence et par la pluralité de voix qu'il leur attribue. Tandis que le concordat de 1753 réservait au pape la collation de cinquante-deux bénéfices qu'il énumérait, le concordat de 1851 lui donne la collation de la dignité de chantre dans les métropoles et dans vingt-deux cathédrales, et la collation des canonicats dits *de gracia* dans les autres. Pour les autres fonctions des chapitres, il établit : pour les doyens, la nomination par le roi; pour les canonicats dits *de officio,* le concours de l'évêque et du chapitre par voie de prévention; pour les autres dignités el canonicats, l'alternative de vacance à vacance entre le roi et l'évêque; pour les chapelains, l'alternative entre le roi et le chapitre. Toujours il maintient l'institution canonique par l'ordinaire. Enfin le concordat détermine le chiffre des revenus afférant aux archevêques, évêques, chanoines, curés, etc., et la dotation des séminaires; il restitue aux églises, conformément à la loi du 3 avril 1845, les biens confisqués qui n'ont pas été aliénés, et, pour tenir lieu des biens aliénés, stipule des inscriptions à la dette publique au taux de 3 p. 100; la dotation sera complétée en cas de besoin par un impôt établi par le gouvernement d'accord avec le saint-siège.

L'exécution de ce concordat fut entravée par la révolution de 1854; et l'abolition en fut instamment réclamée. Pie IX dut élever la voix lors du consistoire du ▪ji juillet 1855 contre la spoliation des biens de l'Église. Plus tard, la situation se détendit; sous le ministère Narvaès (12 octobre 185(1), le concordat fut remis en vigueur et complété le 25 août 1859 par une nouvelle convention en 22 articles. Mais les deux concordats ne furent que partiellement exécutés en raison des charges que fit subir au trésor public la guerre du Maroc en 4860.

3» *Concordat autrichien, 1855.* — Ce concordat fait suite à la constitution du 25 avril 1848 qui garantissait b liberté du culte: ce principe survécut à l'abrogation de la constitution ; et bientôt le ministère Scliuarzenberg invita à se réunir à Vienne les évêques de l'empire pour discuter des rapports de l'Église et de l'Etat. C'est là que furent élaborées les idées maîtresses du concordat qui devait être passé le 18 août 1855 entre le cardinal Viale Prela et le prince-archevêque de Vienne, Joseph-Othmar Rauscher; il fut ratifié par l'empereur le 23 septembre et par le pape le 3 novembre. Voir t. I, col. 2600.

Il décide la liberté du culte, la liberté des ordinations, la liberté des conciles provinciaux et des synodes diocésains, la libre communication des évêques avec le pape, et mainlient d'une façon générale toutes les règles de la discipline ecclésiastique sur les points non prévus par le contrat. Il consacre de longs développements aux questions d'enseignement : l'éducation de la jeunesse catholique sera faite en conformité avec l'enseignement de l'Eglise et sous le contrôle des évêques. Il accepte la compétence des tribunaux d'Église pour toutes les causes ecclésiastiques, y compris le mariage, mais à l'exclusion des effets civils du mariage; en revanche, le Saint-Siège consent à abandonner aux tribunaux laïques la connaissance des tribunaux civils intéressant les clercs (dettes, contrats, successions), ainsi que des causes criminelles des clercs avec quelques réserves inspirées par le respect de l'état ecclésiastique. Le concordat renferme des promesses de subventions aux églises pauvres, donne au gouvernement le droit de présentation aux évêchés avec le conseil des évêques de la province, et réserve au pape la collation de la première dignité dans les chapitres, sauf en cas de palronage laïque; les autres dignités et canonicats sont à la nomination du gouvernement.

Le concordat fut suivi d'une assemblée d'évêques qui se tint à Vienne d'avril à juin 1856 en vue d'en organiser l'exécution, et d'une série d'actes du gouvernement qui le mettaient en pratique. Bientôt une lutte violente lut entreprise par les partisans du joséphisme pour en obtenir l'abrogation. On tenta de nouvelles négociations avec Rome. Mais l'empereur ayant donné sa sanction, le 15 mai 1868, à des lois scolaires contraires aux dispositions du concordat, Pie IX lit entendre d'énergiques protestations; et, en 1870, le concordat fut aboli.

4° *Concordats allemands.* — 1. *Concordai wurtembergeois, 1851.* — Dans le Wurtemberg, l'évêque Joseph de Lipp avait conclu le 19 décembre 1853 avec le gouvernement une convention, qui fut aussitôt rejetée par le saint-siège. Le 8 avril 1857, Pie IX passa avec le roi de Wurtemberg une convention nouvelle que celuici fit publier comme ordonnance civile, en réservant l'approbation des États. Ceux-ci la refusèrent le 16 mars 1861, demandant que la question religieuse fût vidée exclusivement par le pouvoir laïque ; en dépit des protestations du pape, le concordat ne fut donc pas appliqué.

2. *Concordat badois, 1859.* — Il en fut de même du concordat badois de 1859, conclu au nom du gouvernement par le comte Leiningen et plus tard par le conseiller Brenner, députés à Rome à cet elle!, après la mise en liberté de l'archevêque Hermann de Vicari, dont l'arrestation et le procès criminel avaient marqué le point extrême de la persécution religieuse. Les Chambres refusèrent leur ratification (I8X)); et le concordat fut remplacé par une loi ecclésiastique réglant unilatéralement la situation de l'Eglise badoise; cette loi qui n'accordait pas la liberté promise ne fut pas acceptée par le saint-siège; et les conilils continuèrent.

5» *Concordats divers.* — 1. *Toscane.* — En 1851. concordat entre Léopold 11 et le cardinal Antonelli sur la juridiction ecclésiastique et l'administration des biens d'Eglise. — 2. *Portugal.* — En 1857, concordat entre le roi Pierre V el le cardinal di Pietro, pro-nonce apostolique. — 3. *Amérique.* — En 1853, concordats avec la république de Costa-Rica et avec la république de Guatemala. En 1860. concordat avec la république de Haïti. En 1861, extension à la république de Honduras

du concordat de Guatemala. En 1861, concordats avec les républiques de l'Equateur, de Venezuela, de Nicaragua et de San-Salvador.

L Recueils de concordats. — Outre les recueils généraux de sources du droit canonique, et le recueil spécial do Brück, voir surtout: Münch, *VollstandigeSammlung allerülternundneuem Konkordate, nebst einer Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale,* Leipzig, 1830, 1831; Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter* S. *sedem et civilem potestatem variis formis* inite, Mayence, 1870; voir encore Gaspar de Luise, *De jure publico se a diplomalico Ecclesite catholicæ documenta,* Naples, 1877 ; *Tractatus seu concordata de re ecclesiastica inita inter S. sedem et civilia gubernia regionum quæ jurisdictioni S. C. de Propaganda fide subsunt,* dans *Juris pontificii de Propaganda fide,* part. 1, Rome, 1897, t. vn, p. 287-370.

II. Nature juridique et force obligatoire des concordats. — Outre les ouvrages généraux de droit public ecclésiastique, voir de Angelis, *Prælectiones juris canonici,* Rome, 1879,1.1, p. 93 sq.: Balde, *De nativa et peculiari indole concordatorum apud scholasticos,* Rome, 1883; Balve, *Kirche und Staat i» ihrem Vereinbarungen aufdem Grande des Kirchenrechts,Staatsrechts und Vblkerrechts,* 2· édit., Ratisbonne, 1881 ; Bornagius, *Ueber die rechtliche Natur der Concordate nebst Prilfung der in dieser Beziehung aufgesteltten Theorien,* Leipzig, 1870; de Bonald. *Deux questions sur le concordat de 1801,* 2· édit., Paris, 1878; de Broglie, *l.a souveraineté pontificale et la liberté,* Paris, 1801 ; Branden, *Collectanea super concordata,* édit. 1600; Laboulaye, *Des rapports mutuels de l'Église catholique et de l'État,* dans la *Revue de législation,* 1845 ; Roussel, *L'Église et les concordats,* dans la *Revue politique et parlementaire,* 10 mars 1905; M·' Satulli, *Principes de droit public des concordats,* trad, de M·' Chazelles, Paris, 1889; M·' Turinaz, *Les concordats et l'obligation réciproque qu'ils imposent à l'Église et à l'État,* 2· édit., Paris, 1888 ; *Delta natura e carattere essentiali dei concordati,* in-8·, Paris, 1850.

III. Histoire des concordats. — Outre les histoires de l'Église, des conciles, des papes, et les histoires naüonales, voir A. Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat,* Paris, 1905; Branden, *Concordata inter S Sedem apostolicam et inclytum nationem Germanise regnorumque Galliæet Poloniæ,* s. l. n. d. ; Brück, *Dieoberrheinische Kircheaprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Verhiiltnisses der Kirche zur Staalsgeivalt,* Mayence, 1868; Brück, *Geschichte der katholischen Kirchein 19'·· Jahrhunderl,* 2 vol., Mayence, 1887-1889; Clausel de Montais, *Réponse aux quatre concordats de M. de Pradt,* Paris, 1819; Dupuy, *Commentaire sur le traité des libertés de l'Église gallicane de M. Pierre Pithou. 111. L'histoire de l'origine de la Pragmatique sanction du roy Charles Vil et des concordats,* édit. Lenglet du Presnov, 2 vol., Paris, 1715; Fessier, *Studien über das osterreichische Concordat,* Vienne, 1850; Fessier, *Die jüngsten Verhandlungen zwischen derbsterreichischen Regierung und dem heiligen Stuhle,* Mayence, 1863; Friedberg, *Der Staat und die katholische Kirche im Grossherzoglhum Baden,* Leipzig, 1874; Goyau, *L'Allemagne catholique entre 1800 et 18-18,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1903,1904,1905 ; [Horix,] *Concordata nationis Germanicx integra variis addimentis illustrata,* 3 vol., Francfort et Leipzig, 1871-1873; Hübler, *Die Constanter Reformation und die Concordate von 1418,* Leipzig, 1867; Jacobsohn, *Ueber das osterreichiche Concordat vom 18 August 1855,* Leipzig, 1856; Koch, *Sanctio pragmatica Germanorum illustrata,* Strasbourg, 1789 ; Maas, *Die Badische Convention und die Rechtsvorgdnge beim Vullzug derselben,* dans *Archiv fiir hath. Kirchenrecht,* 1860. 1861 ; de Pradt, *Les quatre concordats,* 4 vol., Par's, 1818-1820; RebulTe, *Tractatus concordatorum quæ inter sancliss. D. nostrum papam Leonem X et sedem apostolicam, ac christianissimum regem Franciscain et regnum sunt edita,* à la suite de l'ouvrage intitulé : *Praxis beneficiorum,* Lyon, 1609; *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France,* 14 vol., Paris, 1716 sq. ; G. Renard, *Étude historique sur la législationdesconcordatsjusqu'au concordat de Bologne,* Paris, 1899; Rogge, *Oesterreich von Vilagos bis zur Gegenwart,* Leipzig, 1872, t. I ; Sicherer, *Staat und Kirche in Bayern vom Regierungsantritt d. Kurfürsten Maximilian-Joseph IV bis zur Erklârung v. Tegernsee (1799-1881},* Munich, 1873; Strœlin, *L'Église catholique et l'État moderne en Allemagne,* Genève, 1875; Aeneas Sylvius, *Opera,* Bâle, 1551; Noël Valois, *Concordats antérieurs à celui de François 1". Pontificat de Martin V,* dans la *Revue des questions historiques,* avril 1905 ; Voigt, *Aenea Silvio de Piccolomini,* Berlin. 1856: Wanikienig, *Histoire du droit belgique,* Bruxelles, 1837 ; Id , *DiestaatsrechtlicheStellung der katholischen Kirche in den katholischen Landern des deutschen Reichs; Concordato della Serenissima Republica di Venezia con la Corte di Roma in ordine al Sani' Officia deir Inquisitione,* dans *Atti e memorie d. società istriana di arch, e storia patria,* Parenzo, 1905; E. Bernneim, *Das Wormser Konkordat,* etc., Breslau, 1906.

G. Renard.

II. concordat de 1801, convention religieuse signée à Paris le 26 messidor an IX (15 juillet 1801), entre le pape Pie VU el le premier consul Bonaparte; par extension, loi du 18 germinal an X qui a réglé les rapports de l'Église et de l'État en France de 1802 à 1905 et qui comprend, outre la convention de messidor, les articles organiques. — I. Négociation du concordat. II. Dispositions. 111. Mesures complémentaires négociées avec Rome. IV. Articles organiques et loi du 18 germinal an X. V. Les destinées de la loi du 18 germinal.

I. Négociation du concordat. — L'initiative du concordat fut prise par Bonaparte quelques jours après Marengo (14 juin 1800). Au 18 brumaire, il avait trouvé la France dans l'anarchie religieuse. Il y avait en France un culle officiel, le culte de la patrie dit culte décadaire, auquel étaient astreints les fonctionnaires. Les athées étaient nombreux surtout dans le monde de l'institut et dans l'armée. A côté, sans parler des protestants et des juifs, théophilanthropes ou déistes, constitutionnels et insermentés ou réfractaires se disputaient les temples. Le régime auquel tous étaient soumis, dit régime de la séparation, était une prétendue liberté proclamée et étroitement réglementée par les lois des 3 ventôse et 11 prairial an III (21 février et 30 mai 1795) et du 7 vendémiaire an IV (29 septembre 1795). Sur ce régime le Directoire avait greilé, après le 18 fructidor, pour les catholiques, surtout pour les insermentés, « la persécution décadaire. » Bonaparte avait maintenu le régime, mais fait cesser, autant qu'il le pouvait, la persécution. Dès lors, les prêtres réfractaires au nombre déjà de 18 à 19000 avaient rallié autour d'eux la masse de la nation. Seuls échappaient à leur influence les fonctionnaires, les classes oficielles ou cultivées et l'armée, athées ou déistes, et une petite minorité de catholiques lidèles aux constitutionnels. Or, Bonaparte, qui avait entrepris la reconstruction sociale de la France et l'édification de son propre pouvoir, jugeait que ces deux choses demandaient l'appui d'une religion officielle. Les tentatives pour substituer en France au catholicisme une autre religion ou même la Constilution civile ayant avorté, la France s'affirmant profondément catholique, il résolut de lui rendre la paix religieuse en traitant avec le pape. Pour lui-même, le profit serait grand : un jour, par le pape il commanderait aux consciences; immédiatement, s'il mécontentait l'armée et « les idéologues », d'un seul coup il conquerrait la masse reconnaissante, enlèverait à la royauté parmi les catholiques ses derniers fidèles et à la République des appuis dans les constitutionnels. Il avait songé à cette paix dés sa campagne de 1796 et l'armistice de Bologne avait stipulé des négocialions religieuses (23 juin 1796); mais le pouvoir appartenait alors au Directoire : ouvertes à Paris entre le ministre Delacroix et le comte Pieracchi, continuées à Florence entre ce dernier et Garreau avec Salicetti, les négociations avaient échoué, le Directoire exigeant l'annulation de tous les actes pontificaux relalifs aux affaires de France depuis 1789. Depuis le 18 brumaire, Bonaparte était à peu près maître du pouvoir; après Marengo, il fut sûr de sa popularité; alors brusquement, il tit proposer au pape, par l'intermédiaire de l'évêque de Verceil, le cardinal Martiniana, de négocier un concordat. « Il rendrait au catholicisme, faisait-il promettre en substance, une situation légale, officielle en France; mais le pape ferait *table rase* de l'ancien épiscopal et renoncerait aux biens ecclésiastiques. Vn nouvel épiscopat serait créé, d'après le système du con-

cordât de 1516; il serait moins nombreux que l'ancien et vivrait tout d'abord d une pension de l'État. Des intrus, il ne serait pas question. Enfin, après le succès des négociations, Bonaparte s'emploierait à xiire recouvrer au pape tous ses Etals. » Datée du 26 juin 1800, la leltre de Martiniana n'arriva à Rome que le 10 juillet. Elle y combla de joie le ferme et conciliant Pie Vil que venait d'élire le conclave de Venise (1er décembre •1799-14 mars 1800) : c'était non seulement pour l'Eglise en France la fin de ses malheurs et pour la papauté dont la pleine souveraineté était ainsi reconnue une victoire sur le gallicanisme, mais encore la paix avec la France à un moment ou ses armées étaient singulièrement menaçantes et même le salut pour les États pontificaux disputés depuis 1796 entre les Français, les Autrichiens et les Napolitains.

Il accepta donc avec empressement de négocier, ne désespérant pas d'adoucir les exigences de Bonaparte. Il ne se laissa arrêter ni par l'Autriche qui voulait attirer la papauté dans la coalition, ni même par Louis XVIII. Ce prince, que Pie VII avait reconnu et averti de son exaltation, ne craignait rien tant que la paix religieuse rendue aux Fiançais : c'était la réconciliation de tous, de la Vendée elle-même, avec la Révolution. Averti en août des négociations de Vcrceil, il vit en elles une offense et un péril. Il chargea le cardinal Maury, son ministre à Rome, de représenter au pape l'instabilité du gouvernement consulaire, qui était à la merci d'une défaite, d'une crise politique et d'une conspiration, et par conséquent la vanité et les dangers d'un traité conclu avec lui. Cf. E. Daudet, *L'Église et le roi pendant. l'emigration,* dans le *Correspondant* du 10 mai 1905. Il essaya même d'obtenir du tsar Paul I«r, par une lettre datée du 8 septembre 1800, une démarche semblable auprès du pape. Paul Ier s'y refusa. Quant à Pie VU, après avoir averti les évêques français par une lettre du 13 septembre, il fit partir pour Verceil où Martiniana semblait indiquer qu'auraient lieu les négociations sous sa direction, Ms' Spina, archevêque de Corinthe. Il devait être plutôt le guide que l'auxiliaire de Martiniana qui eût tout accordé. En roule, à Florence, Spina apprit que les négociations étaient transportées à Paris. C'était une habileté de Bonaparte qui voulait faire croire à l'Europe que l'initiative venait de Pie VII et surtout isoler le diplomate pontifical. Le pape se prêta à cette exigence, mais il retint Martiniana et adjoignit à Spina un théologien, le P. Caselli, plus tard général des servîtes. Les deux diplomates arrivaient à Paris le 14 brumaire an IX (5 novembre 1800).

Les négociations allaient durer du 5 novembre 1800 au 15 juillet 1801. Elles se passèrent toutes à Paris; en avril et en mai 1801, il y eut toutefois des négociations complémentaires à Rome. Elles furent conduites dans le secret le plus rigoureux ; étant donnés les obstacles, c'était le seul moyen d'arriver au but; le pape avait à ménager les Autrichiens et les émigrés; Bonaparte, les constitutionnels, les déistes et les athées, principalement l'institut, l'armée, les corps politiques et ses proprescollaborateurs, Fouché, Talleyrand, parexemple. Elles furent conduites de Rome par Pie VU et par le secrétaire d'État, Consalvi, assistés de la « petite Congrégation » des trois cardinaux Antonelli, Gerdii et Garandini, et de la Congrégation toute récente des affaires extraordinaires ou des 12; le secrétaire et l'âme des deux était l'archevêque d'Isaurie, di Pietro. En juin 1861, Consalvi viendra diriger les négociations à Paris. Les négociateurs français furent Talleyrand, ministre des relations extérieures, assisté de son secrétaire d'Ilaulerive, tous deux hostiles à Rome, et l'abbé Bernier surtout, de qui Bonaparte avait eu à se louer dans la pacification de la Vendée; mais le premier consul avait la haute direction. Il eut ici, à côté du mérite de la persévérance malgré toutes volontés contraires, des ruses et des violences comme dans toutes ses négociations. Les négociations du concordat passèrent par deux phases. Jusqu'en février 1801, elles furent très lentes: ni le pape, ni Bonaparte ne se pressaient. Le pape attendait les événements; « il laissait faire la providence, le hasard, l'intrigue et la guerre; » les objections de Maury avaient eu du moins ce résultat. Spina n'avait aucun pouvoir; « il devait simplement, disaient ses instructions, tout entendre, tout discuter, tout observer, ne rien conclure. » « Bonaparte, dit M. Sorel, perça le jeu et atermoya de son côté, » attendant la victoire qui, faisant de lui le maître incontesté de l'Italie, mettrait à sa merci dans Pie Vil le pape el le souverain. Au reste, les exigences des deux pouvoirs étaient bien éloignées l'une de l'autre. Le premier projet français fut soumis à Spina le 26 novembre; il le repoussa comme inconciliable avec ses instructions; trois autres eurent le même sort en décembre et en janvier. Mais, à partir de février, une phase active et décisive commence; Bonaparte exige et commande. C'est que la victoire de Moreau à Hohenlinden, 12 frimaire an IX (3 décembre I860), la paix avec l'Autriche,20 pluviôse (9 février 1801), la paix avec Naples, 7 germinal (2 mars), ont singulièrement accru sa puissance. Le pape se défend comme il peut, mais finit toujours par céder. « Il ne s'agissait plus, en elle!, de marchander la paix à Bonaparte; il s'agissait d'être ou de n'être pas le chef des catholiques en France et en Italie, le souverain de Rome. » Sorel. Cette phase décisive s'ouvre et se termine par une crise. Le 2 février 1801. un 5e projet, œuvre du premier consul, était remis à Spina qui était sommé de l'accepter. Sans pouvoirs, Spina en référait à sa cour. C'est alors que Bonaparte, pour presser les choses, envoyait à Rome Cacault. le signataire de la paix de Tolentino, comme représentant de la France, sans agent auprès du pape depuis l'affaire de décembre 1797. Cacault arrivait à Rome le 8 avril. Dans l'intervalle, la petite, puis la grande Congrégation avaient discuté le projet français el avaient rédigé un contre-projet qui, terminé vers le 17 avril, fut encore soumis à Cacault avant d'être envoyé à Paris. Le 13 mai, un courrier l'emportait enfin avec une leltre explicative du pape au premier consul et un bref conférant à Spina les pouvoirs nécessaires pour traiter dans des limites bien déterminées, tous actes datés du 12 tuai. Ce courrier arrivait à Paris le 23 mai. Mais dans l'intervalle, las d'attendre, poussé par Talleyrand, hostile à Rome et désireux d'imposer « la clause de Mmi' Grand · (cf. H. de Lacombe, *Le mariage de Talleyrand,* dans le *Correspondant* du 25 août 1905), Bonaparte, dés le 29 iloréal an IX (19 mai), avait expédié à Rome cet ultimatum : si dans le délai de 5 jours, le pape n'a pas accepté le projet français, tout sera rompu; Cacault quittera Rome et se rendra à Florence. » Le 29, Cacault communiquait son ultimatum. Et pour aidera persuader le pape, les garnisons de Toscane étaient renforcées, des lettres de Spina annonçaient que le 12 mai, à la Malmaison, le premier consul avait menacé de prendre un parti en dehors du saint-siège el d'occuper à titre de conquête les États de l'Église. 11 avait accusé en outre Consalvi de pactiser avec les ennemis de la France et avec les Bourbons. Consultée, la Congrégation des 12 déclara de nouveau le projet inacceptable. L'effroi était dans Rome. Cacault fut le sauveur. Se retirant à Florence, comme il en avait l'ordre et où d'ailleurs il entendait modérer le général en chef, Murat, il laissa au pape le conseil d'envoyer Consalvi à Paris pour dissiper les préventions et renouer les négociations. Ainsi fut fait. Consalvi avec le pouvoir de conclure, mais en des limites marquées par des instructions précises, partit le 6 juin; il arriva à Paris le 20. D'abord les documents pontificaux du 12 mai, l'annonce de la démarche de Consalvi avaient adouci le premier consul. Mais Talleyrand l'avait circonvenu et. craignant l'iniluence de

Consalvi, avait tenté de contraindre Spina, muni de pleins pouvoirs depuis le 23 mai, à signer un 15' projet. Spina s'était dérobé. A l'égard de Consalvi, Bonaparte essaya d'un procédé· qui lui était déjà familier : il lit tout pour l'intimider. Il le reçut le 22 juin en présence de tous les conseilbrs d'Élat et lui donna cinq jours pour accepter un 7» projet que devait lui présenter Bernier. En même temps il laissait les constitutionnels s'agiter et ouvrir le 29 leur second concile, tandis que le ministre de la police Fouché malmenait les insermentés. Le 25 juin. Bernier présentaità Consalvi son projet. En réalité, le délai de cinq jours fut bien dépassé. Consalvi, en elïet, étant données ses instructions, repoussa ce 7e projet el lui opposa un contre-projet (1" juillet 1801). Sur les entrefaites, débarrassés de Talleyrand qui se rendait aux eaux de Bourbon-l'Archambaull. Bernier et Consalvi cherchèrent à s'entendre, et le 12 juillet Bernier présentait au premier consul une convention qu'il croyait bien définitive : c'était le contre-projet de Consalvi fortement amendé. Or, le grand contlit allait seulement commencer. Le 23 messidor an IX (12 juillet), le *Moniteur* annonçait la nomination de Joseph Bonaparte, de Cretet, tous deux conseillers d'Élat, et de Bernier « pour négocier, conclure et signer une convention » avec les représentants du pape. Le 13 au matin, Bernier avertissait par lettre Consalvi et lui envoyait le texte qui devait être signé chez Joseph Bonaparte. C'était un 8» projet, très voisin du 7«, très éloigné de la convention arrêtée la veille et par conséquent inacceptable pour Consalvi. C'était un tour de Talleyrand ; par l'intermédiaire de son Ame damnée, d'Haulerive, il avait fait présenter au premier consul des observations sur le contre-projet de Consalvi amendé par Bernier et suggéré une rédaction qui portait sa marque dans le titre vi», relevant « de la loi du célibat les ecclésiastiques qui depuis leur consécration sont entrés dans les liens du mariage ». Au soir du I3 juillet, les plénipotentiaires se réunissaient néanmoins chez Joseph Bonaparte. Autour de cette crise, une controverse s'est élevée en 1865 entre M. d'Haussonville et le P.Theiner, le premieraffirmanl, d'après les *Mémoires* de Consalvi, que l'on avait voulu faire signer par surprise à ce cardinal le nouveau projet, le second niant la chose. La version du P.Theiner a définitivement triomphé avec la découverte d'un document inédit : *Esame del tratlato di convenzione... il 15 Liiglio 1801,* cité par le cardinal Mathieu, *Le concordai de 1801,* Paris. 11.03, p. 246, et donné intégralement par le comte Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du concordai,* t. vt supplémentaire. Ce document n'est autre chose que l'exposé authentique des événements, rédigé par le gouvernement pontifical immédiatement apres la signature du concordat, pour l'instruction des cardinaux appelés à se prononcer sur la ratification. Après vingt heures d'un travail sans arret, l'on arriva à un accord. On était au 14. El Bonaparte qui avait déjà du renoncer à l'idée de publier ce jour-là la paix religieuse, allait encore tout remettre en discussion. En ellet. avant designer, Joseph crut devoir lui soumettre l'arrangement. Bonaparte, irrité des modifications apportées à son texte touchant la publicité du culte, jeta la piece au feu. b Mon texte, dit-il, ou c'est la rupture. » Le soir, au diner qu'il donnait aux Tuileries à l'occasion de la fete nationale, Consalvi obtint, grâce à l'ambassadeur autrichien Cobenzel, de pouvoir discuter encore. Le 15 donc, ou 26 messidor an IX. chez Joseph Bonaparte, les mêmes plénipotentiaires essayèrent de s'entendre sur un 9e projet français a peu près semblable au 8«. l-.nlin à 11 heures du Soir, ils tombèrent d'accord et à 2 heures du malin ils signèrent.

II. HiSPOSiTIOKS. — La convention du 26 messidor an IX (15 juillet 1801), véritable contrat synallagmatique entre le pape et le gouvernement français, obligeant également l'un et l'autre, est rédigée en latin et en français. Elle comprend un préambule et 17 articles.

Le *préambule* détermine les principes ou plutôt les faits généraux d'où sont partis les contractants. Il est ainsi formulé : « Le gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français. Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France et de la profession particulière qu'en font les consuls de la République. » La religion catholique n'est donc pas rétablie dans la situation, ou elle se trouvait en France avant 1790, de religion d'Elat, c'est-à-dire de religion de la nation et du gouvernement. Pie VII avait redemandé pour elle ce privilège et il avait donné à entendre que ses concessions seraient proportionnées aux avantages qu'il obtiendrait sur ce point. Au début, dans le projet 1er, Bonaparte avait paru accéder à la chose, mais bientôt il l'avait rejetée obstinément : il lui était vraiment difficile alors de revenir sur le principe de la laïcisation de l'Etat, de rendre au catholicisme une situation privilégiée contraire à l'égalité de tous les cultes, étant donnés les antipathies et les préjugés de ses contemporains. Le pape dut se contenter de voir le catholicisme proclamé religion de la majorité des Français et religion personnelle des consuls. Il est vrai que cette qualité de religion de la majorité assurait au catholicisme la prééminence sur les autres cultes et semblait lui mériter logiquement, de la part du pouvoir, une protection spéciale, inscrite d'ailleurs dans les projets 2· et 3«. C'est Rome, d'autre part, qui avait demandé que les consuls s'affirmassent catholiques : c'était le moins qu'elle pût faire, alors qu'elle s'apprêtait à leur concéder des privilèges ecclésiastiques qu'elle venait de refuser aux souverains non catholiques de Prusse et de Russie. Cf. art. 4, 5, 17. En conséquence, continue le texte, d'après cette reconnaissance mutuelle, tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure, *les contractants* sont convenus de ce qui suit :

Art. 1". La religion catholique, apostolique et romaine sera librement exercée en France, et son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique.

Cet article avait été des plus discutés; il était capital, il est vrai, puisqu'il déterminait les droits généraux de l'Église en France. Le pape l'eût désiré bien plus complet et sans restrictions. Puisque le gouvernement ne voulait pas faire du catholicisme une religion d'État, mais entendait jouir du privilège des États officiellement catholiques, qu'il promette de maintenir le catholicisme dans la pureté de ses dogmes, l'intégrité de la discipline, de lui assurer une liberté et une publicité complètes, et transitoirement d'abolir les actes législatifs contraires au dogme et à la discipline comme le divorce. Le premier consul s'était refusé à s'engager autant : c'eût été revenir indirectement à une religion d'Etat dont il ne pouvait vouloir. Il assura donc uniquement : 1» la liberté sans restriction. Ce n'était pas une concession de sa part, mais la reconnaissance d'un droit incontestable; les catholiques du temps lui en furent néanmoins reconnaissants : c'était la fin des mesures odieuses auxquelles prêtait la loi du 7 vendémiaire an IV. 11 assura : 2" la publicité, mais non sans restriction. La publicité, dans les limites que veut l'ordre public, est une conséquence de la liberté et pour l'Église un autre droit. Ce droit, cependant, la loi du 7 vendémiaire le lui refusait, tit. tv, sect, n, ni. Rome demanda donc que ce droit fût inscrit au concordat. Mais, sous prétexte de garantir l'ordre public, en réalité par tradition

gallicane, par crainte de l'opinion, dans le désir de préparer les fameux articles organiques qui devaient lui permettre une série d'usurpations, Bonaparte fit ajouter celle restriction : « en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires. » C'est à propos de ce point qu'eut lien la crise finale du 12 au 15 juillet. Reconnaissant le droit de police de l'Etat et la nécessité de limiter le zèle de quelques-uns dans une société encore troublée, Consalvi voulut du moins restreindre une formule qu'il jugeait dangereuse dans sa généralité. Il obtint de Bernier dans les négociations antérieures au 12 juillet et de Joseph Bonaparte dans les négociations des 13 et l'i, l'insertion du mot « vu les circonstances ». Il sauvegardait l'avenir et limitait dans le présenl. De ce mot le Premier Consul ne voulut à aucun prix. Dans les négociations du 14, Consalvi arracha péniblement l'adjonction des mots « pour la tranquillité publique ». C'était une victoire, mais elle n'eut pas de conséquence, comme le prouvent les articles organiques.

Art. 2. Il sera fait par le Saint-Siège, de concert avec le gouvernement, une nouvelle circonscription des diocèses français. — Art. 3. Sa Sainteté déclarera aux titulaires des évêchés français qu elle attend d'eux, avec une ferme confiance, pour le bien de la paix et de l'unité, toute espèce de sacrifices, même celui de leurs sièges. Après cette exhortation, s'ils se refusaient à ce sacrifice commandé par le bien de l'Église (refus néanmoins auquel Sa Sainteté ne s'attend pas), il sera pourvu par de nouveaux titulaires au gouvernement des évêchés de la circonscription nouvelle, de la manière suivante...

Ces articles répondent à une exigence formulée par Bonaparte â Verceil même. Des deux épiscopats qui se disputaient alors la France il ne pouvait vouloir, en ellel. Il ne pouvait songer à l'épiscopat constitutionnel : les fidèles ne l'eussent pas accepté; lui-même ne l'aimait pas, a quia réputé républicain, » dit Grégoire; surtout le pape eut été intraitable. Le retour de l'épiscopat émigré eût été funeste à la cause même de l'Eglise : c'eût été certainement faire échouer le concordat auprès des assemblées et des classes élevées; quant aux masses, sauf en Vendée, elles étaient profondément hostiles à l'émigration. Il fallait donc que « table rase » fût faite. La démission forcée des constitutionnels ne pouvait que plaire au pape. Il refusa néanmoins de voir leur nom figurer dans le concordat, afin de ne pas leur reconnaître la qualité d'évêques. Bonaparte, qui les avait assimilés aux légilimes dans les premiers projets, consentit à ce qu'ils fussent simplement l'objet d'un bref. Quant à l'épiscopat légitime, c'était une chose sans précédent que sa démission ou sa déposition en masse. Le pape hésita â y consentir, bien qu'il comprit les nécessités du temps et quelle victoire la papauté avait l'occasion de remporter sur le gallicanisme. Il suggéra un moyen terme : les évêques garderaient le titre, mais perdraient la juridiction; Bonaparte ne voulut rien entendre. Il fallut céder. La procédure fut réglée, en termes parfois .agues, de façon à ne pas blesser des évêques qui avaient bien mérité de l'Église : le pape leur demanderait leur démission volontaire par une exhortation générale et passerait outre, sans autre avertissement, si la démission volontaire ne se produisait pas.

Pour mieux en finir avec ces deux épiscopats, Bonaparte demandait une nouvelle circonscription des diocèses. La suppression de l'ancien épiscopat convenue, celle demande ne soulevait pas de sérieuses difficultés. Le changement devait se faire par réduction, comme le demandait l'économie. Les premiers projets mentionnaient le nombre des archevêchés et évêchés, la réunion des titres supprimés aux titres conservés, etc. Mais le texte définitif se tait sur ces points que régleront des négociations ultérieures et une bulle de circonscription. Comme l'ancien régime, en effet, le concordat recontait au nape le droit d'érection : « Il sera fait par le saint-siège; » mais tandis que précédemment le pape n'avait besoin que du consentement du roi, ici l'enlente antérieure est requise : « de concert avec le gouvernement français. »

Art. 4. Le premier consul de la République ni mmerti dans les trois mois qui suivront la publication de la bulle... de la circonscription nouvelle; Sa Sainteté conférera l'institution canonique suivant les formes établies par rapport à la France avant le changement de gouvernement. — Art. 5. Les nominations aux évêchés qui vaqueront dans la suite seront également faites par le premier consul, el l'institution canonique leur sera donnée par le saint-siège en conformité de l'article précédent.

Ces articles précisent les règles â observer par les deux puissances, afin de pourvoir les nouveaux évêchés de titulaires, immédiatement et dans l'avenir. Le système de la Constitution civile est abandonné : il n'y a plus d'élections. On revient, mais dans l'ensemble seulement, au système établi par le concordat de 1516. D'après cet acte, le roi était « tenu de présenter et nommer » au saint-siège, dans les six mois « un grave ou scientifique maître ou licencié en théologie, ou docteur ou licencié en tous ou l'un des droits ». Le pape donnait l'institution canonique, mais il se réservait le droit de la refuser si le candidat désigné ne lui paraissait pas « tellement qualifié ». Trois mois devaient ensuite être laissés au roi pour faire un nouveau choix. Passé ce délai, ou le nouveau choix ne valant pas mieux que le précédent, le droit de nomination revenait au pape aussi bien que dans le cas du décès de l'évêque titulaire en cour romaine. Le saint-siège eût bien voulu que le concordat de 1801 renvoyât simplement à ces clauses si précises du concordat de 1516. Bonaparte s'y refusa. A force de ténacité el de menaces, il se fit reconnaître sans aucune limitation ce droit de nomination que Rome ne concède guère qu'aux gouvernements officiellement catholiques et qu'elle venait de refuser aux souverains d'Angleterie. de Russie et de Prusse. Il l'obtint bien qu'il eût refusé de faire du catholicisme la religion de l'Etat et qu'il fût imprudent de la part de l'Église de concéder un pouvoir d'une telle importance à un gouvernement électif ou l'intrigue et le hasard peuvent porter au premier rang les pires ennemis de l'Eglise. Le pape qui cédait à la force sauvegarda, comme il put, devant sa conscience, le présent en faisant mention dans le préambule du catholicisme personnel des consuls et l'a venir par l'art. 17 Il est vrai aussi qu'il pensait, fort des saints canons, du concordat de 1516 el de toutes les conventions analogues, que le droit de nomination concédé ne dépassait pas le droit de désignation et que, en se reservant l'institution canonique, le pape se réservait le droit de refuser le candidat désigné et en fin de compte faisait » l'évêque et le pasteur ». Cette interprétation n'a pas toujour- été celle du gouvernement français qui lui a opposé la théorie gallicane du pape « collateur forcé ». Cf. le *Livre blanc panli/ical sur lesa/]aires de France,* 1906, c. vu, et documents. Quoi qu'il en soit, Die VU i tarda pas à sentir les inconvénients de ce partage des pouvoirs : s'il y trouva un moyen de faire échec à Napoléon, il y trouva aussi une source d'amertume. De I81 1 â la lin du second Empire, il n'y eut pas cependant de sérieux conllils sur ce point entre le saint-siège et le gouvernement français. Mais les conflits surgirent de nouveau vers la fin du second Empire, el quand survint le 4 septembre, deux sièges épiscopaux étaient vacants depuis de longs mois. Pie IX refusant d'agréer les candidals obstinément maintenus par Napoléon III. Pour éviter le retour de semblables inconvénients, le gouvernement de M. Thiers inaugura le système de « l'entente préalable », maintenu jusqu'à l'avènement du ministère Combes (juin 1902), qui prétendit faire revivre la doctrine du pape « collateur forcé » et nommer d'une façon définitive les évêques de son choix, non seulement sans tenter l'entenle préalable, mais sans s'inquiéter du ju-

gement de Rome. Il faut remarquer encore que si Bonaparte devait pourvoir, pour la première fois, aux sièges épiscopaux dans les trois mois, aucun délai ne lui était fixé pour l'avenir. Combien donc se trompera le conseil ecclésiastique de 1811, lorsqu'il proposera d'cnleriner le droit pontifical d'institution dans un délai, sous le prétexte d'établir l'égalité entre le pape et l'empereur.

Les art. G et 7 imposent aux évêques entre les mains du premier consul, aux « ecclésiastiques du second ordre entre les mains des autorités civiles désignées par le gouvernement, le serment de fidélité qui était en usage avant le changement de gouvernement ». La Révolution avait eu la manie des serments, surtout vis à-vis des prêtres; depuis le Consulat, un arrêté du 7 nivôse an VIII et une loi du 21 (28 décembre 1799 et 11 janvier 18011) avaient imposé à tous les ministres du culte la promesse de « fidélité à la constitution ». Ce serment, comme les autres, les constitutionnels l'avaient prêté et dans une Déclaration de leur concile national, datée du 4 juillet, on lisait : « Tout gouvernement a le droit d'exiger des ministres du culte la garantie de leur fidélité. » Mais autour de ce serment qui pouvait bien englober des lois contraires au dogme et à la discipline de l'Eglise, les prêtres réfractaires s'étaient divisés. Cf. A. Mathiez, *Les divisions du clergé réfractaire,* dans *La Hévolution française,* t. xxxix, p. -113-115. Aussi Bonaparte eût-il bien voulu l'imposer par le concordat: Consalvi le repoussa. Il ne voulut davantage d'aucune formule impliquant fidélité aux lois et non simplement au gouvernement. L'on était revenu alors à l'antique formule malgré ses inconvénients. Au reste, dés le premier Empire, le serment tombait en désuétude pour les « ecclésiastiques de second ordre ». Quant aux évêques, la 3e République les en a dispensés, ne demandant plus aucun serment politique, en vertu du décret du 5 septembre 1870. Dans l'intervalle, la formule varia. La monarchie de juillet eut la sienne; le second Empire en eut une autre jusqu'au 25 novembre 1855, moment où il revint au texte du concordat.

L'article 8 prescrit de prier « à la fin de l'office divin » pour la République et les consuls, comme autrefois l'on priait pour le roi.

Les articles 9 el 10, après l'article 7, traitent des paroisses et des curés. « Les évêques, dit l'art. 9, feront une nouvelle circonscription des paroisses qui n'aura d'ellet que d'après le consentement du gouvernement. » Comme pour les diocèses, la nouvelle circonscription devait se faire par réduction — et de concert entre le gouvernement et l'autorité ecclésiastique compétente, ici l'évêque, qui a cependant le premier rôle. Il va sans dire que le concours du gouvernement ne pouvait être nécessaire que pour la fixation des limites temporelles : le Saint-Siège en fil la réserve expresse. D'autre part, l'art. 10 : « Les évêques nommeront aux cures. Leur choix ne pourra tomber que sur des personnes agréées par le gouvernement, » abolit tous les droits de patronage qui existaient avant 1790. Il n'y a plus « ni collateurs, ni présentateurs », disait le 1«r projet. Par une profonde innovation tout pouvoir de nomination est donné à l'évêque, mais avec la restriction de l'agrément du gouvernement qui n'avait pas osé s'attribuer directement le droit de patronage.

L'article 11 : « Les évêques pourront avoir un chapitre dans leur cathédrale et un séminaire pour leur diocèse, » avait été introduit sur la demande du saint-siège, après bien des difficultés. Mais le gouvernement avait limité aulant que possible sa concession. Alors que les diocèses devaient être fort étendus, il spécifia qu'il n'y aurait qu'un séminaire, comme un seul chapitre; qu'il pourrait ne les doter ni l'un ni l'autre, et il refusa de reconnaître dans le concordat aux fidèles le droit de les doter.

Les articles 12-15 règlent la question des édifices consacrés au culte et des biens ecclésiastiques. « Toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres non aliénées, nécessaires au culte, seront mises à la disposition des évêques » (art. 12). Pendant la période de « déchristianisation », c'est-à-dire principalement avec le culte de la Raison, à Paris et en province, la plupart des églises avaient été fermées. La loi du Il prairial an Ill (30 mai 1795), que confirmera un arrêté du 7 nivôse an VIII (28 décembre 1799), avait remis les églises à la disposition « des communes qui en étaient en possession au premier jour de l'an II », pour les exercices de leur culte, sans distinction. Le concordat remet donc tous les lieux de culte non aliénés à la disposition, non des communes, mais des évêques, reconnus par le concordat. L'État (ou le département et les communes auxquels il a pu l'abandonner) garde la propriété des édifices, mais les catholiques en ont le plein usage, illimité, et seuls.

La question des biens ecclésiastiques était plus complexe et non moins importante. L'Église a besoin d'un revenu et Bonaparte ne peut songer à lui rendre ses biens. Trop de lois, la Constitution de l'an VIII elle-même, les garantissent aux acquereurs; d'ailleurs, reprendre ces biens, « non seulement ce serait un vol semblable à l'antre puisque les acquéreurs ont payé » (Taine), mais pour Bonaparte, ce serait tuer sa popularité et sa fortune; les racheter, l'Etat ruiné ne le peut. D'autre pari, Talleyrand a beau prétendre que « les établissements ecclésiastiques n'ont jamais été el ne sauraient être propriétaires », la plupart des Français voient encore dans l'Église la vraie propriétaire de biens qui « étaient à elle, sans dommage pour personne, par le titre de propriété le plus légal et le plus légitime, par la volonté dernière des millions de morts, ses fondateurs et bienfaiteurs ». De là, un malaise qui pèse sur toutes les transactions, puisque l'on compte 1200000 acquéreurs de biens nationaux, biens d'église en majeure partie. H n'y a qu'une, solution possible — les acquéreurs en question, l'Etat et Bonaparte s'en trouveront également bien — c'est d'obtenir du chef de l'Eglise une renonciation aux domaines ecclésiastiques. Aussi Bonaparte fait-il de cette renonciation une condition de la première heure et *sine qua non.* Pie VII ne discuta guère que la formule. Les premiers projets français portaient que le pape ratifiait au nom de l'Eglise l'aliénation faite et consommée des biens ecclésiastiques dits nationaux. Il repoussa cette formule qui pouvait faire douter du droit de l'Église de posséder des biens-fonds. L'on adopta cette autre qui devint l'article 13 du concordat : « Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique, déclare que ni elle ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés el qu'en conséquence la propriété deces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeurent incommutables entre leurs mains ou celles de leurs ayants-cause. » Le pape reconnaissait ainsi l'incommutabilitédes nouveaux droits de propriété; il ne la présentait, il est vrai, que comme une conséquence de l'engagement de ne pas troubler les acquéreurs; mais la formule importait peu. Contre cette concession. Pie Vil a demandé au premier consul de constituer une dotation à l'Eglise : 1« avec les biens ecclésiastiques non aliénés; 2° avec des biens-fonds; 3° en assurant aux fidèles le droit de faire des fondations en biens-fonds ou autrement. Bonaparte parait d'abord se prêter à ce désir; mais il ne veut pas d'un clergé propriétaire foncier; ce clergé « aurait trop d'influence locale; il doit être et rester toujours un simple fonctionnaire, un travailleur à gages ». Il revient donc simplement au système du décret du 2 novembre 1789 d im clergé salarié; il refuse la restitution des biens non aliénés, étendant à l'Etat la dispense de l'article 13, ainsi que la dotation en biens-fonds, et s'il admet la

possibilité de fondations, c'est d'une façon très vague, avec l'arrière-pensée d'en régler la nature et les formes. Il se refuse même â préciser le chiffre et le nombre des traitements : il prétend la chose impossible avant toute organisation, bien qu'à Verceil il ait été moins réservé; enfin, il ne s'engage que vis-à-vis des évêques et des curés. Ainsi naquirent l'article fi : « Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les paroisses seront compris dans la circonscription nouvelle, » et l'article 15: « Le gouvernement prendra également des mesures pour que les catholiques français puissent, s'ils le veulent, taire en aveur des églises des fondalions. » Sur toute cette question, cf. Taine, *Les origines de la France contemporaine. Le régime moderne,* in-8°, Paris, 1891, t. i.

Art. 1G. Sa Sainteté reconnaît dans le premier consul de la République française les mêmes droits et prérogatives dont jouissait près d'elle l'ancien gouvernement

Voici le détail de ces prérogatives d'après Boulay de la Meurthe : « la principale est d'avoir des cardinaux; il faut aussi mentionner le droit pour le gouvernement français d'avoir à Rome un cardinal-prolecleur, un auditeur de Rote, un ambassadeur avec des préséances, une juridiction et l'exclusive dans le conclave, des établissements, une académie des arts et une poste particulière. » *Documents,* t. ni, p. 758.

L'article 17 prévoit le cas où « quelqu'un des successeurs du premier consul acluel ne serait pas catholique »; alors, les droits et prérogatives mentionnés et la nomination aux évêchés « seront réglés par rapport à lui, par une nouvelle convention ». C'était une mesure de prudence insuflisante. Mais Pie Vil ne pouvait prévoir le régime parlementaire avec ses Chambres souveraines el ses ministères responsables qui devaient non seulement n'être pas toujours catholiques, mais même être parfois anticatholiques.

Le concordat ne parle ni des constitutionnels, et l'on a vu pourquoi, ni des prêtres mariés ou ayant renoncé manifestement à leur état : les uns et les autres seront l'objet d'un bref, ni des congrégations religieuses dont le contre-projet romain du 12 mai faisait mention, mais Bonaparte avait écarté la question.

Le concordat impliquait la reconnaissance de la République par le pape et la paix entre le pape et la France et successivement les garnisons françaises évacueront les villes pontificales qu'elles occupaient encore. La convention du 26 messidor rentre donc dans la série des traités politiques signés par la France en 1801.

Lajoie du pape fut vive, a raconté Cacault, en recevant cette convention. Il n'avait obtenu cependant de vraie satisfaction sur aucun point; il avait dû céder sur tous. Mais il avait compris que le moment était mal choisi pour être intransigeant; puis c'étaient bien des avantages réels qu'une situation officielle rendue à l'Eglise en France, que « la destruction du régime politico-religieux qu'avait établi la Révolution, la fin du schisme, et le droit d'instituer les évêques rendu au pape » (Auiard). Quant à Bonaparte, on peut lui appliquer, à propos de tout le concordat, ce que Taine dit de lui à propos des articles 13-15 : « Personne ne s'entend mieux que Napoléon à faire de bons marchés,c'est-à-dire adonner peu pour recevoir beaucoup. »

III. Mesures complémentaires négociées avec rome. — Le concordat ne finissait rien. En dehors des ratifications nécessaires à tout traité, il restait au pape â obtenir la démission des évêques légitimes, à régler la question des constitutionnels, à réconcilier les prêtres mariés ou notoirement démissionnaires, à fixer la nouvelle circonscription des diocèses, les nouveaux titulaires, tontes choses qui exigeaient plus ou moins l'entente avec le premier consul et supposaient l'envoi en France d'un légat *a latere.* A Bonaparte il restait à faire accepter le concordat par les assemblées, avant de le promulguer, et à fixer l· règlement de police prévu par l'art. 'l'r. Toutes ces questions n'auront leur solution officielle qu'en commun (avril 1802); sur plus d'une il y aura des conflits entre Paris et Rome, et le pape se verra obligé encore à bien des concessions. G'est que Bonaparte ne voulait présenter au suffrage des assemblées qu'une organisation religieuse définitive, sauvegardant ce que les gallicans appelaient « les droits de l'Etat », tant il craignait leur hostilité vis-à-vis de Rome et même du christianisme!

1° *Les rali/icaUons.* — Le concordai signé, Bonaparte avait lait ajouter cette clause : « Les ratifications seront échangées à Paris dans l'espace de quarante jours. » Elles ne le furent que le 23 fructidor an IX (lOseptembre 1801). Avant de ratifier l'œuvre de Consalvi, le pape la soumit au jugement de la petite, puis de la grande Congrégation et même de tout le Sacré-Collège, moins Maury relégué dans son évêché de Montefiascone. Deux articles seulement furent discutés par le Sacré-College, le 1«r et le 13e. Finalement le 1" fut accepté par 18 voix contre 11 et le 13" par 22 conlre 7. Le 15 août, Pie VU ratifiait donc la convention. Suivant la coutume, cette convention devait être insérée dans une bulle rendue publique. Pie VII la donna le 15 août. C'est la bulle *Ecclesia Christi,* mais elle ne sera publiée qu'en avril 1802 par Caprara. Son texte avait été l'objet de négociations parallèles à celles du concordat. Mais en attendant cette ratification solennelle, Bonaparte en demanda « une petite ». Pie VII la donna également le 15 août. C'était une ratification sans réserve. Il en avait fait parvenir à Spina une seconde qui contenait des réserves, mais Spina crut nécessaire de choisir la première. Bonaparte ne donna la sienne que le 21 fructidor an IX (8 septembre 1801). L'échange se fit à Paris le 10 septembre. Spina agissait alors de nouveau au nom du pape; Consalvi avait quitté Paris le 25 juillet el le légat n'était pas arrivé.

2° *La démission des évêques légitimes.* — Le pape avait à obtenir la démission, totale ou partielle, des évêques légitimes, non seulement de l'ancienne France, mais des pays annexés, Avignon et Comtat-Venaissin, Nice et la Savoie, Genève, Porrentruy et partie de l'évêché de Bâle, Belgique, déjà soumis à la loi du 7 vendémiaire, et rive gauche du Rhin acquise depuis le 9 février 1801. Cet empire constituait 159 diocèses dont 95 seulement avaient un titulaire. Après l'échange des ratifications, le pape adresse à ces 95 évêques, mais plus spécialement aux Français, le bref *Tam multa,* daté du 15 août comme la bulle *Ecclesia Christi,* avec une lettre individuelle d'un modèle uniforme, pour leur demander leur démission : ainsi s'exécutait l'article 3 du concordat. Le bref reçu, les évêques avaient dix jours pour répondre; passé ce délai, ils seraient considérés comme refusants; le pape voulait par là fis empêcher de se concerter; il n'y réussit qu'irnparfaitement. Sur les 135 sièges épiscopaux de l'ancienne France (un 136e, Moulins, avait un titulaire nommé, alors à Londres, des Gallois de la Tour, mais n'était pas encore érigé canoniquement) 53 avaient cessé d'être occupés. Des 82 évêques restants, 6, Alais, Angers. Mâcon, Marseille, Saint-Papoul et Senlis n'étaient jamais sortis de France; 5 y étaient rentrés depuis le régime de la séparation : c'étaient Nîmes, Saint-Claude, Saint-Malo, Vaison et Vienne; tous les II donnèrent immédiatement leur démission (septembre 1801). Les évêques du dehors se divisèrent : 36 refusèrent leur démission plutôt par fidélité à la royauté que par raison religieuse. Les refus vinrent surtout d'Allemagne. 19 35 el d'Angleterre, 13/18. Les évêques émigrés en Allemagne subissaient l'influence de Louis XVIII, réfugié d'abord a Milan, et depuis janvier 1801. à Varsovie. Il agissait sur eux par l'intermédiaire de Talleyrand-Périgord, arche-

vêquede Reims,d'Asseline,évêque de Boulogne,de .Montmorency, évêque de Metz, et aussi de La l'are, évêque de Nancy. La résistance des évéques était le suprême moyen sur lequel comptait Louis XV11I pour faire échouer le concordat. Au cas où la majeure partie des évêques suivrait son impulsion, il publierait une protestation qu'il avait préparée et que, ses espérances étant trompées, il tint secréte pour ne point provoquer de schisme. Cf. E. Daudet, toc. *cit.* Les prélats anglais subissaient, par l'intermédiaire de Dillon, archevêque de Narbonne, l'inlluence du comte d'Artois alors à Edimbourg. Il y eut ainsi 46 démissions et 36 retus. 38 évêques signèrent cependant les *Réclamations* de 1803 : aux 36 s'étaient ajoutés les évêques de Rieux et de Tarbes, démissionnaires en ISO!. Quant aux évêques des pays annexes, 13 alors sur 24 diocèses, 12 d'entre eux donnèrent la démission demandée; un seul la refusa, l'évêque de Liège. « En résumé, conclut M. Boulay de la Meurlhe à qui appartiennent les chiffres donnes, pour les 95 diocèses pourvus de titulaires, il y a eu 58 démissions et 37 refus. » De l'opposition de quelques évêques français non démissionnaires au concordat naquit le schisme des anliconcordataires ou de la Petite-Eglise. Voir Anticoncordataires, (. i, col. 1372-1375.

3“ *La démission des éeêques constitutionnels.* — La loi de 1790 avait établi un évêché par département, c'est-à-dire 83. Les constitutionnels ajoutèrent d'eux-mêmes 4 évêchés dans les pays annexés, Avignon, Chambéry, Nice et Bâle, et 11 aux colonies; mais de ces 15, 4 seulement avaient eu des titulaires. Sur les 87 diocèses effectifs, 59 seulement étaient pourvus de titulaires en ISOl ; les 28 autres étaient vacants par mort, translation, abandon ou mariage. Or, ces 59 évêques, s'ils sont « pauvres en sectateurs » et même abandonnés de beaucoup de leurs prêtres qui se soumettaient à Rome, constituent cependant un groupe redoutable. Ils répondent, en effet, à la conception que les politiques se font alors «l'une Eglise purement nationale, d'un clergé docile à toutes les lois et dévoué aux principes de la Révolution. Qu'ils se tournent contre le concordat, et ils grouperont autour d'eux cette opposition anticatholique des assemblées qui inquiète déjà Bonaparte : le concordat échouera et la puissance du premier consul lui-même sera atteinte. D'ailleurs ils s'agitent beaucoup. Ils ont tenu en mai 1801 à Paris une assemblée métropolitaine; le 29 juin, 34 d'entre eux ont ouvert à Paris encore un « concile national ». auquel ils ont convié les clergés étrangers, voulant, les prendre comme juges entre eux et le pape. Tous savent les négociations du concordat, et depuis janvier l'un d'eux, Grégoire, en a appris les dispositions générales du premier consul. Ils sont naturellement hostiles au rapprochement avec Rome et leur concile n'a d'autre but que d'aviser au moyen de le faire échouer et d'assurer la réorganisation de l'Eglise de France par eux et en dehors du pape. Bonaparte les laisse agir, parce qu'ils lui servent de menace vis-à-vis de Consalvi. Ils ont d'ailleurs auprès de lui deux puissants protecteurs, Joseph Bonaparte et Talleyrand ; enfin lui-même a vu le péril : pour la paix religieuse et pour son propre intérêt, il leur lacilitera le plus possible la rentrée dans l'unité, en attendant qu'il leur ouvre les rangs de son épiscopat. Comme beaucoup sont restés à Paris après le 16 août, il les voit, leur explique le concordat et évidemment leur fait des promesses. Il laisse huit d'entre eux dont Le Coz et Grégoire lui adresser le 10 fructidor an IX (28août 1801)des *Obsecrations des membres du concile sur le traité arec Home,* portant sur la réduction des sièges épiscopaux, sur la suppression de l'élection et l'institution rendue au pape au lieu de la confirmation par le métropolitain et sur les prétentions exagérées de Rome. Il insiste auprès de Consalvi pour que Rome, qui les a écartés du concordat, n'exige d'eux aucune rétractation, la simple adhésion au concordat affirmée par la démission donnée impliquant l'abandon de la Constitution civile. Le premier consul et, dans une entrevue du 22 juillet, les trois négocialeurs français essaient d'arracher une promesse en ce sens à Consalvi, mais il ne peut <|ue promettre de faire appel à l'indulgence du pape, seul juge. En tout cas, Bonaparte et Talleyrand exigent, sous peine de ruplure, que le pape n'emploie vis-à-vis des prélats, dans le bref qu'il doit leur adresser, aucune expression blessante. Ce bref *Post multos labores,* daté du 15 août, est adressé à Spina; il est ainsi « indirect ». Par l'intermédiaire de Spina, le pape exhorte ces archevêques et ccs évêques qui « occupent leurs sièges sans l'institution du Siège apostolkpie » : 1° à donner leur démission ; 2° à rentrer dans l'unité par un acte de soumission dont il ne parle qu'en termes vagues, mais qui doit être la signature de celte rétractation écrite, dont lalormule non destinée à la publicité était jointe au bref : *Ego* A'. A'. *qui archiépiscopale)» seu episcopalem sedem N.* A'. *absque apostolieæ sedis institutione occupari, profiteor obedientiam et submissionem romano pontifici, atque declaro judiciis sedis apostolieæ super ecclesiasticis Galliarum negotiis emanatis sincero et obsequenti animo adhaerere ac plane subjectum esse atque supradictam sedem archiépiscopale»! seu episcopalem N.* A'. *ex nunc dimitto. In quorum fidem,* etc. *Ego,* etc. Loin de contenir des expressions humiliantes, le bref donnait aux constitutionnels le titre d'évêques. Pie Vil avait même envoyé à Spina un double modèle de bref direct, c'est-à-dire adressé aux prélats; mais le gouvernement, tout en n'approuvant pas la demande de rétractation, s'était contenu du bref indirect. Spina le communiqua donc aux intéressés après l'échange des ratifications, exceptant toutefois les évêques de l'ancien clergé devenus schismatiques, 3 alors. Le bref irrita les prélats, par sa forme indirecte : ils avaient la prétention d'être trailês en évêques authentiques, et parla rétractation demandée : ils avaient la prétention de n'étre pas schismatiques. Dans des *Observations* du 3 octobre 1801 (II vendémiaire an X) et adressées au gouvernement, Gn'goire : 1» affecte de repousser le bref comme non avenu, parce qu'il n'a pas *l'exequatur* du gouvernement; 2° proteste conlre la façon différente du pape de traiter les évêques émigrés et « un clergé dont le courage inaltérable a maintenu en France le culte catholique »; 3“ proteste contre la rétractation qui est exigée des constitutionnels et l'absolution qui leur est supposée nécessaire, comme s'ils étaient hors de l'unité de l'Église et coupables, eux qui sont restés fidèles aux traditions de la primitive Église, de l'Église gallicane et aux lois de leur patrie. Que le pape se contente de leur démission et de la déclaration qu'ils professent la religion catholique, apostolique et romaine.

Ils ne refusèrent donc pas leur démission. A la nouvelle de la conclusion du concordat ils avaient décidé, au concile, sur la proposition de Moyse, intrus du Jura, de la donner en masse; quand elle leur fut demandée, les 59 la donnèrent tous, en effet : « c'était évidemment une des conditions de la promesse que le premier consul avait laite de nommer quelques-uns d'entre eux aux nouveaux sièges » (Aulard). lis ne différèrent que sur la façon delà concevoir.Comme autorité spirituelle compétente, les uns prirent le pape, les autres, avec Grégoire, le métropolitain « de qui ils avaient reçu et dû recevoir l'institution canonique », se contentant dans ce cas d'avertir le pape. Ils prétendirent toutefois exercer leurs fonctions jusqu'à la prise de possession des nouveaux titulaires. Mais de rétractation ils ne voulurent pas entendre parler, se sentant soutenus par le parti de la Révolution et par le premier consul, dont la thèse n'avait point varié. Le conseiller d'État Portalis, qu'un arrêté du 15 vendémiaire an X (7 octobre 1801) venait de charger des cultes, leur fournit le thème

de leurs lettres nu pape : tous devaient afliriner qu'ils donnaient librement leur démission et, en guise de rétractation, dire qu'obéissants et soumis vis-à-vis du successeur de Pierre, ils adhéraient « à la convention relative aux affaires ecclésiastiques de France et aux principes que le pape et le gouvernement y avaient consacrés. » Celte lettre, que quelques-uns rendirent encore moins expressive, ne satisfit pas le pape, et si le schisme allait s'éteindre par la démission de ses chefs, aucun d'eux ne sollicitait le pardon nécessaire. La question de la rétractation devait se retrouver entière au moment des nominations épiscopales. Iles évêques conslilutionnels<|ui avaient abandonné leurs sièges,5envoyèrent alors leur démission, dont Charrier de la Roche, ex-évéque de la Seine-Inférieure, qui joindra une rétractation formelle, et Monlault des Isles, ex-évéque de la Vienne, qui, démissionnaire en octobre 1801, fera lui aussi une rétractation formelle, mais en mars 1802.

4° *Mission d'un légal « a latere ».* — L'envoi d'un légat, muni des pouvoirs mêmes du pape, était nécessaire pour régler toutes les questions de conscience ou de discipline soulevées, donner les dispenses voulues, réconcilier avec l'Eglise les ecclésiastiques mariés, par exemple, et même les constitutionnels, pourvoira l'adinidistration des diocèses, fixer la nouvelle circonscription, etc. Dès les premières négociations, Bonaparte avait demandé l'envoi d'un légat de cette importance et même en avait fait un article du 3· projet; Rome n'avait pu que consentir. Le concordat signé on s'occupa de la personne : Rome eût préféré Spina, Spina désignait le duc Braschi, Bonaparte demanda et obtint le cardinal Caprara, évêque d'iesi dans la Marche, vieillard de 68 ans, « un peu mou, facile à impressionner, accessible aux (laiteries et aux séductions » (Debidour), qui avait été nonce auprès de Joseph II en 1783 et qui avait déjà donné là des preuves de faiblesse. Ce caractère, Bonaparte voulait l'exploiter. Le pape céda; il prit cependant ses précautions. 1l eût voulu laisser à côté du légat Spina et Caselli, mais Bonaparte et même Caprara, dès qu'il fut arrivé, insistèrent pour leur rappel. En octobre, Spina rentrait à Rome rapportant le corps de Pie VI; il allait être nommé cardinal, ainsi que Caselli. puis archevêque de Gènes. Pie VII restreignit du moins les facultés accordées à Caprara : divers pouvoirs dont il usera ne lui seront accordés que plus tard sur sa demande ou sur la demande du gouvernement français. Nommé solennellement au consistoire du24aoûtet par la bulle *Dextera altissinii* également du 24 août, Consalvi partit de Rome le 5 septembre et arriva à Paris le 4 octobre. Après hésitation, le pape lui avait aussi confié les pouvoirs de nonce. Plus tard, après que la Consulte de Lyon eut réglé les affaires religieuses dans la République cisalpine, Bonaparte demanda et obtint que Caprara, nommé archevêque de Milan, eût les mêmes pouvoirs qu'en France dans la Cisalpine. Cependant il n'exerça pas librement ses pouvoirs en France. Cet exercice fut subordonné, en vertu des précédents, à une autorisation du pouvoir civil, cette autorisation à l'enregistrement de la bulle de nomination en Conseil d'Élat, à la prestation d'un serment, etc., en un mot à la reconnaissance officielle du légat, et cette reconnaissance elle-même ne devait être que le premier acte de la promulgation du concordat, retardée jusqu'en avril 1802 par les combinaisons du premier consul. Il fallut donc bien laisser Caprara user de ses pouvoirs avant toutes ces obligations remplies. Enfin, le 8 avril, le concordat étant devenu loi d'Elat, fut rendu le décret consulaire autorisant la mission du légat aux conditions susdites; le 9, il était reçu par les consuls en audience solennelle et prêtait le serment; le même jour, paraissaient au *Moniteur* et au *Bulletin des lois* la bulle *Dextera altissimi,* le décret du 8 avril et le procès-verbal de la prestation du serm.ut. L'affaire du serment fut grave. Le gouvernement avait exigé un serment en vertu des précédents; Pie Vil avait autorisé Caprara à le prêter, à la condition que ce serment ne portât ni sur les lois de la République, ni sur les liberté·' 'e l'Église gallicane. Or, le serment qu'il prêta en langue latine parut au *Moniteur* du 20 germinal (10 avril), singulièrement altéré. Caprara avait dit : *serraturum statuta et consuetudines Reipublieæ et nunquam jurisdictioni ac juribus gubernii derogaturum.* Le *Moniteur,* évidemment pour Hatter les antiromains du temps, lui fait dire : *constitutionem, leges, statuta et consuetudines Reipublieæ nec ullo modo gubernii Reipublieæ auctoritati et jurisdictioni, juribus, libertatibus el privilegiis Ecclesiæ gallicanæ derogaturum.* Caprara ne protesta pas, mais ce ne tut passa plus grande faiblesse.

5° *Nouvelle circonscription des diocèses.* — L'article 2 du concordat supposait une nouvelle division des diocèses qui devait être faite par le pape de concert avec le gouvernement français. Après avoir varié, le gouvernement adopta enfin le chiffre de 10 métropoles el de 50 évêchés. Rome trouvait que c'était peu; il s'agissait, en effet, de la France de 1801. Les constitutionnels auraient voulu le maintien de la division de 1790, et dans les *Observations* du 28 août, Grégoire protesta, au nom des siens, contre la réduction des diocèses. La bulle pontilicale qui devait sanctionner le nouvel état de choses ne parut que le 29 novembre 1801. Elle était théoriquement subordonnée à la démission des évêques titulaires; or, leurs réponses n'étaient pas toutes arrivées à Rome pour la lin d'octobre. Bonaparte s'irrita vivement de ce retard : il eut voulu promulguer, affirmait-il, le concordat au jour anniversaire du 18 brumaire. Pressé, Pie VII, se tondant sur la présomption que tous les évêques ont dû recevoir le bref *Tam mulla* et que le délai de dix jours est écoulé, crut pouvoir envoyer la bulle de circonscription, trop lard, il est vrai, pour être publiée au 18 brumaire, mais avant toutes les réponses reçues. Ce fut la bulle *Qui Christi Domini.* Caprara était chargé de l'exécuter et de régler toutes les questions soulevées. Cette bulle, avec le décret exécutorial oû Caprara fut obligé sur plus d'un point de sacrifier aux prétentions gallicanes de Portalis, ne furent publiés régulièrement qu'aprés une autorisation rendue au Conseil d'État le 19 avril 1802. Le gouvernement, en vue de l'expédition de Saint-Domingue, avait demandé et obtenu avec la bulle de circonscription un bref donnant au légat le pouvoir d'ériger des évêchés dans les colonies françaises des Indes occidentales, mais la chose fut ajournée. En tous cas, au lieu des 24 métropoles et des 124 évêchés dont relevait la France de 1789 (cf. Brelte, *Recueil de documents relatifs à la convocation des États généraux de 1180,* 3 in-8°, Paris. 1894-190Î ; des 26 métropoles el des 133 évêchés dont relevait la France de 1801, il n'y a plus que ces 10 métropoles avec ces 50 évêchés : *Paris* avec Troyes, Amiens, Soissons, Arras, Cambrai, Versailles, Meaux, Orléans; *Malines* avec Namur, Tournai, Aix-la-Chapelle, 'frêves, Gand, Liège, Mayence; *Besançon* avec Autun, Metz, Strasbourg, Nancy, Dijon; *Lyon* avec Mende, Grenoble, Valence, Chambéry; *Aix* avec Nice, Avignon, Ajaccio, Digne; *Toulouse* avec Caliors, Montpellier, Carcassonne, Agen. Bayonne; *Bordeaux* avec Poitiers, La Rochelle. Angoulême; *Bourges* avec Clermont. Saint Flour, Limoges; *Tours* avec Le Mans, Angers, Nantes. Rennes, Vannes, Saint-Brieuc, Quimper; *Rouen* avec Coutances, Baveux, Séez, Évreux.

6° *Le nouvel épiscopat.* — Le premier consul tenait du concordat le droit de désigner des candidats à l'institution épiscopale donnée par le pape, il désigna 16 anciens évêques, 12 prélats constitutionnels et 32 ecclésiastiques de second ordre dont pas un assermenté. Le nouvel archevêque de Paris, de Belloy. ancien évêque de Marseille et alors doyen d'âge de l'épiscopat

français, fut nommé le premier et seul par un décret du 18 germinal an X (8 avril 1802); 44 autres turent nommés le 19 germinal, mais 5, dont M. Emery, refusèrent; sur les 39 ace., 'ants il y avait 10 constitutionnels : 2 archevêques, Le Coz (Besançon) et Primat (Toulouse), et 8 évêques, Belmas (Cambrai), Charrier de la Roche (Versailles), Lacombe (Angoulême), Leblanc de Beaulieu (Soissons), Montault des Isles (Angers), Périer (Avignon), Reymond (Dijon) et Saurine (Strasbourg). Les 20 autres nommés après Pâques comprirent 2 constitutionnels : Berdolet nommé à Aix-la-Chapelle le 9 tloréal (29 avril), et Bécherel à Valence, 16 messidor (5 juillet). Sauf Colonna d'islria, évêque de Nice, alors à Rome, tous reçurent l'institution de Caprara. Afin d'abréger, disait-il, en réalité pour imposer les constitutionnels plus facilement. le premier consul avait demandé cette faculté pour le légat. Cehii-ci Pavait reçue par le bref *Quoniam favente Deo* du 29 novembre 1801, mais sous la réserve qu'il ne l'exercerait qu'une fois, qu'il ferait les procès d'information canonique, qu'il demanderait la profession de foi de Pie IV et le serment dû aux papes (s'il le fallait avec les restrictions déjà consenties en Russie) et oue dans les six mois les prélats solliciteraient de Rome des bulles de confirmation. Vis-à-vis des constitutionnels, il avait à suivre une règle spéciale.

Il était dans les plans de pacification religieuse de Bonaparte, de rappeler des constitutionnels à l'épiscopat, et Talleyrand lui représentait que, pour mieux dominer le clergé, il fallait empêcher son homogénéité. Dès le 20 juillet 1801 donc, le premier consul affirmait sa volonté à Consalvi, et depuis lors il tint bon malgré Bernier et Portalis qui jugeaient les constitutionnels discrédités, et malgré Rome qui rappelait les promesses de Verceil. Contre Rome il fit revivre le principe gallican du pape, « collaleur forcé, » et Rome reconnut qu'en droit les constitutionnels pouvaient être nommés — exception faite cependant des chefs qui venaient encore de témoigner leur hostilité pendant leur concile, surtout de Grégoire — et à la condition qu'ils soient réconciliés avec l'Église. Caprara reçut même le pouvoir de les instituer si Bonaparte s'obstinait (20 novembre); mais leur réconciliation à presque tous étant encore à faire, ils devaient avant l'institution mériter l'absolulion, en signant une lettre au pape où ils adhéreraient aux décisions de l'Église relatives aux affaires ecclésiastiques de France depuis 1790 et désavoueraient le concile national. *Instruction* du 1er décembre '1801. Préoccupé des négociations d'Amiens qui subissaient quelque arrêt, le premier consul laissa dormir la question au commencement de 1802; mais le 30 mars il posait une sorte d'ultimatum. Caprara devait accepter 10, puis 12 constitutionnels. Sur les 10 d'abord pourvus (9 avril), Montault venait de se réconcilier d'après la formule du 1« décembre et Charrier de la Roche, réconcilié plus tôt, ne fit aucune difficulté de la souscrire, mais les huit autres repoussèrent toute rétractation, se sachant appuyés par le premier consul. On était au jeudi-saint, 15avril, et le premier consul voulait voir les constitutionnels à Notre-Dame le jour de Pâques, parmi les nouveaux évêques. Portalis et Bernier se portant médiateurs amenèrent les constitutionnels à souscrire une renonciation à la Constitution civile, qui d'ailleurs n'existait plus, avec une promesse d'obéissance au pape. Caprara accepta, à la condition que les élus feraient une rétractation verbale devant deux témoins, Bernier et Pancemont, évêques nommés d'Orléans et de Vannes : il remit à ces médiateurs des décrets d'absolution. Les intéressés comparurent devant Bernier seul le vendredi-saint, reçurent de lui leur décret d'absolution, puis lurent soumis à l'information canonique el souscrivirent la profession de foi de Pie IV, et, quoi qu'il leur en coûtât, le serment du pontifical modifié; enfin ils furent institués dans les derniers jours d'avril. Berdolet et Bécherel nommés.phis tard furent soumis aux mêmes obligations (mai-juillet). Mais un scandale avait éclaté. Les huit qui avaient comparu devant Bernier se vantaient publiquement de n'avoir fait aucune rétractation, et quelques-unes même d'avoir jeté au feu le décret d'absolution. Puis, ils s'abstinrent de demander dans les six mois au pape les bulles de confirmation nécessaires. Berdolet et Bécherel firent de même. En 1803 et en 1804, quelques-uns de ces dix se décidèrent à faire quelque démarche; mais Rome les traitant en relaps ne leur répondit pas.

Ils ne se soumirent qu'en décembre 1804, pendant le séjour de Pie VII à Paris; encore fallut-il que le pape mît celle soumission au nombre des conditions de son voyage, qu'il se contentât de peu et que Portalis s'entremit surtout auprès de Le Coz. Enfin, le 17 juin 1805, cette affaire se terminait par l'arrivée des bulles de confirmation.

7» *De'conciliation des prêtres maries.* — Désireuse de déchristianiser la France, la Convention avait, pour ainsi dire, mis une prime au mariage des prêtres. Des évêques et des prêtres constitutionnels, des religieux, 10000 dit un pamphlet, 2000 dit Grégoire, s'étaient ainsi mariés. Le gouvernement, qui reconnaissait la validité civile de ces mariages, voulut régler la question religieuse qu'ils soulevaient, aussi bien que la situation devant l'Église des ecclésiastiques ayant autrement, mais notoirement, renoncé à leur état. Cela « est moralement aussi indispensable, écrivait Talleyrand qui avait ses raisons, que l'est politiquement l'article relatif aux biens nationaux ». Assimilant prêtres mariés et prêtres notoirement sortis de leur étal, le gouvernement demanda que, relevés de la loi du célibat, tous soient ramenés au rang de simples fidèles et que, s'ils étaient mariés, ils voient leurs mariages réhabilités — sous la condition de renoncer à tout exercice de leurs fonctions. Talleyrand voulut même faire de ces choses un article du concordat (projets 2-8). Le saint-siège accepta l'idée, mais avec deux réserves : 1° il ne serait question ni des évêques, ni des réguliers; 2» ces choses, étant du domaine de la conscience uniquement, ne seraient point insérées dans le concordat; elles feraient l'objet d'un bref envoyé de Rome en même temps que la bulle de ratification et dont l'exécution serait remise au légat. Ainsi fut convenu : mais, sur la demande du gouvernement, le bret devait n'étre pas publié, n'imposer aucune pénitence publique et le légat devait pouvoir subdéléguer ses facultés aux évêques et ceux-ci aux curés. Donc, dans le bref *Etsi apostolici principatus,* adressé à Spina et daté du 15 août, Pie VII, déclarant s'inspirer du bref *Dudum* donné par Jules III le 8 mars 1554,et relatif aux prêtres anglais, autorisait son représentant à relever par lui-même ou par les évêques et curés qu'il déléguerait, sans autre condition qu'une pénitence évidemment privée, les ecclésiastiques en question, des censures encourues. Tous seraient ramenés à la communion laïque. Ceux qui étaient mariés pourraient revalider leur mariage en le célébrant suivant les règles du concile de Trente. Aucun autre cependant ne serait admis à contracter mariage. Ce ne fut point Spina, mais Caprara qui présida à l'exécution du bref, après en avoir modifié quelques termes jugés trop durs par le premier consul et s'être fait autoriser verbalement par le pouvoir civil à l'exécuter avant la promulgation du concordat.

IV. Articles organiques et loi dü 18 germinal an X. — L'article premier du concordat autorisait le gouvernement à limiter la publicité du culte par « les règlements de police jugés nécessaires pour la tranquillité de l'Etat ». Ces réglements lurent en réalité une véritable constitution donnée à l'Église de France, sans le pape, précisant, modifiant, violant même le concordat. L'idée d'un règlement de cette étendue appartient à Talleyrand qui eût voulu, au lieu d'un concordat, une réglementation générale des cultes, et qui, le concordat signé.

voyait là un moyen de revenir sur les concessions faites. Bonaparte eût donc bien voulu se faire reconnaître dans le concordat le droit général de réglementer. Le refus absolu de Consalvi ne l'arrêta pas cependant, et dès octobre il dictait à Portalis, qui le rédigeait immédiatement, le projet d une réglementation générale du culle catholique et des cultes protestants. Ce devait être alors un acte de l'exêcutil et, en ce qui concernait les catholiques, « un arrêté en exécution de la convention du 26 messidor an IX. » Mais bientôt Bonaparte faisait retoucher son projet par Portalis et arrêtait de faire des réglements sur les cultes une seule loi avec le concordat. Son but était de leur donner plus d'autorité et surtout d'obtenir plus facilement du Tribunal et du Corps législatif l'approbation du concordat. Bans ces assemblées, en effet, s'était formée, contre le premier consul et surtout contre ses projets religieux, une opposition assez puissante pour qu'il n'osât faire voler le concordai dans l'hiver 1801. Les réglements devaient prouver que l'État ne renonçait à aucun de ses droits, quel que soit le texte du concordat, et la juxtaposition des dispositions relatives aux catholiques et aux protestants, que le gouvernement restait fidèle au principe de l'égalité des cultes. Le concordat passerait ainsi à la faveur de réglements qui le défigureraient et qui, insérés dans une loi, deviendraient des articles organiques. Portalis termina son travail de revision vers la fin de mars. Les articles relatifs au culle catholique, inspirés par le désir de reprendre sur le pape le terrain cédé, de placer l'Eglise sous la dépendance de l'État et de faire d'elle plus tard un instrument de régne, font tous revivre, autant qu'il se pouvait alors, la doctrine du gallicanisme royal et parlementaire de l'indépendance du gouvernement dans le temporel, de son droit souverain de décision dans les questions mixtes et relativement au spirituel, culte, discipline ou dogme, de son droit d'intervention soit pour surveiller, soit pour décider, « le chef de l'Etat devenant une manière de pape rival du vrai pape. »

Les 77 articles organiques sont groupés en 3 titres. Le titre i«r traite en 8 articles *du régime de l'Église catholique dans ses rapports généraux avec les droits et la police de l'État.* Ces 8 articles sont nés de l'idée de la subordination de l'Église à l'État. Le pape, disent les art. 1 et 2, ne pourra communiquer avec les catholiques français, soit par « bulle, bref, décret... même ne concernant que des particuliers », soit par « nonce, légat, etc. », sans l'autorisation du gouvernement français. « Les décrets des synodes étrangers, même ceux des conciles généraux, dit l'art. 3, ne pourront être publiés en France qu'aprés examen et autorisation. » C'était donc l'État redevenu, comme autrefois, juge des croyances et de leur opportunité, sans avoir cette excuse des rois et parlements que les lois d'Eglise devenaient lois d'Etat. C'était aller contre la liberté à laquelle ont droit l'Église et le pape, chef de l'Église, et que reconnaissait sans restriction l'art. 1 du concordat. Ces mesures avaient été réclamées par les constitutionnels dans les *Observations* du 28 août 1801, et elles furent présentées aux assemblées par les rapporteurs soit comme « une précaution pour défendre l'indépendance du gouvernement et les libertés de l'Église gallicane contre les entreprises de la cour de Rome » (Siméon au Tribunal), soit comme une mesure d'ordre de la part de l'État : « L'Église, dit en effet Portalis, est juge des erreurs contraires à sa morale on à ses dogmes; mais l'Etat a intérêt d'examiner la forme des décisions dogmatiques, d'en suspendre la publication, quand quelques raisons d'Élat l'exigent, de commander le silence sur des points dont la discussion pourront agiter trop violemment les esprits. » Cf. les art. 15, 20, 28 et 33 du *Syllabus.* L'art. 4 est un autre abus de pouvoir avec sa défense à « tout concile national, à toute assemblée délibérante d'avoir lieu sans la permission expresse du gouvernement ». Ainsi se trouvait subordonné au bon vouloir d'un gouvernement l'exercice, parfois nécessaire pour la direction d'une Église, d'un droit indiscutable. L'art.6 rétablit contre les ministres du culte, en cas d'abus, l'appel devant le Conseil d'Etat, comme s'il appartenait de prononcer sur les actes du ministère sacerdotal à un tribunal purement administratif, peut-être hostile. D'ailleurs, des quatre catégories de délits indiquées, deux ne devaient pas relever d'un tribunal extraordinaire, étant de droit commun, c'est-à-dire « tout procédé qui, dans l'exercice du culte, pourrait compromettre l'honneur des citoyens »; et « la contravention aux lois et règlement- de la République », quand le prêtre peut en conscience leur obéir; une autre « l'usurpation ou l'excès de pouvoir- eût supposé à tout le moins le jugement de l'autorité religieuse, seule compétente; une quatrième enfin, « l'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'Église gallicane, » n'avait de précis que l'intention.

Le titre n traite *des ministres.* On y trouve, avec la même volonté de se subordonner l'Église, des empiètements bien marqués de l'État sur le domaine spirituel. Une section 1, art. 9-12, donne les *dispositions générales.* Comme ministres, seuls sont mentionnés les archevêques, les évêques et les curés; il n'est rien dit du pape. Et « tous établissements ecclésiastiques, en dehors des chapitres et des séminaires », étant « supprimés », « tout privilège portant exemption ou attribution de la juridiction épiscopale » étant « aboli », le relèvement des ordres religieux, sur lesquels le concordat s'était lu, est rendu impossible. « Le pape, dit â ce propos Portalis, avait autrefois, dans les ordres religieux, une milice qui lui prêtait obéissance, qui avait écrasé les vrais pasteurs et qui était toujours disposée à propager les doctrines ultramontaines. Nos lois ont licencié cette milice. » Somme foule, cette section 1™ reproduit l'art. 20 du titre Ier de la Constitution civile, sauf qu'elle reconnaît avec l'art. 11 du concordat les chapitres et séminaires. Quant aux rapports des évêques et des curés, ils sont singulièrement définis. Les pouvoirs des évêques sont assimilés à ceux des curés et ils se bornent à « une autorité de direction »! Ce n'est pas une erreur de rédaction : Portalis justifie le terme par l'autorité de Fleury, *Institution du droit ecclésiastique,* part. I, c. xn. — La section n, art. 13-15, traite du rôle des *archevêques et métropolitains,* ce qui est bien un empiètement, et elle semble faire d'eux les gardiens suprêmes de la foi et de la discipline, ce qui est bien la doctrine des gallicans et des constitutionnels. — La section ni en 10 articles (16-26) traite : R des *évêques.* Pour être évêque, il faut être Français, ce qui se comprend, avoir 30 ans, ce qui serait une disposition à la Joseph II, si elle n'était conforme au droit canon, et avoir été soumis à une enquête dans sa doctrine et dans ses mœurs, où juge en dernier ressort le conseiller d'Etat chargé des cultes, ce qui parait singulier. Avant 1789, cette enquête était confiée au pape: elle eût dû ainsi lui revenir en vertu de l'art. 4 du concordat, sinon en vertu du bon sens. Mais au fond de tout cela se retrouve la doctrine gallicane du pape « collateur forcé ». Pour exercer ses fonctions, l'évêque doit avoir sa bulled'institution validée en quelque sorte « par l'attache du gouvernement ». et avoir prêté le serment prévu au concordat. La section traite : 2" *des vicaires-généraux,* dont est fixé le nombre; 3° *des séminaires.* L'art. 11 du concordat disait : « Les évêques pourront avoir un séminaire. » Ce droit est ici entouré de restrictions et d'obligations (art. 23-26), qui rappellent encore Joseph II. L'obligation la plus abusive est certainement celle imposée aux professeurs de souscrire et d'enseigner la Déclaration de 1682, condamnée par les papes, abandonnée par Louis XIV lui-même. « L'enseignement des séminaires, dit Portalis, comme celui de tous les établissements d'instruction publique, est sous l'inspection du magistrat politique... et les

maximes de 1682 ne peuvent être méconnues par aucun bon citoyen. » — La section iv parle des *curés.* Ce qui frappe davantage ici (art. 27-31), c'est : 1° le partage, fait par le premier consul de sa propre autorité, des prêtres ayant charge d'âmes en curés proprement dits, auxquels s'appliquent par conséquent les art. 10-14 du concordat, et desservants, titulaires de véritables paroisses, mais n'ayant droit ni à l'inamovibilité ecclésiastique : nommés par les évêques sans condition, ils sont révocables par eux (art. 63 et 31); ni au salaire de l'État. Cette dislinction, en ell'et, pouvait faciliter aux évêques l'administration des diocèses, mais elle s'explique surtout, on le verra, par un désir d'économie. Les desservants étaient de plus soumis, comme les vicaires, à la surveillance et â la direction des curés. Il est vrai que, dès le 21 thermidor an XI (9 août 1803], Portalis avertissait les évêques que ce droit de surveillance se réduisait â une visite annuelle du curé dans les succursales un jour qui ne soit, ni un dimanche, ni une fête chômée, comme l'avait dit le réglement du diocèse de Paris du 29 avril 1893. Pour les « curés » les articles organiques précisent ainsi l'obligation faite aux évêques par le concordat (art. 10) de ne choisir que des personnes « agréées par le gouvernement » : « Les évêques... ne manifesteront la nomination et ne donneront l'institution canonique qu'après que cette nomination aura été agréée par le premier consul; » 2° l'interdiction faite à tout ecclésiastique « même français, qui n'appartient à aucun diocèse », à tout religieux par conséquent, de remplir les fonctions propres à un curé. — La section v traite : 1° des *chapitres* (art. 35) : autorisés sans condition par le concordat, avec les séminaires (art. il), ils ont ici besoin de l'autorisation du gouvernement « tant pour l'établissement lui-même que pour le nombre et le choix des ecclésiastiques destinés à les former »; 2» *du gouvernement des diocèses pendant la vacance du siège.* D'après les lois canoniques, les pouvoirs des vicaires généraux prennent lin par la mort de l'évêque, l'administration du diocèse revient aux chapitres et à leurs délégués et à leur défaut seulement au métropolitain. D'après les articles organiques 36 et 37, les pouvoirs passent non au chapitre mais au métropolitain et les vicaires généraux continuent de plein droit leurs fonctions.

Le titre lit traite du *culte* (art. 39-67). Il débute par une usurpation de pouvoir avec l'obligation imposée à tous les diocèses de n'avoir « qu'une liturgie et un catéchisme », « leur différence, suivant le tribun Siméon, semblant rompre l'unité de doctrine et de culte. » Le catéchisme en question parut en 1806; un décret du 4 avril le rendait exécutoire et le disait « approuvé par Son Eminence le cardinal légat ». Son objet réel se trouvait dans certaines réponses qui enseignaient la fidélité à l'empereur « sous peine de damnation ». Voir t. n. col. 1951-1953. Puis venaient les règles de police proprement dites, dont quelques-unes s'expliquent par les circonstances : 1° Il ne pourra y avoir de cérémonies hors des églises dans les villes où il existe des temples d'autres cultes (art. 45). Celte mesure fut mal accueillie des protestants comme des catholiques et, dés le 30 germinal an XI (30 avril 1803), une circulaire restreignait l'interdiction aux communes ou il y avait une église consistoriale de 6000 âmes. En pratique même « l'on plaça le titre consistorial dans les faubourgs, quoique l'on disposât d'un temple dans l'enceinte des villes ». 2° Le même temple ne pourra servir qu'au même culte (art. 46). Ainsi cesse définitivement la promiscuité oû les cultes venaient de vivre. Il y eut cependant de nombreuses exceptions à la loi posée, dans le Bas-Rhin où catholiques et protestants avaient depuis longtemps le *simullaneum,* c'est-à-dire l'usage commun d'un même édifice. 3° On ne pourra ouvrir ni chapelles ni oratoires sans la permission du gouvernement (art. 44J, mesure qui devait être utile contre les anticoncordataires. 4» Les ecclésiastiques au dehors des temples devront s'habiller à la française et en noir (art. 43); dans les cérémonies ils « useront des ornements convenables à leur titre » (art. 42); cette dernière prescription s'explique par la présence en France de tant de prélats démissionnaires; elle fut surtout appliquée aux anciens évêques constitutionnels, notamment en 1803. 5" L'interdiction de sonner les cloches, qui avait été si désagréable aux catholiques, était levée, un règlement devait être concerté dans chaque diocèse entre l'évèque et le préfet (art. 48). 6° Il est défendu aux cftrés d'attaquer en chaire un autre culte autorisé (art. 52). D'autres articles maintenaient le caractère laïque de l'état civil (art. 55), établi par le décret du 20 septembre 1792; les curés ne donneront même la bénédiction nuptiale « qu'à ceux qui justifieront... avoir contracté mariage devant l'officier de l'état civil » (art. 54), obligation pénible à l'Église qui a le droit propre et nalurel de régler le mariage. Cf. art. 199 et 200 du code pénal. L'art. 56 est une autre concession faite à l'esprit républicain : il maintient en partie le calendrier républicain ou d'équinoxe pour le clergé; celui-ci doit en user, mais il a la faculté de désigner les jours par les noms qu'ils avaient dans l'ancien calendrier. En revanche, l'art. 57 fixant au dimanche le repos des fonctionnaires supprimait avec le décadi, autour duquel le Directoire avait fait la persécution décadaire, le culte décadaire, abandonné de tous, sauf des fonctionnaires pour qui seul il était obligatoire depuis le 7 thermidor an VIII (26 juillet 1800).

Le titre iv traite, dans une section ire, *de la circonscription des archevêchés et évêchés;* le nombre des nouveaux diocèses est fixé et le tableau donné; dans une section il·, *de la circonscription des paroisses.* Le concordat disait : « Les évêques feront une nouvelle circonscription des paroisses, » et ne demandait que le consentement du gouvernement (art. 9). Ici reparaît la distinction entre curés et desservants, entre paroisses où résident les curés et succursales où résident les desservants. Cf. art. 32. Et, détermine l'article organique 60, « il y aura au moins une paroisse dans chaque justice de paix », par canton par conséquent. Quant aux succursales, c'est de concert avec le préfet et sous réserve île l'autorisation gouvernementale que l'évèque en fixera immédiatement « le nombre et l'étendue ». A l'avenir, il faudra de même l'autorisation expresse du gouvernement pour l'érection d'une cure ou d'une succursale (art. 61, 62). Dans une section ni·, *du traitement des ministres,* ou du budget des cultes prévu au concordat et condition de la renonciation de l'Église aux biens ecclésiastiques (art. 13, 14). Ce budget est calculé de façon â ne pas effaroucher les ennemis de l'Église et à grever le moins possible les finances de l'Etat, en attendant, il est vrai, des jours meilleurs. Les procédés employés furent : 1· de restreindre le nombre des ecclésiastiques de second ordre « salariés ı. C'est à cela surtout que servit la distinction entre curés et desservants. Elle permit de ne pas violer la lettre du concordat et de ne payer un traitement qu'à 3000 prêtres environ, distribués en 2 classes, la 1ri avec 1500 francs, la 2· avec 1 000 (art. 66). On était loin ainsi des dépenses qu'eût entraînées le projet d'octobre 1801, divisant la France en 8000 cures ou paroisses avec des annexes; 2° de précompter sur ces traitements les pensions dont pouvaient jouir les curés en qualité d'ex-bénéliciers et en vertu des decrets de la Constituante (art. 67). Ces pensions, non payées pendant la Terreur sans que le principe en fût contesté, rétablies après thermidor par la Convention (décret du 18 thermidor an II, 5 août 1794), restreintes par le Directoire aux seuls prêtres qui avaient prêté les divers serments, seront restituées à tous par le décret consulaire du 3 prairial an X (23 mai 1802), pourvu qu'ils aient accepté le concordai · 3· d im-

poser le choix des vicaires et desservanis parmi les ecclésiastiques pensionnés (art. (58); « le montant de cette pension elle produit des oblations, «que devaient lixer les évêques sous la réserve de l'approbation du gouvernement (art. 5, 1'8, 69), devaient former leur traitement. « Les grandes communes » étaient autorisées à accorder à leurs curés « une augmentation de traitement ». D'autre part, l'Etat décrétait la restitution aux curés et même aux desservants des presbytères et jardins attenants, non aliénés. A défaut de ces biens, il autorisait les communes — et par le décret du 1er pluviôse an XI (21 janvier 1803) il les obligera — à fournir â leur curé un logement et un jardin (art. 72). Enfin, conformément à l'art. 15 du concordai, les fondations étaient autorisées, à la condition de « ne consister qu'en renies constituées sur l'Etat », pas en immeubles, sauf s'il s'agit d'un presbytero et d'un jardin. Quant aux archevêques, leur traitement était de 15000 francs; les évêques recevaient 10000 francs (art. 64,65); les départements étaient autorisés à leur procurer un logement convenable (art. 71). Le budget des cultes en l'an X semble ainsi n'avoir pas dépassé 1200000 francs; le chiffre des pensions s'élevait, il est vrai, pour les prêtres à 10 millions et pour les religieux à 13. — La section iv parle *des édifices destinés au culte.* L'art. 75, restreignant fart. 12 du concordat, ne mettait à la disposition des évêques « qu'un édifice par cure ou succursale », et en vertu « d'arrêtés du préfet ». Enfin l'art. 76 décrétait l'établissement des fabriques auxquelles le décret du 30 décembre 1800, rédigé comme les articles organiques, en dehors de toute intervention de l'Église, devait seulement donner une organisation ferme sous l'étroit contrôle de l'Etat.

Les articles organiques du culte catholique se résument donc bien, comme le dit M. E. Ollivier, dans ces deux mots : « usurpation et abus de pouvoir. » Dominée, surveillée, réglementée, pauvre, l'Église apparaissait peu redoutable. Suivaient les *articles organiques des cultes protestants* concernant « les protestants connus sous le nom de réformés (calvinistes) et les luthériens de la confession d'Augsbourg », qui organisaient de même la tutelle de l'Élat.

Ainsi conçus el encadrés, les articles organiques pouvaient servir « de passeport au concordat » (Sorel) auprès des assemblées, si hostiles qu'elles fussent à Rome. Mais, dés janvier 1802, Bonaparte avait pris contre elles une autre précaution : profitant de l'imprécision de l'art. 38 de la Constitution de fan VIH sur le mode de renouvellement du Tribunal el du Corps législatif, il les avait fait « épurer par le Sénat ». Enfin, la . aix d'Amiens (tait signée (25 mars 1802) : il pensa pouvoir présenter « aux républicains la paix religieuse dans ce cadre magnifique : la paix eurojéeiine dans les limites de César » (Sorel). Le 2 avril, il présentait donc au Conseil d'Etat ce projet de loi : « La convention passée le 26 messidor an IX entre le pape et le gouvernement français et dont les ratifications ont été échangées à Paris le 23 fructidor an IX (10 septembre 1801), ensemble les articles organiques de ladite convention et les articles organiques des cultes protestants dont la teneur suit, seront promulgués et exécutés comme des lois de la République. » Le Conseil d'Etat adopta sans discussion l- concordai, que le premier consul lui avait lu dés le mût 1801, et qui. présenté comme un traité, ne comportait de sa part aucune discussion; les articles organiques du culte catholique et, après d'importantes modifications, les articles organiques des cultes protes- .ants (4 avril). Le Tribunal, sur le rapport de Siméon, s lopta l'ensemble de la lui par 78 voix contre 7 sur 100 membres (17 germinal, 7 avril). Au Corps législatif, ta loi présentée par les trois conseillers d'Élat, Portalis, Regnaud (de Saint-.lean d'Angély) et Régnier, et par les jeux tribuns, Lucien Bonaparte et .laucourt, un protes- _nt, fut adopté le 18 germinal an X (8 avril 1802) par 228 voix contre 27 sur 3110 membres. La loi était votée, il restait à la promulguer deux jours après suivant l'art. 37 de la Constitution. Dans l'intervalle avaient lieu la réception du légat, les nominations épiscopales, l'installation à Notre-Dame du nouvel archevêque de Paris, de Belloy (Il avril), etc. Enfin, une proclamation des consuls datée du 27 germinal ayant annoncé à la France le grand bienfait de la paix religieuse, le 28 germinal (18 avril), jour de Pâques, en même temps qu'étaient échangées les ratifications de la paix d'Amiens, la loi du 18 germinal paraissait au *Bulletin des lois* et était solennellement promulguée dans les quartiers de Paris. A Notre-Dame ensuite se célébrait une grande cérémonie d'actions de grâces pour la paix extérieure et la paix religieuse recouvrées ensemble : discours de Boisgelin, ancien archevêque d'Aix, archevêque nommé de Tours; messe du légal; à l'Evangile prestation du serment concordataire par les 27 évêques présents sur les 45 alors nommés; enfin *Te Deum.* Le jour même de la publication du concordat devaient paraître au *Bulletin des lois,* d'après une note du Premier Consul en date du 18 germinal : 1° la bulle de la ratification solennelle *Ecclesia Christi;* 2« la bulle de circonscription *Qui Christi Domini;* 3" le décret exécutoire du légat, rédigé depuis décembre; 4" le bref *Quoniam favente Deo* donnant au légal le pouvoir d'instituer les évêques; 5» un décret rendant exécutoire en Erance l'induit du 9 avril 1802 par lequel le légat avait réduit à 4 le nombre des jours de fête chômés en dehors du dimanche. En réalité, ces 5 pièces complémentaires ne furent insérées au *Bulletin* qu'en thermidor an X; mais dès le 20 germinal la bulle *Ecclesia Christi,* dés le 21 la bulle *Qui Christi Doniini* avaient paru au *Moniteur,* et le 21, les deux bulles avaient été affichées dans les églises de Paris, le légat faisant ce jour même usage de son pouvoir d'institution en installant à Notre-Daii le nouvel archevêque de Paris, de Belloy.

C'est seulement à partir du 28 germinal an X que le régime concordataire fut mis en vigueur. Les lois qui constituaient le régime dit de la séparation furent appliquées jusque-là par Fouché aux catholiques, avec une rigueur sans défaillance et qui redoublait si les négociateurs romains étaient moins traitables. Alors aussi prirent fin le culte constitutionnel obstinément maintenu par les évêques, le culte décadaire toujours imposé aux fonctionnaires. Quant aux théophilanthropes, leur culte avait été mortellement frappé par un arrêté consulaire du 12 vendémiaire an X (4 octobre 1801) leur ôtant la jouissance des édifices nationaux. Ixi masse de la nation qui connaissait seulement le détail de la réorganisation religieuse se montra heureuse et reconnaissante. Le *Génie du christianisme* qui paraissait à ce moment (24 germinal), comme l'avait désiré Bonaparte, aida encore à la réaction religieuse. Cependant il y eut au régime concordataire une opposition de droite et une opposition de gauche. Celle de gauche ne se lit guère que dans l'année : « arracheurs de prêtres, chasseurs de moines, metteurs à sac de couvents el grands liquidateurs » (Sorel), les généraux assistèrent de mauvaise grâce à la cérémonie de Notre-Dame; il y eut même des complots. Cf. les *Mémoires* de Thibaubeau, de Pasquier, etc. A droite, ce fut le schisme anticoncordataire. Voir An t ICONCORDATAIRES, 1.1, col. 1872-1875. Ce schisme ne devait pas s'éteindre facilement, bien que Louis XVIII ait eu la sagesse de ne point faire paraître la protestation qu'il avait préparée. Au dehors, l'impression fut excellente; la Révolution parut seulement terminée et le prestige de Bonaparte grandit singulièrement à la suite de ce « grand acte de force et de sagesse ».

V. Les destinées de la loi ne 18 germinal an X. — En dehors des articles organiques concernant les cultes protestante, cette loi comprend donc deux parties:

l'une, le concordat, est un contrat entre le gouvernement français et le chef de l'Eglise; l'autre, les articles organiques, est l'œuvre du seul gouvernement français. Le Concordat est donc une loi civile el une loi d'Église; il lie à la façon d'un contrat synallagmatique l'Église et l'État. Voir col. 728. Quant aux articles organiques qui n'ont pas été concertés avec le pape, ni approuvés par lui, ils ne le lient en rien et ne sont pas loi d'Eglise. Mais ils constituent une loi civile au même titre que le concordat. On leur a dénié, dans l'ensemble, toute valeur légale : 1° parce que le pape ne les a pas approuvés. « 1l n'avait pas à les ratifier, a-t-on répondu; ce n'était pas un traité, c'était une loi d'Etat. » Le pape d'ailleurs n'a jamais prolesté contre le principe et si Consalvi s'est refusé longtemps à laisser insérer dans Fart. 10T du concordat le droit de l'État à faire des règlements de police concernant le culte, c'est, a-t-il expliqué, que l'Eglise ne peut consacrer dans une convention un droit qu'en fait elle tolère souvent; 2" parce que les articles organiques auraient été présentés aux assemblées comme négociés avec le saint-siège et consacrés par lui, au même titre que la convention du 26 messidor an IX. Celte supercherie vicierait la loi dans son principe. On justifie l'accusation par divers passages où Portalis parle des articles organiques comme d'un contrat et par le désir de Bonaparte d'enlever plus facilement le vote des assemblées. Rome a protesté, du reste, ajoute-t-on, contre la confusion. Or, comme fait justement remarquer JL Boulay de la Meurlhe, « en affirmant celte confusion volontaire, on va au rebours des intentions du premier consul et de l'esprit du temps. » Bonaparte n'avait voulu la publication simultanée du concordat et des articles organiques que pour bien affirmer devant les assemblées imbues de la supériorité de l'État, son entière indépendance vis-à-vis des droits et prétentions de la cour romaine. Et si Portalis a qualilié ces articles de « contrat », c'est en vertu de la théorie philosophique de son temps qui fait de toute loi un contrat entre les gouvernés et le gouvernement, ici entre le législateur et ceux qui professent un culte. Malgré cela, les articles organiques examinés un à un « contredisent sur les points les plus importants la convention conclue avec Rome, empiètent sur un terrain essentiellement réservé à l'autorité spirituelle, jurent avec tous les principes qui sont devenus la base de notre état politique et social et... reposent sur une contradiction choquante qui consiste à attribuer au pouvoir civil les privilèges qu'il s'arrogeait dans l'Église sous l'ancien régime, quand il n'y a plus d'ancien régime » (cardinal Mathieu).

1° *La destinée des articles organiques.* — Le concordat et les articles organiques ont eu une destinée bien différente. Ceux-ci,dès leur naissance, ont été mal accueillis de l'Église. Pie VU n'ignorait pas qu'un règlement relatif au culte catholique était en préparation, mais il acceptait la chose; elle était inscrite d'ailleurs au concordat. Il n'en connut les dispositions qu'en avril 1802, Caprara à qui le premier consul les avait communiquées verbalement dés mars, avant toute discussion et publication, préoccupé surtout de la nomination des évéques constitutionnels, n'ayant prêté à cette communication qu'une oreille distraite. Aussitôt qu'il les connut, c'est-à-dire après le vole de la loi, Pie VII protesta auprès de Cacaull et consulta une première commission de 3 membres, di Pietro, Caselli et Bertazzoli, puis la Congrégation des 12. Enfin, dans le consistoire du 24 mai, il exprima, après sa joie du concordai, sa douloureuse surprise des articles organiques et annonça des protestations officielles. Ces protestations furent communiquées par Caprara à Talleyrand, le 18 août 1803; elles furent renouvelées par le pape lui-méme lors du sacre. Ces protestations portaient sur 3 points : 1« la qualification et le mode de publication des articles organiques qui pouvaient laisser croire qu'ils ont été comme le concordat concertés avec le saint-siège; 2° leur fond même : ils règlent en dehors du pape et au mépris des droits imprescriptibles de l'Eglise « la doctrine, les mœurs, la discipline du clergé, les droits et les devoirs des évêques, ceux des ministres inférieurs, leurs relations avec le saint-siège et le mode d'exercice de leur juridiction »; 3'· en particulier, les art. 1-3, 6, 9-11, 14, 15, 17, 22, 24-26, 35, el 23 et 36 plus particulièrement contraires aux droits de l'Église ou au texte du concordat. Pie VII insistait avec d'autant plus de fermeté que Bonaparte multipliait alors ses abus de pouvoir. Ainsi il soumettait à la censure des préfets les mandements et lettres pastorales; il prétendait imposer aux évêques choisis parmi les non-constitutionnels au moins un vicaire général constitutionnel, et à tous un quartau moins de curés conslitutionnels. Aucune rétractation ne devait être exigée. Le légat ayant donné aux évêques des instructions contraires, Bonaparte le menaça de n'appeler désormais à l'épiscopat que des constitutionnels; Talleyrand parla même de protestantisme, el le 10 juin 1802 une circulaire de Caprara n'imposait plus aux conslitutionnels qu'une formule renfermant « adhésion au concordat et soumission à l'évéque ». Dans la république italienne c'étaient les mêmes abus de pouvoir. Les protestations de Pie Vil reçurent une lin de non-recevoir polie. Ses prières et ses concessions lui valurent beaucoup de promesses, mais pas de concessions essentielles. Autour de son voyage à Paris, sur lequel il avait fondé tant d'espérances, il y eut seulement : 'I» une amélioration dans la situation financière faite au clergé et aux fabriques. La situation financière créée par les articles organiques c'était simplement la misère pour beaucoup de succursalistes, attendu que les pensions ne furent pas immédiatement liquidées. Un arrêté du 18 germinal an XI (8 avril 1803) autorisa les conseils généraux el les municipalités à voter des subventions cultuelles. Ils y mirent peu d'empressement. Aussi, sur les plaintes réitérées des évêques, un décret du 11 prairial an XII (31 mai 1804) assura aux desservants un traitement de 500 francs dont devait être déduite la pension, soit 267 francs pour les desservants n'ayant pas 50 ans, 333 pour ceux ayant 50 ans et 400 francs pour ceux ayant 70 ans. Un décret du 5 nivôse an XIII (24 décembre 1804) porte à 24000 le nombre des succursales rétribuées; enfin un décret du 30 septembre 1807 porta à 30000 le nombre de ces succursales. D'autre part, par un arrêté du 14 ventôse an XI (5 mars 1803), l'Etat s'était obligé à défaut des déparlements à fournir un salaire aux vicaires généraux et aux chanoines: en fait, dès l'an XI, il a du l'acquitter presque partout. Le budget des cultes qui ne s'élevait qu'à 1 200000 francs en Tan X, atteignait 4 millions en l'an XII et en 1814 atteindra 17 millions, sans parler des pensions; il s'agissait, il est vrai, de la France impériale. D'autre part, Bonaparte ordonnait de restituer aux fabriques les rentes dont le transfert n'avait pas été fait et les biens non aliénés (arrêté du 7 thermidor an XI, 26 juillet 1803), y compris les biens chargés de fondations et de services anniversaires (arrêté du 25 frimaire an XII, 17 décembre 1803), les églises el presbytères supprimés par suite de l'organisation paroissiale nouvelle (30 mai 1806), même si les biens et rentes proviennent d'églises supprimées (7 thermidor an XL ou de confréries (décret du 28 messidor an XIII, 27 juillet 1805); 2" la possibilité d'une existence légale reconnue aux congrégations religieuses. Si Bonaparte, par un arrêté du 20 prairial an X (9 juin 1802), « abolissait, à l'exemple du Directoire, les congrégations religieuses dans les territoires les plus récemment annexés à la France, » si, par un décret du 3 messidor an XII (22 juin 1804), il dissolvait l'association dite des Pères de la foi, Adorateurs de Jésus ou Paccanaristes, ou autres associations non autorisées, du moins, il posait en

principe par)e même décret que « des communautés pourraient se constituer, vivre, s'étendre avec la permission et sous le contrôle de l'Etat » et il renouvelait l'autorisation d'exister déjà donnée aux « agrégations connues sous le nom de *Sœurs de la charité,* de *Sœurs hospitalières,* de *Sœurs de Saint-Thomas,* de *Sœurs de Saint-Charles* et de *Sœurs Valelottos...* à la charge de présenter dans le délai de six mois, leurs statuts et réglements pour être vus et vérifiés en conseil d'Etat... »; 3» une loi du 23 ventôse an XII (14 mars 1804) par laquelle il s'engageait à former et à doter les dix séminaires métropolitains de la France consulaire; les professeurs el directeurs devaient être nommés par lui, etc. Cette loi ne fut pas appliquée sauf à Lyon. Les séminaires métropolitains furent remplacés par des facultés de théologie. Mais les séminaires créés dans les diocèses par la seule initiative des évêques commencèrent à recevoir d'importantes subventions du trésorsousla forme de bourses et de demi-bourses en vertu du décret du 30 septembre 1807 ; 4» enfin, un sénatus-consulte du 22 fructidor an XIII (9 septembre 1805) qui supprima le calendrier républicain et rétablit exclusivement le Calendrier grégorien à partir du 1er janvier 1806.

Survinrent les luttes avec le pape. Un décret du 25 février 1810 aggravant l'article organique 24 déclara loi générale de l'empire l'édit de mars 1682 sur la déclaration du clergé de France. Mais le 28, devant le mécontentement général et sur un rapport du fameux conseil ecclésiastique de 1809, Napoléon rendit un important décret modifiant les articles organiques 1, 26, 36. Les brefs de la Pénitencerie, pour le lor intérieur, pouvaient désormais être exécutes sans aucune autorisation; les dispositions abusives établies par l'art. 26 touchant l'âge et la fortune des ecclésiastiques ordonnés prêtres étaient rapportées; enfin, les chapitres étaient formellement rétablis dans leurs droits canoniques en cas de vacance des sièges épiscopaux.

Les gouvernements qui suivirent le premier Empire n'apportèrent pas de profondes modifications aux articles organiques. A trois reprises, en 1817 dans le nouveau concordat signé· entre Louis XVIII et Pie VU, en 1848 à l'intérieur du comité des affaires religieuses de la Constituante, en 1853 dans les négociations relatives au sacre de Napoléon 111 par Pie IX, il fut question, plus ou moins sérieusement, mais toujours sans effet, de la suppression de ces articles. De la Restauration datent cependant : 1° la loi du 2 janvier 1817, complétée par l'ordonnance du 2 avril suivant, autorisant les fondations au prolit des établissements ecclésiastiques autrement qu'en rentes sur l'État, contrairement i l'art. 73; 2° une ordonnance du 5 octobre 1814 autorisant les archevêques et évêques à établir des écoles ecclésiastiques ou petits séminaires avec capacité de recevoir des dons et legs; 3° diverses ordonnances et la loi du 24 mars 1825, facilitant la fondation, l'exist· nce ou le développement des congrégations religieuses, etc.

Mais les articles organiques consacraient trop d'usurpations pour que leur application régulière pùt être exigée et bon nombre sont tombés en désuétude. « La seule partie des lois organiques demeurée en vigueur sans aucune atténuation, dit avec une évidente exagération d'expression M. E. Ollivier, est celle qui organise ii servitude du clergé de second ordre. » Les gouvernements ont continué aussi à exercer le droit de a l'appel comme d'abus » malgré les multiples protestations de l'épiscopat; la bénédiction nuptiale n'a jamais été donnée que le mariage civil bien constaté; malgré les vœux de publicistes comme de Bonald et d'évêques comme Clermont-Tonnerre, les registres des actes religieux n'ont pas repris la valeur d'actes de l'état civil; l'autorisation du gouvernement a toujours été requise pour l'érection des paroisses; les fabriques ont toujours veillé à l'entretien des temples, etc. Mais les articles touchant le rôle des métropolitains, l'enseignement des 4 articles dans les séminaires, l'ingérence de l'Etat dans ces établissements, l'unité de liturgie et de catéchisme, etc., tombèrent vite et pleinement en désuétude; d'autres, comme ceux concernant les décrets des synodes étrangers et des conciles généraux, la présence en France d'envoyés pontificaux, la défense faite aux évêques de sortir de leurs diocèses sans l'autorisation du gouvernement, etc., ont été rendues illusoires, à supposer que le pouvoir ait voulu les maintenir, par la liberté de la presse et la facilité des communications.

2» *L'application du concordat de 1805 à 1809.* - Autre fut la destinée du concordat qui a vécu un siècle sans modification. A deux reprises cependant, en 1813 et en 1817, il faillit être modifié ou supprimé.

Le concordat ou plus simplement l'art. 5 relatif à la nomination et à l'institution canonique des évêques fut remis en question de 1809 à 1813 dans une crise d'une extrême violence. Lorsque le pape quitta Paris le 4 avril 1805, après un séjour de quatre mois, il ne pouvait être content de Napoléon qui n'avait consenti ni à la reddition des Légations ni au retrait des articles organiques les plus détestables. A peine était-il rentré dans ses États qu'il vit Napoléon, sacré roi d'Italie à Milan par Caprara, le 26 mai 1805. lancer dès le 8 juin de sa propre autorité un décret réorganisant le clergé régulier et séculier italien, véritables arlicles organiques du concordat signé entre Rome et la république italienne le 16 septembre 1803, en même temps que le statut constitutionnel du nouveau royaume stipulant l'application intégrale du code Napoléon, y compris le divorce (art. 55). Enfin, l'empereur commençait â manifester sa volonté de faire du pape son vassal. En septembre 1805, malgré les protestations du pape, il faisait occuper Ancône par Gouvion-Saint-Cyr pour couvrir l'aile droite de l'armée d'Italie; le 13 février 1806, il écrivait à Pie VII : « Votre Sainteté est souverain de Rome, mais j'en suis l'empereur. Tous mes ennemis doivent être les siens; » et il le sommait d'expulser de Rome les Russes, les Anglais et les Suédois qui s'y trouvaient, ainsi que de fermer ses ports aux navires de ces puissances, parce qu'elles étaient les ennemis de la France; puis il demanda la destitution de Consalvi. 11 ambitionnait même d'attirer à Paris la papauté. De Paris, devenu la capitale politique el religieuse du monde, le pape et l'empereur exerceraient une influence souveraine, au bénéfice de l'empereur évidemment et au détriment de ses ennemis. Ainsi, le pape se trouvait menacé ou atteint dans ses droits et son indépendance de chef de l'Eglise el de chef d'État. Mais Pie VII, qui venait déjà de prouver sa fermeté en refusant d'annuler le mariage conlracté à Baltimore, le 24 décembre 1803, par Jérôme Bonaparte avec une protestante, Elisa Patterson, protesta sans se lasser contre tous les empiètements politiques ou religieux de Napoléon et se refusa obstinément à l'alliance qu'il voulait lui imposer. Pie VII ne céda que sur un point. Consalvi fit place, le 17 juin 1806, au cardinal Casoni. Mais il avait déjà choisi son terrain de lutte contre Napoléon ; tant que ses droits de chef d'Etat et de chef de l'Église ne seraient point reconnus, il refuserait l'institution canonique aux évêques nommés par l'empereur, qui. violant le concordat de 1801, traité de paix aussi bien que convention religieuse, ne pouvait plus en exiger l'observation et qui, persécutant le chef de l'Église, ne pouvait plus exercer un droit comme la nomination des évêques. La question se posa d'abord pour le royaume d'Italie : en septembre 1806, Napoléon, en vertu de l'art. 4 du concordat italien, nommait aux sièges vacants dans le diocèse de Milan et dans les États de Terre-Ferme de Venise annexés à l'Italie après le traité de Presbourg par le décret du 30 mars 1806. Le

pape refusa d'abord, puis, il finit par instituer *motu proprio* les candidats nommés par l'empereur. Mais, poursuivant sans succès ses desseins politiques sur le pape. Napoléon se vengeait en faisant occuper partie par partie les États pontificaux et finalement Rome le 2 février 1808; le décret de Vienne du 17 mai 1809 annexant le tout à l'empire français mettait lin au pouvoir temporel. En même temps, il procédait à la dispersion du Sacré-Collège qui soutenait le pape dans sa résistance : de février à août 1808, il faisait expulser de Rome tous les cardinaux même italiens qui n'étaient pas nés dans les Etats romains, entre autres, le 27 mars, le secrétaire d'État,le Génois,Doria Pamphili qui venait de remplacer Casoni malade; deux mois après, le successeur de Doria, le Romain Gabrielli, était expulsé; le. cardinal Pacca le remplaçait (12 juin 1808). Le pape répondit au décret du 17 mai 1809 par la bulle d'excommunication *Quuni memoranda,* affichée dans Rome au soir du 10 juin, communiquée par un bref du 12 juin à l'empereur qui le tint soigneusement secret. Dans la nuit du 5 au 6 juillet le pape était enlevé de Rome; le 21 août, il arrivait â Savone ou il devait demeurer jusqu'au 9 juin 1812, séparé de tous les cardinaux, uniquement entouré d'espions. Dans l'intervalle, il avait de nouveau refusé l'institution aux évêques nommés par l'empereur. Il s'agissait cette fois d'évéques français et non d'un petit nombre : 20 évêchés, sur 60, étaient alors vacants el leur nombre allait s'élever à 27. Sollicité par Fesch, Caprara et Maury, réconcilié avec Napoléon, de mettre fin à cetle lamentable situation, Pie Vil persista dans son refus et en exposa le triple motif, dans une lettre du 26 août 1809 adressée â Caprara. C'étaient : 1° les innovations religieuses en France depuis le concordat; 2° le décret spoliateur du 17 mai 1809; 3° sa séparation d'avec les cardinaux, ses conseille·., naturels, et l'impossibilité où il était de s'éclairer sur le mérite des candidats proposés. Cette lutte dura sans trêve jusqu'en 1813, Napoléon poursuivant sans succès ce double but : 1° obliger le pape à sanctionner l'annexion de ses États à l'empire, à fixer sa résidence à Paris et à n'être plus que le chef de l'Églisegallicane; 2°trouver le moyen de modifier l'art. 4 du concordat de façon à obliger le pape à donner toujours l'institution canonique aux évêques nommés, ou à se passer de lui. Il ne songeait pas à un schisme, instruit par l'expérience; mais, plus d'une fois, il songea à terminer la question de l'institution par voie législative : toujours il fut détourné par ses conseillers laïques de cette solution qui n'en était pas une. Dès lors, il s'adressa à son clergé.

3° *Le conseil ecclésiastique de 1801).* — En novembre 1809, il réunissait en un conseil ecclésiastique, sous la présidence de Fesch, l'évêque de Monteliascone le cardinal Maury, l'archevêque de Tours de Barrai, les évêques de Nantes, Evreux, Trêves, Verceil : Duvoisin, Bouclier, Maunay, Canaveri, tous ses obligés ou des ambitieux, avec le P. Fontana, général des barnabites de la province de Milan, et le supérieur de Saint-Sulpice M. Émery, dont Napoléon estimait les lumières et le caractère. Le ministre des cultes, Bigot de Préameneu, soumit à ce conseil une triple série de questions. Les premières intéressaient les affaires de la chrétienté en général. Le gouvernement de l'Église est-il arbitraire? — Non, répondit le conseil : il appartient au pape et aux évêques. —Le pape peut-il, pour des motifs d'ordre temporel,refuser d'intervenir dans les questions spirituelles? — Non, fut-il répondu, à moins de rapports évidents. — lin concile pourrait-il régler les affaires en litige ou en suspens? — La réponse fut : Un concile national ne le pourrait pas ; un concile général le pourrait, mais il ne saurait se conslituersans le pape. Les secondes questions, relatives aux affaires de France, donnèrent lieu aux déclarations suivantes du conseil : le pape n'a à se plaindre d'aucune violation essentielle du concordat de 1801; il n'a pas à se plaindre des articles organiques qui traduisent simplement les maximes de l'Église gallicane, sauf peut-être des art. 1, 26 et 36. D'autre part, il ne saurait refuser arbitrairement l'institution canonique aux évêques de l'empire français : le concordat est un contrat synallagmatique qui l'oblige aussi bien que le chef de l'Etat. Des trois raisons qu'il a invoquées pour justifier son refus, deux ne comptent pas : les innovations religieuses en France depuis le concordat ont été pour le bien de l'Eglise; l'annexion des États romains est une considération d'ordre temporel. Quanta la troisième. l'absence des cardinaux, le conseil n'ose la rejeter et en appelle à la sagesse de l'empereur qui en sentira « la force et la justesse ». Enlin, si le pape s'obstinait dans son refus, le gouvernement pourrait en droit regarder le concordat comme annulé; mais il ferait mieux de le garder. Dans ce cas, un concile national pourrait, vu l'impossibilité d'un concile œcuménique et le péril de l'Eglise de France, déclarer que « l'institution donnée *conciliairesent* par le métropolitain à l'égard de ses suffragants ou par le plus ancien d'entre eux à l'égard du métropolitain tiendra lieu des bulles pontificales, jusqu'à ce que le pape ou ses successeurs eussent consenti à l'exécution du concordat ». Les troisièmes questions concernaient les affaires d'Allemagne et d'Italie, ainsi que la bulle du 10 juin 1809. Le conseil se dispersa en janvier 1810.

4° *L'opposition du pape aux mesures prises par Napoléon : les brefs de Savone.* — Ces solutions ne pouvaient convenir à l'empereur. En même temps donc qu'il faisait prononcer son divorce et contractait son second mariage, il promulguait les deux sénatus-consulte des 17 et 25 février, celui du 17 transformant en loi d'État le décret du 17 mai 1809 et réglant la situation dans l'empire du pape ayant des palais à Paris, à Rome et où il lui plairait, et prêtant serment « de ne jamais rien faire contre les quatre propositions de l'Église gallicane » ; l'autre proclamant loi générale de l'empire ces quatre propositions. Puis, il envoyait auprès du pape toujours isolé les cardinaux Caselli et Spina pour l'amener à accepter ces deux actes et à procéder à l'institution des évêques. Ce fut peine perdue. A bout de ressources, Napoléon ordonna aux évêques nommés de prendre en mains l'administration de leurs diocèses. Devant leur répugnance, il imagina, sur le conseil de Maury, de leur faire conférer les pouvoirs de vicaires capitulaires par les chapitres auxquels un décret du 28 février venait de rendre l'administration des diocèses vacants. Cela était contraire à la discipline de l'Eglise, mais Louis XIV avait usé aussi de cet expédient pendant les débats de la régale de 1681 à 1693, sans que les papes aient condamné la chose formellement. Pie VII enleva encore celte dernière ressource par « les brefs de Savone ». Le 10 juin 1808, était mort l'archevêque de Paris, de Belloy. Le 31 janvier 1809, Napoléon lui donnait comme successeur le cardinal Fesch qui, sans refuser formellement, prétendit garder son siège de Lyon et ne vouloir faire acte d'administrateurâ Paris qu'avec l'autorisation du pape. En 1810, Napoléon le remplaçait par Maury, qui avertissait le pape et lui annonçait en même temps que le chapitre l'avait élu administrateur capitulaire. Le 5 novembre, Pie VII protestait dans un bref contre « l'usage aussi nouveau que dangereux que l'on voulait introduire dans l'Eglise et qui ouvrait une large voie au schisme et aux élections invalides », et il sommait Maury de quitter sur-le-champ l'administration du diocèse de Paris. Au même moment, Napoléon nommait archevêque de Florence l'évêque de Nancy,d'Osmond. Consulté par le chapitre de Florence sur la question de savoir si l'évêque nommé pouvait être validement élu administrateur capitulaire, Pie Vil répondit par une négation formelle dans un brefdu Idécembre. Enfin un troisième

bref daté du 18 décembre, adressé à l'abbé d'Astros, vicaire capitulaire de Paris, et enlevant à Maury tout pouvoir et toute juridiction, lut intercepté par ta police, mais les deux premiers étaient connus du public et Napoléon se mit en quête d'une autre solution ; celle-là, il la voulait définitive.

5° *he conseil ecclesiastique de 181*1. — L'empereur rappela alors sous la présidence de Fesch les mêmes prélats qu'en 1809 ainsi que M. Émery et il leur adjoignit les cardinaux Caselli et Maury avec l'archevêque nommé de Malines, de Pradt. Ce « conseil ecclésiastique de 1811 » tint sa première séance le 9 février et sa dernière le 4 avril. Deux questions lui furent posées par le ministre des cultes : 1" Toute communication étant interrompue quant à présent entre le pape et les sujets de l'empereur, à qui faut-il s'adresser pour obtenir les dispenses qu'accordait le saint-siège? 2" L'empereur ayant résolu de ne plus faire dépendre l'existence de l'épiscopat de l'institution canonique, quel est le moyen légitime de donner aux évêques cetle institution en dehors du pape ? Fesch et Émery soutenaient les prérogatives du pape, mais la majorité répondit à la première question que l'on devait s'adresser aux évêques; à la seconde, après une sorte de blâme au pape à propos des brefs de Savone, que la solution était une revision de l'art, 4 du concordat. Il y a, disaient les prélats raisonnant d'après le concordat de 1516 plutôt que d'après la convention du 15 juillet 1801, une inégalité entre la condition de l'empereur obligé de nommer les évêques dans un délai donné, sous peine de perdre son droit de nomination, et la condition du pape pouvant refuser indéfiniment l'institution. Il faut établir que le pape donnera l'institution dans un délai fixé, à moins de motifs canoniques, faute de quoi le droit d'instituer serait dévolu de plein droit au concile de la province. Si le pape se refusait à cette très légitime revision de l'art. 4, il notifierait au monde l'entière abolition du concordat, et alors il faudrait recourir à un autre moyen, revenir, par exemple, au régime de la Pragmatique. Un concile national seul pourrait d'ailleurs décider sur une question aussi grave. Avant tout, cependant, demandaient les évêques, que l'empereur autorise une démarche auprès du pape.

Alors s'ouvrirent les *négociations de Savone.* Au nom de leurs collègues, non pas au nom de l'empereur, de Barrai, Mannay et Duvoisin, à qui s'adjoignit l'évêque de Faensa, patriarche nommé de Venise, Buonsignori, arrivés à Savone le 9 mai, immédiatement suppliaient le pape, pour éviter à l'Église de terribles malheurs d'accepter : 1" la revision indiquée de l'art. 4 du concordat ; 2° la situation qui lui était faite par le sénatus-consulte du 17 février 1810 avec toutes ses exigences. Le pape, quoique affaibli par sa longue réclusion et toujours isolé, refusa net de discuter la seconde proposition. Sur la première il accepta de discuter cette proposition que l'on fixa par écrit le 19 mai : en cas de refus persistant du saint-siège, l'institution pourra être donnée par les métropolitains au bout de six mois. Une fois munis de ce papier, les négociateurs se hâtèrent de quitter Savone, comme si tout était fini, comme s'il s'agissait d'un texte accepté et non d'un simple projet! Pour plus de sûreté, cependant, dès le 20, le pape protestait auprès du préfet de Montenotte. Chabrol, qu'il n'avait pas signé la note et que rien n'était fait. Alors Napol· on réunit le concile demandé par le conseil de 1811 et que le 16 mai il avait convoqué pour le 9 juin, afin d'intimider le pape pendant les négociations de Savone.

6° *Le concile de 1811.* — Il se réunit le 17 juin. 149 évêques, c'est-à-dire tous ceux de l'empire français et 44 italiens seulement, sur plus de 150 avaient été convoqués: on n'avait pas convoqué ceux que l'on savait dévoués au pape ; 95 étaient présents, 53 de l'empire français el 42 italiens. Ce n'était là ni un concile œcuménique ni un concile national. Napoléon n'attendait pas moins de grands résultats de cette réunion: il opposerait le concile, l'Église groupée autour de lui, au pape isolé; le pape effrayé céderait sur la question de l'art. 4 du concordat et sur la question du sénatus-consulle du 17 février 1810. Mais il eut beaucoup de peine à metlre le concile dans sa main. Il avait compté l'entraîner par l'intermédiaire d'hommes intelligents et dévoués comme Duvoisin et sur les ministres des cultes de France el d'Italie, Bigot de Préameneu et Marescalchi, qu'il donna comme assesseurs au président Fesch ; mais les évêques de Troyes, de Gand et de Tournai, de Boulogne, de Broglie et Ilirn, entraînèrent dans un sens favorable aux prérogatives pontificales la commission préparatoire dite du message. Ce fut pour Napoléon un échec complet. A cette question : « Le concile est-il compétent pour prononcer sur l'institution canonique sans l'intervention du pape, le concordat étant aboli ? » la commission répondit non par 8 voix contre 3. Et sur celte instance : « Mais en cas d'extrême nécessité, dans le cas par exemple où le pape persisterait dans ses refus arbitraires, le concile ne pourrait-il donner une institution provisoire ? » la commission répondit par 8 voix contre 4: « Nous ne pouvons rien sans le pape. » Alors Napoléon lit mensongèrement affirmer, en s'appuyant sur la note du 19 mai, que le pape consentait à la revision de l'art. 4. Toujours entraînée par de Broglie, la commission refusa d'accepter la chose sans enquête, demanda qu'une députation préalable se renditauprès du pape el rapportât la preuve, signée par lui, de son consentement. Furieux, Napoléon déclarait dès le lendemain le concile dissous, 11 juillet, et dans la nuit faisait enfermer à Vincennes de Broglie, de Boulogne et Hirn.

Nullement résigné à sa défaite, il avait demandé à une commission civile, présidée par le grand-juge Régnier, le projet d'un décret ramenant les formes de nomination et d'institution de la Pragmatique, lorsque, sur un conseil de Maury, il ourdit *l'intrigue de Savone.* L'assentiment qu'il n'avait pu obtenir en concile, il l'obtint individuellement des évêques pris de peur ou d'ambition ; puis rappelant le concile, 5 août, il obtint le vote public du décret que chacun avait approuvé en particulier. Ce décret du 5 août comprenait 5 articles :

Art. 1". Conformément à l'esprit des saints canons, les archevêchés et les évêchés ne pourront rester vacants plus d'un an pour tout délai ; dans cet espace de temps, la nomination, l'institution et la consécration devront avoir lieu.

Art. 2. L'empereur sera supplié de continuer à nommer aux sièges vacants conformément aux concordats, et les évêques nommés par l'empereur s'adresseront à notre Saint-Père le pape pour l'institution canonique.

Art. 3. Dans les six mois qui suivront... le pape donnera l'institution canonique conformément aux saints canons.

Art. 4. Les six mois expirés sans que le pape ait accordé l'institution, le métropolitain ou, à son défaut, le plus ancien évêque de la province ecclésiastique, procédera à l'institution de l'évêque nommé. S'il s'agit d'instituer le métropolitain, te plus ancien évêque conférera l'institution.

Art. 5. Le présent décret sera soumis à l'approbation de notre Saint-Père le pape et, à cet effet. Sa Majesté sera supptiéede permettre qu'une députation de six évêques se rende auprès de Sa Sainteté pour la prier de confirmer ce décret qui seul peu' mettre un terme aux maux des Églises de France et d'Italie.

A ce décret fut mis en séance plénière comme préambule cet article: « Le concile national est compétent pour statuer sur l'institution canonique des évêques en cas de nécessité absolue ; et si le pape refuse de sanctionner le decret suivant, ce sera le cas de nécessité. »

Ainsi l'Église entière allait paraître au pape comme approuvant les vues de Napoléon. Deux députations se rencontrèrent auprès du Saint-Père pour solliciter son approbation : l'une dépêchée par le concile et c« m_>renant 6 Français et 3 Italiens: elle était conduite par les

archevêques de Tours, de Malines et de Venise : l'autre faite des cardinaux Rulfo, Duganini, Roverella, de Bayanne et de l'archevêque d'Edesse Berlalozzi. Sous cette double pression Pie VII signait, le 20 septembre 1813, le bref *£x quo* qui approuvait le décret du 5 août, mais avec quelques variantes. Ces variantes suffirent cependant pour que Napoléon, après avoir ordonné aux évêques de demander au pape l'institution canonique, défendit de publier le bref du 20 septembre. Le pape, en effet, avait soigneusement précisé dans le bref, là ou il était question de l'Italie, qu'il ne s'agissait que du royaume d'Italie et nullement par conséquent des Etals pontificaux. Or Napoléon ne voulait à aucun prix de cetle réserve et toutes les démarches faites pour amener le pape à une revision du bref dans ce sens furent vaines.

7° *Le pape à Fontainebleau. Le concordat de 1813.* — Alors Napoléon eut recours à une violence suprême. De Dresde où il était, à la veille d'envahir la Russie, il ordonna de conduire Pie Vil à Fontainebleau, sous prétexte de le protéger contre un enlèvement anglais. Le 20 juin 1812, le pape arrivait à Fontainebleau. Il y était au même régime qu'à Savone. Le 18 décembre, Napoléon rentrait aux Tuileries ; le 29. il écrivait au pape son désir de mettre fin à la nouvelle querelle du sacerdoce et de l'empire: vaincu, il éprouvait le besoin de diminuer le nombre de ses ennemis et de se rattacher ses sujets catholiques. Quelques jours après, par l'intermédiaire de Duvoisin, il communiquait à Pie VII le projet d'un nouveau concordai aux prétentions tellement exagérées que le pape rejetait le tout à la première inspection. Mais le 18 janvier, il avait avec le pape une entrevue d'où sortirent de nouvelles négociations et finalement le *concordat de Fontainebleau* du 25 janvier 1813. Il comprenait 11 articles, dont voici les principaux :

Art. *i".* Sa Sainteté exercera le pontificat en France et dans le royaume d'Italie de la même manière et avec les mêmes formes que ses prédécesseurs.

Art. 2. Les ambassadeurs... près le Saint-Père elles ambassadeurs que le pape pourrait avoir près des puissances étrangères jouiront des immunités et privilèges dont jouissent les membres du corps diplomatique.

Art. 3. Les domaines du Saint-Père non aliénés seront exempts de toute espèce d'impôts.... ceux qui sont aliénés seront rem-] lacés jusqu'à concurrence de 2 millions de revenus.

Art. 4. Dans les six mois..., le pape donnera l'institution canonique conformément aux concordats... Les six mois expirés sans que le pape ait accordé l'institution, le métropolitain, et à son défaut le plus ancien évêque de la province, procédera à l'institution de l'évèque nommé.

Art. 5. Le pape nommera soit en France, soit dans le royaume d'Italie à dix évécbés.

Art. 6. Les six évêchés suburbicaires sont rétablis : iis seront à la nomination du pape...

Art. 9. La Propagande, la Pénitencerie, les archives seront établies dans le lieu de séjour du Saint-Père.

On le voit, cette convention ne donnait de solution précise ni à la question de la résidence du pape, ni à la question de l'institution canonique. Elle n'était point non plus définitive: « les articles suivants, disait le préambule, serviront de base à un arrangement définitif. » D'autre part, Pie VII s'était réservé auprès de l'empereur le droit de consulter ses cardinaux. A peine eut-il revu ses fidèles conseillers, di Pietro, Consalvi, Pacca, Gabrielli, sortis de prison, qu'il manifesta sa volonté de ne plus tenir compte des demi-engagements djt 25 janvier. Napoléon s'en aperçut, et croyant empêcher tout retour en arrière, il soumit au Sénat et promulgua comme loi d'Etat le concordat de Fontainebleau, en un même jour 13 février. Mais le 24 mars, il recevait une lettre de rétractation de Pie VII. qui du reste protestait hautement devant les cardinaux qu'il recevait. Napoléon répondait le 25 mars par un décret rendant obligatoire la loi du 13 février et, dans les jours suivants, par des arrestations arbitraires dans l'entourage du pape. Sur ces entrefaites, la sixième coalition se formait. Vaincu à Leipzig, se sentant menacé, il offrit au pape de négocier avec lui, sur cette base : la restitution des États romains. Mais le pape refusa, fort de ses droits. Devant l'invasion, Napoléon ne relâcha pas encore son prisonnier : il le fit reconduire de Fontainebleau à Savone. Ce ne fut que le 10 mars 1814 qu'il envoya au préfet de Montenotle l'ordre de le laisser partir en toute liberté. Pie VU rentrait à Bologne le 31 mars, le jour où les alliés entraient dans Paris.

8° *Le concordat de 18П.* — Les Bourbons trouvèrent donc l'Église de France dans un véritable désordre et, somme toute, peu digne de son passé : tandis que la France de 1789 relevait de plus de 110 évêchés, cetle même France, restaurée par le traité du 30 mai 1814, n'en comprenait plus que50 et 16 étaient sans titulaires. D'ailleurs Louis XVIII, qui avait protesté contre les négociations de 1800-1801, ne reconnaissait qu'un concordat, celui de 1516, et il devait vouloir y revenir autant que le lui permettaient l'état des esprits et la Charte proclamant, il est vrai, le catholicisme religion d'Etat, mais garantissant, par exemple, les biens nationaux à leurs acquéreurs. Une dizaine d'évêques réfractaires, hostiles au concordat de 1801. groupés autour du très inlluent Talleyrand-Périgord, Je poussaient dans celle voie; ce qui tenait à cœur à ces hommes du passé, c'était la restauration des évêchés de 1789 et de leurs anciens titulaires. Aussi bientôt une commission ecclésiastique comprenant Talleyrund-Périgord, de Dausset et de Latil, étudiait la question, et le ministre des affaires étrangères Talleyrand transmettait à l'ambassadeur français à Rome. Le Cortois de Pressigny. ancien évêque de Saint-Malo, des propositions à faire au pape. Il devait proposer, pour ne pas blesser le papo en lui demandant de se condamner lui-même sur un acte aussi important que le concordat de 1801. la revision de tous les actes négociés depuis 1797 entre Rome et la France, sous le prétexte que Rome ne les avait pas signés librement. Touchant le concordat, il demanderait la démission et au besoin la déposition en masse de l'épiscopat concordataire, le rétablissement des évêchés de 1789, avec cependant la possibilité pour le roi d'en restreindre le nombre : les anciens titulaires remonteraient sur leurs sièges; la nomination et l'institution des nouveaux se ferait suivant les formes de 1516. Ces propositions ne plurent pas à Rome. Consalvi, redevenu secrétaire d'État, répondit qu'il était de la dignité du pape de ne pas revenir sur l'acte de 1801 et de la dignité de l'épiscopat de ne point sembler à la merci du pape. Consalvi, qu'assistait une commission de trois membres : di Pietro, Fontana et Sala, opposa une série de contre-propositions : 1" les évêchés de 1801 seraient maintenus avec leurs titulaires; d'autres seraient ajoutés, dans la mesure nécessaire; 2° le gouvernement reconstituerait au clergé une dotation en biens-fonds; 3" il assurerait la soumission des anciens évêques non démissionnaires, sans parler de la demande de restitution d'Avignon et du Comtat-Venaissin. Interrompues parles Cent-Jours, conduites à partir du 31 mai 1816 par Ulacas d'Aulps remplaçant Pressigny trop cassant, les négociations aboutirent à une *convention du* 25 *août 1816.* En vertu de cette convention, le concordat de 1516 devait être rétabli; quant à celui de 1801, il n'était ni désavoué, ni expressément révoqué, mais il devait cesser d'avoir son elfet(arl. 1 et 2). Les articles organiques faits à l'insu de Sa Sainteté et publiés sans son aveu étaient abrogés (art. 3), etc. C'est pour cette dernière concession que le pape avait consenti à abandonner le concordat de 1801. Cette convention, qui causait pleine satisfaction à Rome, souleva dans le gouvernement bien des objections. Louis XVIII la ratifia, mais avec cette réserve « le tout conditionnel-

lement aux libertés de l'Église gallicane », que lui avaient dictée Richelieu et surtout Decazes. Les négociations, toujours ignorées du public, reprirent donc. D'elles sortit enfin le *concordai du 11 juin 1817,* qui parut être un accord délinitii. Il comprenait 15 articles. Les art. 1 et 2 reproduisaient les mêmes articles de la convention du 25 août. L'art. 3 maintenait l'abrogation des articles organiques, mais avec celte réserve « en ce qu'ils ont de contraire à la doctrine et aux lois de l'Eglise »; ils étaient tous dans ce cas aux yeux de Rome. Les art. 4-7 et 9 traitent des circonscriptions épiscopales et de leurs titulaires. Les évêchés de 1801 sont maintenus aijjsi que leurs titulaires, sauf, relativement à ceux-ci, « quelques exceptions particulières fondées sur des causes graves et légitimes. » Des sièges supprimés en 1801 seront rétablis ceux que jugeront nécessaires le pape et le roi, et le pape publiera le plus tôt possible la bulle de circonscription. L'art. 8 assure une dotation en biens-fonds et en rentes sur l'Etat « aussitôt que les circonstances le permettront » aux évêchés, chapitres, cures et séminaires. Les art. 12 el 13 traitent des anciennes abbayes dont le rétablissement du concordai de 1516 n'enlraine pas la restauration; celles qui seront fondées à l'avenirserontsoumises aux règlements prescrits en 1516. L'art. 10 est une promesse générale du roi d'employer « tous les moyens qui seront en son pouvoir pour faire cesser le plus tôt possible les obstacles qui s'opposent au bien de la religion el à l'exécution des lois de l'Église ». Les art. 13 et 14 donnent un mois pour l'échange des ratilications, après quoi le pape publierait une bulle de confirmation et une bulle pour la circonscription des diocèses. Dans l'intervalle d'autres demandes du pape avaient reçu satisfaction : ainsi, des réfractaires de 1801, six s'étaient encore soumis; quatre autres plus entêtés avaient dû repartir pour l'exil. L'exécution du nouveau concordat fut poussée rapidement : les ratifications sont échangées; le 19 juillet, le pape publie la bulle de confirmation *Vbi primum;* le 27, il signe la bulle de circonscription *Commissa divinitus :* le nombre des archevêchés est porté à 18; Sens, Rennes, Alla, Audi, Narbonne, Arles, Vienne, supprimés en 1802, sont rétablis comme archevêchés; Cambrai et Avignon, rétablis, mais comme évêchés en 1802, redeviennent archevêchés; le nombre des évêchés est porté à 74; auparavant, par une lettre du 12 juin, le pape avait demandé leur adhésion aux évêques et chapitres intéressés; enfin, dès août 1817, il donnait l'institution canonique:! 34 prélats présentés par le roi. Mais en France une question se posait : comment le concordai deviendrait-il obligatoire? Parmi les ministres, Richelieu pensait qu'il suffirait d'une ordonnance royale; Pasqtiier, Decazes et Lainé affirmaient qu'il fallait une loi. Le roi finit par se ranger à cet avis. Or, à ce moment, l'opposition libérale et gallicane apprenait les arrangements du 11 juin et menait contre eux une bruyante campagne de presse avec les *Observations d'un ancien canoniste* (Tabaraud) *sur la convention conclue à Home le 11 juin 1817,* in-S», Paris, 1817; Les *quatre concordats,* de de Pradl; *L'essai historique sur les libertés de l'Église gallicane,* in-8». Paris, 1818, de Grégoire; *Le concordat de 1517 entre François ler et Léon X et de 1817 entre S. M. Louis XVIII el* S. 5. *Pie Vil,* in-8», Paris, 1817, de Hurteau l'aîné, etc. Puis la majorité modérée ou doctrinaire de la Chambre des députés n'eût jamais accepté tel ce concordate ultramontain »; le garde des sceaux Pasquier encadra donc l'acte du 11 juin dans un projet de loi, rééditant les articles organiques ou à peu près. Le projet fut déposé à la Chambre le 22 novembre. Mais il souleva de fi violentes oppositions de la paît t des doctrinaires qui le jugeaient insuffisant, de la part des ultras comme Marcellus. qui en écrivit au pape, qui le jugeaient attentatoire anx droits de l'Église. de la part du pape qui encouragea Marcellus, dans une lettre du 23 février 1818, à combattre ce projet de toutes ses forces, qu'à la fin de mars 1818 le ministère le relira. Alors s'engagea avec la cour de Rome une négociation irritante, où fut mêlé l'épiscopal toutenlieret qui ne prit fin qu'en août 1818, quand dans une lettre à l'épiscopat et dans une allocution consistoriale le pape eût fait connaître que le concordat de 1817 était non pas supprimé, mais suspendu, et qu'en atlendantil maintenait *proprio motu* le concordat antérieur : les évêques actuellement en fonctions étaient autorisés à conserver l'administration des territoires, confiés à leurs soins en vertu de la bulle de 1801. Enfin, par une loi de mai 1821, le gouvernement fut autorisé à négocier avec Rome l'établissement de 30 nouveaux sièges. Le 10 octobre 1822, le pape lançait la nouvelle bulle de circonscription, *Palernæ caritatis,* publiée en France en vertu d'une ordonnance royale du 31 octobre. Ainsi prirent fin les négociations entreprises par la Restauration. Ni le gouvernement de juillet, ni la république de 1848, ni le second empire ne louchèrent au concordat. Vers 1830, cependant, le concordat fut attaqué par Lamennais et ses disciples comme funeste à l'Église : dans l'état présent des choses, leur semblait-il, l'Eglise n'a besoin que de la liberté. Leur doctrine fut condamnée par l'encyclique *Mirari vos,* 15 août 1832. D'autre part, de 1833 à 1875, aux droits que lui reconnaissait le concordat, l'Église vit s'ajouter le droit d'enseigner : en 1833, en 1850, en 1875, les catholiques obtinrent en ellet la proclamation de la liberté de l'enseignement, à ses trois degrés.

9» *La fin de la loi du 18germinal an X.* — Vers 1869, le parti républicain mit à son programme « la séparation des Eglises et de l'Élat », sous le prétexte de sauvegarder l'indépendance de la société civile. Maître du pouvoir en 1879, il commença, comme avait fait Louis XIV lorsqu'il préparait la révocation de l'édit de Nantes, par exiger « la stricte application du concordat ' ou plus exactement de la loi du 18germinal, et,derrière cette formule, par restreindre les légères améliorations obtenues par l'Église de France depuis 1802 et spécialement son droit d'enseigner. Puis il est arrivé à taire voter la loi du 9 décembre 1905, qui a aboli la loi du 18 germinal, c'est-à-dire les articles organiques qu'il était loisible à tout gouvernement d'abolir de lui-même et le concordat qui ne pouvait être régulièrement aboli que de l'aveu du pape, pour les remplacer par un soit disant régime de séparation. La France est ainsi revenue au régime religieux de l'an IV.

Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports avec le saint-siège, 1800-1801,* 6 in-8·, Paris, 1891-1905: Consalvi, *Mémoires,* édit. Crétineau-Joly, 2 in-8·, Paris, 1864; nouvelle édition, augmentée d'un fascicule inédit sur le concile de 1811, par P. Drochon, Paris. 1896; Pacca, *Mémoires historiques sur Sa Sainteté Pie Vil avant et pendant sa captivité,* trad. Jamet,2 in-8'. Paris,1832: Napoléon, *Correspondance,* 31 in-8·, Paris, 1869; de Barrai, *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique des premières années du xix· siècle,* Paris, 1814; Maury, *Correspondance diplomatique et mémoires inédits,* 2 in-8*, Paris, 1891 : Jauffreî. *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France pendant (es premières années du xix· siècle,* 3 in-8·. Paris, 1823-1824; de Pradt, *lxs quatre concordats,* 2 in-S·. Paris, 1818; Portalis. *Discours, rapports et travaux inédits sur lu concordat de 1801,* Paris. 1845 ; Talleyrand, *Mémoires,* Paris, 1890-1892; Crétineau-July, *Bonaparte et le concordat de 1801,* in-8·, Paris, 1869; d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier Empire. 1810-1816,* 5 in-8·, Paris, 1868-1870; Theiner, *Les deux concordats,* 2 in-8·, Bar-Ie-Duc. 1875: Léon Séché. Les *origines du concordat* (hostile à Pie VII). 2 in-8·, Paris. 1894 : de Broglie. *Le concordat,* 1893; cardinal Mathieu. *Le concordat de 1801,* in-8·, Paris, 1903; E. Sevestre, *Le concordat de 1801, L'histoire, le texte, la destinée,* in-8·, Angers, 1904; 2· édit, Paris, 1905; E. Rinleri, *La diplomatie pontificale au xi.r siècle, Le concordat entre Pie Vit et le pro ier consul, 1800-1808,* trad, de l'abbé J.-B. Verdier, in-8·, Albi, 1903; L. Cronzil. Le *concordat de 1801. Étude historique etjuridique,* in-12, Paris, 1904; card. F. Cavagnis, *De concordato Napoléonien pro Bat-*

lia. De articulis organicis, in-12, Rome, 1906; A. Baudrillart. *Quatre cents ans de concordat,* in-12, Paris, 1905; Mûrie, *Histoire de M. Émery et de l'Église de France pendant la Dévolution et VEmpire,* 5· édit., 2 in-8·, 1895; Artaud, *Histoire de Pie VII,* 2' édit., 2 in-8·. Paris, 1837 ; Henke, *Pius VH,* Stuttgart, 1862; Giucci, *Storia di Pio VH,* Rome, 1857, 1864; Ccnni, *Vie du cardinal Cunsalvi,* Venise, 1824; Ranke. *Kardinal Consalvi und seine Staatsverwaltung,* Leipzig, 1872; Ricard, *Le cardinal Ftsch,* Paris, 1893; Id., *Le concile national de 1811,* 1894; Id., *L'abbé Maury,* 1888; vicomte de Meaux. *Pie VII et Napoléon,* dans ia *Bevue des questions historiques,* 1867 ; Melchers, *Le concile national de Paris en 1811,* Munster, 1814; J.-E. Driault, *Napoléon en Italie (1800-1812),* in-8·, Paris, 1906; Grégoire. *Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane,* in-8*. Paris. 1818; Dupin afné. *Les libertés de l'Église gallicane,* in-12, Paris, 1824; de Champeaux. *Le droit civil ecclésiastique français ancien et moderne,* 2 in-8·. Paris, s. d. (1848) ; Hébrard. *Les articles organiques devant l'histoire, le droit et la discipline de l'Église,* in-8·, Paris. 1870; Joly, *Élude historique et juridique sur le concordat de 1801,* in-8·, Paris, 1881 ; Detero, *Le concordat de 1801 et les articles organiques,* in-8·, Paris, 1878; abbé Gaze, *Le droit concordataire,* in-8·, Paris, 1892; H. Welschinger, *Le pape et l'empereur,* in-8·, Paris, 1905; Ph. Sagnac, *Le concordat de 1817.* dans la *Bevue d'histoire moderne et contemporaine,* décembre 1905, janvier, mars 1906; Artaud, *Histoire de Pie VIII,* in-8·, Paris, 1844; Wagner, *Grégoire Λ' VI,* Salzbourg, 1846; Sylvani, *Grégoire XVI,* Paris, 1840; A. Leroy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux,* in-12, Paris, 1895; Ricard, *L'école menaisienne,* 4 in-12, Paris, 1884; Roussel, *Lamennais,* 2 in-12, Rennes, 1892; Debidour, *Histoire des rapports de ΓÉglise et de l'Etat en France de 1789 à 1&70,* in-8*, Paris, 1898: Id.. *L'Église catholique et l'État sous la troisième république (1870-1906),* t. I, *1870-1889,* in-8·, Paris, 1906 (hostiles à l'Église); E. Ollivier.J/anne/ *de droit ecclésiastique,* in-12, Paris, 1886; Id., *L'Église et l'État au concile du Vatican,* 2 in-8·, 1879; Id., *Le concordat et la séparation de l'Eglise et de l'Etat,* 1885; Lagrange, *Vie de M·* Dupanloup,* 3 in-12, Paris, 1883; Marocco, *Pie IX,* 5 in-8·, Turin, 1861-1864; Stæpischnecg, *Papst Pius IX und seine Zeit,* 2 in-8·, 1879; Pougeois, *Histoire de Pie IX,* 6 in-8·, Paris, 1877-1886; O' Reilly, *Vie de Léon XIII,* 1887; M*r de T'Serclaes, *Vie de Léon XIII,* 2 in-8·, Paris, Lille, 1894. Voir les *Histoires générales de l'Église,* Rohrhacher. Funk, Kurtz ; celles de Γ*Eglise catholique en France,* Jager; de la *France sous le consulat et ΓEmpire,* Thiers, Lanlïey; *sous la Restauration,* Dareste, Vaulabelle, Vieil-Castel ; *sous la monarchie de juillet,* Thureau-Dangin ; *sous la seconde republique et le second empire,* Pierre de la Gorce; *sous la troisième république,* Zevort, Ilanotaux, et les *Histoires des institutions civiles et administratives de la France depuis Napoléon.*

C. Constantin.

CONCORÉZIENS, hérétiques cathares (['Occident. Parmi les cathares d'Occident, comme parmi ceux d'Orient,les uns admirent le dualisme absolu, les autres le dualisme mitigé. En Occident, ces derniers se divisèrent en deux groupes: les bagnolais et les concoréziens, *Concorrezenses, Concorrozenses, Coneorrenses, Concorricii, hi de Concorreiio, de Concorezio, de Concorrezo, Carracenses, Garralenses* (cl', cependant, pour cette dernière appellation,.l. II. Sbaralea, *Bullarium franciscanum,* Home, 1759, t. I, p. 734-735. note), ainsi appelés, semble-t-il, du nom de Concorrezo, dans la Lombardie. Voir t. n, col. 1993-1994. Dans sa *Summa de calharis,* écrite vers 1258, l'inquisiteur dominicain Rainier Sacconi, ancien cathare, dit, cf. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdolorum,* Paris, 1717, t. v, col. 1767, que les concoréziens de son temps étaient répandus dans presque toute la Lombardie, et qu'ils étaient environ quinze cents de l'un et l'autre sexe. Il évalue à moins de quatre mille, col. 1768, le nombre des cathares du monde entier, ce qu'il faut entendre des *parfaits,* non des *eroyanls* beaucoup plus nombreux. Voici les doctrines qu'il leur attribue, col. 1773-1774 : Dieu a créé de rien lesanges elles quatre éléments: le démon, avec la permission de Dieu, a formé ce monde; il a formé le corps du premier homme el y a inséré un ange pécheur; de cet ange pécheur, par voie de traducianisme, procèdent toutes les âmes; l'Ancien Testament, œuvre du diable, est rejeté, exception laite pour les parties citées par le Christ et les apôtres: Moïse est condamné, et beaucoup ont des doutes sur le salut des patriarches et des prophètes; Jean-Baptiste, autrefois condamné par tous, est maintenant estimé de beaucoup de concoréziens; le Christ n'a pas pris une âmehumaine, mais presque tous croient qu'il a reçu un corps véritable de la Vierge Marie; ce corps n'a pas été glorifié et ne le sera point, mais le Christ, au jour de son ascension, l'a déposé dans le ciel aérien, en attendant de le reprendre au jour du jugement, après quoi il sera dissous comme un cadavre. Les âmes de la Vierge et des saints ne seront pas dans la gloire avant le jugement, elles sont dans le ciel aérien avec le corps du Christ. Rainier avait entendu dire jadisâ Nazaire, leur évêque, lequel tenait cette théorie, à ce qu'il déclarait, de l'évéque de Bulgarie, voir Bogomh.es, t. n, col. 928,que la Vierge Marie fut un ange, et que le Christ ne prit pas une âme humaine, mais une âme angélique et un corps céleste; celte dernière opinion était adoptée par les bagnolais, et la principale différence entre les bagnolais et les concoréziens consistait en ce que, s'écartant du traducianisme, les bagnolais affirmaient que les âmes ont été créées par Dieu et ont péché avant la création du monde. Le pseudo-Rainier ou anonyme de Passau ne fait que reproduire ces renseignements. Salve Burce de Plaisance, qui écrivit, vers 1235. son traité *Supra stella,* n'a pas la même autorité que Rainier Saeconi; il s'accorde, du reste, avec lui dans les grandes lignes. Sur la création et le péché originel il est plus complet. D'après lui, les concoréziens disent que Dieu créa les anges et les éléments; Lucifer pécha dans le ciel et séduisit des anges; avec deux de ces anges, il forma le monde et le corps d'Adam, dans lequel il inséra par force un ange moins parfait; d'Adam il tira Eve; le fruit défendu par Lucifer était le commerce charnel de l'homme avec la femme; Eve eut commerce avec le serpent, puis avec Adam, et toute la race humaine descend d'Adam quant au corps, et, quant â l'âme, de fange que Lucifer mit dans le corps d'Adam. Cf. I. von Dollinger, *Beitrâge zur Seklengeschichte des Millelalters,* Munich, 1890, t. n, p. 60. Notons que Salve Burce n'expose pas l'opinion que Rainier présente comme très répandue, et d'après laquelle le Christ aurait eu un corps véritable, mais, p. 66-67, celle que Rainier met sur le compte de l'évèque Nazaire et d'après laquelle le Christ aurait eu une chair spirituelle et Marie aurait été un ange : *angélus Gabrielferit communicationem Marite, lune iste angelus Gabrieljunxit se eum illo angelo, qui vocabatur Maria, spirilualilerel genuerunt /ilium Dei secundum carnem.* On retrouve, mais beaucoup plus complète encore, cette explication de la création et de la chute dans un apocryphe intitulé : *Joannis el apostoli el evangelislæ interrogatio in cama sancta regni cælorum de ordinatione mundi et de principeel de Adam.* Cf. Dollinger, *op. cil., p. 85.* Un manuscrit de cet apocrjphese termine par cette note : *Hoc est secretum hærelicorum de Concorezio portatum de Bulgaria Nazario suo episcopo plenum erroribus.* Cf. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois,* Paris, 1819,l. n, p. 275. Sur la sépulture de cet évêque Nazaire, qui parait avoir joué un rôle important dans l'histoire de la secte, cf. la vie de saint Pierre de Vérone, dans *Acta sanctorum,* 3" édit., Paris, 1866, t. ni aprilis, p. 703, 705. Voir un autre exposé analogue dans deux textes sans date publiés par Dollinger, ◊/». *cil.,* t. Il, p. 320, 612-613, et, plus brièvement, dans la table de concordance des opinions des divers groupes cathares, insérée, au XVe siècle, par Peregrinus Priscianus, dans une chronique de Ferrare, mais remontant environ au milieu du XIll" siècle. C. U. Ilahn, *Geschiehte der Kelzer im Miltelalter,* Stuttgart, 1845, t. t, p. 530. Le fond du système apparaît donc uniforme dans les documents divers. Schmidt, *op. cil.,* t. Il, p. 73. a pensé que les

concoréziens croyaient au libre arbitre: d'après P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du xilt' siècle,* Paris, 1902, p. 96, cette croyance au libre arbitre este formellement niée » dans deux textes publiés par Dollinger, *op. cil.,* t. il, p. 326, 612. Cela est vrai du premier de ces textes, mais il traite des cathares en général, non des concoréziens en particulier; l'autre concerne les dualistes mitigés et prèle à certains d'entre eux celte croyance que, parmi les anges, les uns péchèrent par contrainte, les autres librement.

I. Sources. — Salve Burce, *Liber qui Supra stella dicitur,* dansl. von Dollinger. *Beitrage zur Sektengeschiehle des Mittelalters,* Munich, 4890, t. u, p. 52-84; Rainier Sacconi, *Summa de catharis et leonistis Seu pauperibus de Lugduno,* dans Marténe et Durand, *Thesaurusnovus anecdotorum,* Paris,1717, t. v, col. 1701, 4767-1708,1773-1774; Pseudo-Rainier ou anonyme de Passau, *Liber contra waldenses haereticos* (titre taux), dans M. de la Digne, *Biblioth. Patrum, tr* édit., t. IV *b,* col. 755, 759, 763. L'apocryphe intitulé : *Joannis et apostoli et evangelislæ interrogatio in cæna sancta regni cieloruni de ordinatione mundi et de principe et de Adam,* a été publié par J. Benoist, *Histoire des albigeois et des vauduis,* Paris, 1691, t. t, p. 283, 296: J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* Leipzig, 1832, t. l, p. 884 sq.; C. U. Datin, *Geschichte der Kelzer im Millelalter,* Stuttgart, 1847, t. n, p. 815-820; Dollinger, *op. cit.,* t. u. p. 92-97. Voir trois textes non datés dans Dollinger, *op. cil.,* t. ll, p. 320, 326-327. 612. La table de concordance des opinions des diverses sectes cathares, conservée par Peregrinus Priscianus. a été publiée par L. A. Muratori, *Antiquitates italicx medii xvi,* Milan, 1741, t. v, col. 93-96: Richini dans ses notes de l'Adtiersus *cuih n os et waldenses* de Moneta de Crémone, Rome, 1743. p. xxt-xxui ; C. U. Hahn. *op. cit.,* 1845, t, t, p. 528-532.

II. Travaux. — Il n'y a pas un bon travail d'ensemble. Ce que n us avons de plus complet c'est encore C. Schmidt. *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois.* Paris. 1847,1.1, p. 165-166 ; t. u. p. 63-78, 285. Voir aussi Dollinger, *op. cit.,* 1.1, p. 118, 120, 157-174; Alphandéry, *op. cit.,* p.96.

F. Vernet.

CONCOURS DIVIN. — I. Notion et nature. II. Existence. III. Doctrine de saint Thomas. IV. La coopération divine et le péché. V. Concours et predetermination physique.

I. Notion et nature. — Sous le nom de concours divin général, les théologiens désignent l'aide immédiate et physique, qu'il est nécessaire que Dieu donne â toutes les forces créées, en chacune de leurs opérations et pour chacun de leurs effl'ets, chaque fois que le terme de l'activité créée est réel. Sans cette aide, toute production, toute activité de l'agent créé, fût-elle la plus insignifiante, est impossible, même dans le cas où, de son côté et dans son ordre d'être, la cause créée se trouve pourvue de tout ce qui est requis pour qu'elle passe à l'acte et exerce son activité, en d'autres termes, même quand cette cause est *in aclu primo completo et proximo.* Le concours divin général suppose, en effet, que, du côté de la créature, rien de ce qui constitue la pleine puissance à l'acte ne fait défaut. La raison en est que, dans celle question du concours divin général, il ne s'agit que de la production pleinement connalurelle de leurs effets par les causes créées. Si, par hypothèse, la créature, dans son ordre, manquait de l'un des éléments nécessaires pour qu'elle fût parfaitement capable de produire son acte, le concours général de Dieu ne saurait suffire à la réalisation de cet acte : il y faudrait une intervention particulière de la toute-puissance divine, cette action spéciale qui produit le miracle. Par conséquent, le concours divin général est le complément nécessaire, intime, qu'en vue de leur activité Dieu donne à toute force et â toute cause créée, comme l'exige rentière dépendance de la créature par rapport à la cause première. Ce concours est donné' dans l'ordre naturel aussi bien que dans l'ordre surnaturel : dans ce dernier eas, il est surnaturel; dans le premier, il est naturel.

On l'appelle concours divin général, *concursus generalis, communis,* parce qu'il s'étend *à* toutes les aclivîtes, à tous les effets de tous les êtres créés; concours universel, *concursus universalis,* parce que, procédant de la cause universelle de tout ce qui existe, il atteint, pénètre et soutient jusque dans leur fonds toute action, tout effet de chacune des causes secondes. Par opposition. le concours divin spécial, *concursus specialis,* est celui qui n'est donné que pour certaines opérations et dans certaines hypothèses : cas de la création des âmes et des actes surnaturels.

Une autre distinction importante dans la question de la coopération divine est celle que les théologiens établissent entre le concours *in aclu primo* et le concours in *aclu secundo.* Le premier est l'éternel décret de la volonté divine — l'acte immanent par lequel l ieu veut concourir avec les causes créées d'une manière conforme à leur nature, en tant que ces causes font ce qui leur est propre, *concursus oblalus, concursus hypotheticus.* Le second est la réalisation contingente de ce décret éternel de la volonté divine qui a traita l'activité et à l'effet de la cause créée, en tant que Dieu produit, immédiatement avec les créatures, et leur activité et leurs effets, *concursus collatus, exhibitus, actualis,* etc. L'un est en soi simple, mais virtuellement multiple, *multiplex,* non seulement par rapport aux êtres variés auxquels il est offert, mais aussi par rapport à un seul et même sujet : cas de la volonté libre. L'autre, au contraire, est, â tous les points de vue, simple et individuellement déterminé. Le concours *in aclu secundo* est ce qu'on appelle proprement le concours.

II. Existence. — 1° *Certitude et adversaires.* — La doctrine de la coopération immédiate de Dieu est affirmée comme vraie par tous les théologiens et tous les philosophes chrétiens. Plusieurs la représentent comme faisant partie du <l<-pôt de la révélation, *de fide;* le plus souvent on la considère comme une doctrine théologiquement certaine, *sententia theologice certa.* Cf. Suarez, *Metaph.,* disp. XXII, sect. l, n. 6; *De auxiliis,* l. 1, c. iv; Grégoire de Valentia, t. I, disp. Ill, q. i; Jean Capreolus, *In IV Seni.,* dist. XII, q. t, a. 1; Lessius, *De divinis perfectionibus,* I. X, c. ut, n. 9. Les voix discordantes sont rares : Durand, l. II, dist. I, q. v; dist. XXXVII, q. I, et quelques-uns de ses contemporains, comme Aureolus ; cf. Suarez, *Metaph.,* disp. XXII. sect. I, n. 2; un théologien, qui jouit au xvn' siècle, d'une certaine renommée, le capucin Louis de Dole. Cf. Hurler, *Nomenclator,* 2« édit., t. i, p. 256. On pourrait ajouter un théologien du xm» siècle, nommé Prepositivus, auteur d'une Somme restée inédite. Cl. Jeiler, S. *Bonavenlurœ principia de concursu,* Quaracchi, p. 3. On attribue quelquefois, et peut-être non sans raison, la même opinion à Pelage : ainsi font Bellarmin. *De gratia et libero arbitrio,* I. IV, c. iv; Lessius, *l<c. cil.,* n. 9, 10; Schechen, *Handbuch der hath. Dogmalik,* l. Ill, n. 52; trad, franç., Paris, 1881, t. m, p. 35-36. D'autres auteurs pensent que les témoignages de saint Jérôme, d'Orose, etc., peuvent s'interpréter autrement : ainsi Suarez, *De gratia,* proleg. V, c. iv. Cf. Ernst, *Die Werke und Tugenden der Vnglâubigen,* p. 230 sq.

2° *Preuves.* — 1. *Scripturaires.* — Au livre de Job, x, 8-11, il est écrit de l'homme : *Manus tuæ* [Domine] *fecerunt me et plasmaverunt me..., pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.* Cf. II Alach-, vu, 22, 23; Ps. cxxxvm, 510. Et l'Écriture tient le même langage à propos des êtres inanimés. Ps. cxlvi, 7. Isaïe, xxvi, 12, dit sans restriction : *Domine, dabis pacem, omnia enim opera nostra operatus es nobis.* Ces textes et beaucoup d'autres semblables deviendraient de violentes hyperboles et ne seraient vrais que dans un sens très adouci, s'ils ne voulaient dire autre chose que ceci : Dieu a créé toutes les créatures; il les conserve et, en tant que cause première de toutes les causes secondes, il est la cause médiate de tout ce qui existe. Au contraire, si l'on admet que Dieu coopère intimement et

immédiatement à l'action de l'agent créé, l'action et l'effet créés peuvent, au sens propre, être attribués à Dieu. Qu'il faille ici prendre au sens propre les textes scripturaires, la fréquence et le tour même de ces textes nous autorisent à l'affirmer. Écoulons, d'ailleurs, saint Paul. Act., xvn, 21-28. Il oppose à ce que Dieu a fait d'abord, en créant le monde, 24, et l'homme, i. 26, ce qu'il fait et produit maintenant. Et déjà cette opposition marque une différence enlre les deux actions. Puis l'apôtre ajoute : *Cum ipse det* (dans l'original, αὔτο; διδού, on remarquera le présent) *omnibus vilain et inspirationem* (πνοήν) *et omnia, ÿ.* 25. Et encore : *Quærere Deum, si /orte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sil ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, movemur et sumus,* y. 27-28. En disant que Dieu lui-même donne aux créalures leur respiration, l'apôtre fait entendre clairement qu'il s'agit d'une action divine immédiate, et le *virere el moveri* ne peut par opposition à *esse* que signifier l'activité propre à la vie. Or Dieu est cause immédiate de notre être : l'énumération, *vivere, moveri, esse,* nous force donc à conclure qu'il est également cause immédiate du *vivere* et du *moveri,* de notre activité vitale. Et si dans ses fonctions vitales l'être vivant, je veux dire l'être qui a en lui-même le principe de ses opérations, ne peut pas se passer du concours immédiat de Dieu, que faudra-t-il dire de l'activité des créalures inférieures? Nous retrouvons le même enseignement dans saint Jean, I, 3 : *Omnia per ipsum (per Verbum) facta sunt el sine ipso facium esi nihil* (ουδέ εν, *ne unum quidem) quod factum esi.* Ces paroles affirment que le domaine de la causalité immédiate de Dieu n'a point de limites : rien n'est hors de ce domaine, ούδε êv. Cf. Joa., v, 17, texte auquel les Pères que nous allons ciler en appellent expressément, et I Cor., xn, 6.

2. *Traditionnelles.* — Théophile Raynaud a réuni un grand nombre de textes dans son opuscule : *Nova libertatis explicatio,* part. II, c. iv. Il nous suffira de citer les suivants. Origéne, *In Num.,* homil. xxm, n. 4, *P. G.,* t. xn, col. 750 : *Gemper videmus Deum operari et nullum sabbatum est, in quo Deus non operetur, in quo non producat solem suum super bonos el malos et pluat super justos el injustos, in quo non producat in montibus frenum et herbam servituti hominum, in quo non percutiat et sanet, deducat ad infernum et reducat, in quo non occidat et vivificet. Unde el Dominus in Evangelio, quum Judæi præscriberent sibi de operatione el curatione sabbati, respondet eis : « Pater meus usque modo operatur et ego operor, » ostendens per hoc in nullo hujus sæculi sabbato requiescere Deum a dispensationibus mundi et provisionibus generis humani.* Saint Jean Chrysostome, *In Joa.,* homil. xxxv», *P. G.,* t. t.ix, col. 214, s'exprime de même : *Quum igitur solem orientem, lunte cursum, stagna, fontes, fluvios, naturæ vim in seminibus, in nostris el brutorum corporibus progressum, cetera omnia quibus hoc universum constat, vides, inlellige perpetuam Patris operationem.* De même, saint Grégoire de Nysse, *Oral, cat.,* c. xxv, *P. G.,* t. xi.v, col. 65 : *Quis est adeo puerili animo el ingenio ut ad universitatem aspiciens, in universitate non credat esse Deum, eam induentem el continentem et insidentem Abeo enim quod est, pendent omnia, nec fieri potest ut sit aliquid quod in eo, quod est, non habeat esse.* La doctrine de saint Augustin est explicite. *De Genesi ad litteram,* I. V. c. xx, *P. L.,* I. xxxiv, col. 335 : *Jam nunc ergo discernamus opera Dei, quæ usque nunc operatur, ab illis operibus a quibus in die septimo requievit. Sint ENIM QUI ARBITRENTUR TANTUMMODO MUNDUM IPSUM PACTUM A DEO, cetera jam piedi ab ipso mundo, sicut ille ordinavit el jussit, Deum autem nihil operari. Contra quos PROFERTUR ILLA SENTENTIA DOMINI : « PATER MEUS USQUE nunc OPERATUR. » Et ne quisquam putaret, apud se illum aliquid operari, non in hoc mundo : « Paler in me manens, inquit, facil opera sua et sicut Paler suscitai mortuos et vivificat, sic el Filius quos vult, vivificat. » Deinde quia non solum magna atque prtecipua,* verum *eliam terrena et extrema ipse operatur, ita dicit apostolus : « Stulte, tu quod seminas, non vivificatur nisi moriatur, el quod seminas, non corpus quod futurum est, sed nudum granum, ul puta tritici aul alicujus ceterorum, Deus autem dat illi corpus quomodo voluerit et unicuique seminum proprium corpus. »* Sic *ergo credamus el si possumus, eliam inlelligamus, usque nunc operari Deum ı:т, st conduis Alt EO HERUS OPERATIO EJUS SUBTRAHATUR, INTERCIDANT.* Cf. *Epist. ad Censentium,* ccvi, *P. L.,* t. xxxm, coi. 942-949. Saint Jérôme ne pense pas autrement, (.'ont. *Pelagianos,* l. I, *P. L.,* t. xxm, col. -497-534; *Epist. ad Clesiphonlem, P. I..,* t. xx», col. 1147-1161.

3. *Rationnelles. — a)* Toute cause créée dépend de Dieu, essentiellement et immédiatement, en son être et en sa durée, précisément parce qu'elle est un être par participation et un être imparfait. On le prouve quand on établit la doctrine de la conservation des créatures par Dieu. Voir Conservation. D'où il suit que chacun des effets de la cause créée dépend, lui aussi, en son être, essentiellement et immédiatement de Dieu : car ces effets tiennent, comme leurs causes, leur être d'un autre et sont des êtres imparfaits. Or si chacun des effets de la cause créée dépend immédiatement et essentiellement de Dieu pour la raison que nous venons d'indiquer, cette dépendance s'impose à l'effet d'une manière continue et par conséquent dès le premier instant de sa production. C'est donc jusque dans son devenir que l'effet de la cause seconde est immédiatement et essentiellement soutenu par Dieu : ce qui veut dire que l'activité et l'opération d'une cause créée ne peuvent se produire que sous l'influence immédiate de Dieu. — b) Aucun être ne saurait communiquer à un autre un mode d'être essentiellement supérieur à celui qu'il possède lui-même: *agere sequitur esse eique proporlionalur.* Or tout être créé n'a qu'une existence essentiellement et immédiatement dépendante de Dieu. Donc l'être créé ne peut communiquer à un autre qu'une existence également dépendante de Dieu. En d'autres termes, toutes les fois qu'un être créé entre en activité ou produit un effet, cette activité et cet effet dépendent d'un secours immédiat de Dieu. — *c)* Tout ce qui est contingent dépend d'une façon ou d'une autre de Dieu. Car Dieu seul est absolument nécessaire et indépendant, *eus a se et necessarium.* Mais cette dépendance doit être immédiate : l'infinie grandeur de Dieu l'exige. Il convient,en effet, à la perfection divine que tout être créé dépende de Dieu de la manière la plus parfaite. Or la manière la plus parfaite de dépendre de Dieu n'est pas d'en dépendre extérieurement, médiatement, par l'intermédiaire d'un troisième être distinct de Dieu et de la créature que nous considérons, mais bien d'en dépendre essentiellement et jusque dans le fond de l'être. Donc il est nécessaire que tout être créé dépende de Dieu d'une façon immédiate, intrinsèque, essentielle. En d'autres termes, Dieu doit prêter son concours positif et immédiat â la production comme à la conservation de toute réalité créée. — ci) Le domaine de Dieu sur ses créatures doit être absolu : Dieu doit pouvoir empêcher toute cause créée de produire un effet, alors même que, du côté de la créature, rien de ce qui lui est nécessaire pour agir, ne ferait défaut. Or un pareil domaine ne saurait s'exercer que si Dieu refuse à l'activité de la créature ce concours positif et immédiat, sans lequel la créature ne peut rien. Il faut donc admettre que ce concours divin est positif et immédiat. — e) Toutes les fois que des causes créées exercent leur activité et produisent un effet, ou bien elles se perfectionnent elles-mêmes — c'est le cas des actions immanentes — ou bien elles perfectionnent un èlre élrau-

per — c'est le cas des actions dites *transeuntes.* Or, laissées à elles seules, les causes créées ne sauraient jamais augmenter ni leur perfection propre ni celle des aulres êtres. On ne donne pas plus que l'on ne possède ; et agir de même que produire un effet est évidemment plus que la simple puissance d'agir. Par conséquent, toutes les causes créées ont besoin, et quand s'exerce leur activité et quand se réalise leur perfection jusqu'alors toute en puissance, du secours actuel et immédiat d'une force supérieure qui supplée à leur indigence. Celte force ne peut être que celle de Dieu, puisque tous les aulres êtres participent de la même imperfection et sont en puissance.

111. Doctrine i›e saint Thomas. — 1« *Énonce général.* — Nous trouvons l'expression la plus claire et la plus brève de la doctrine de saint Thomas dans son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, l. II, dist. X.XXVII, q. Il, a. 2. Le saint docleur s'adresse à ceux qui prétendaient que les péchés, au point de vue tout matériel de l'acte, ne sont pas de Dieu : W®c *opinio propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex ea videtur sequi quod sunt duo principia: hoc enim est de. ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia, ejus, unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet; quamvis solvere hoc nitantur, dicentes quod voluntas, etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen a se habet esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se non habet esse, a se agere possit, cum etiam a se durare non possit, quod a se non est. Omnis enim virtus ab essentia procedit et omnis operatio a virtute unde cujus essentia ab alio est* [non *quoad fleri tantum sed quoad esse, cf. Sum. theol.,* I', q. civ, a. 1| *oportet quod virtus el operatio ab alio sit. El praeterea quamvis per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset iilari, quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur, sicut in causam. Secundo, quia cum actio peccati sit ens quoddam, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; el ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem· primi entis.*

2» *Des différents modes de la coopération de Dieu aux actions des créatures.* — En plus d'un endroit, -lint Thomas rappelle que cette coopération a des modes divers. Et il en signale quatre ou cinq. La questam est surtout traitée, *De potentia,* q. ni, a. 7. Le doct-ur angélique y exprime sa pensée en formulant les conclusions suivantes : *Sic ergo Deus est causa actionis* ı *ujuslibel in quantum dat virtutem agendi el in quantum conservat eam et in quantum applicat aclioui et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit.* — Dans le premier et dans le second cas, Dieu ne concourt que médiatement à l'action des créatures ; niais dans le troisième et le quatrième, son concours est en outre et surtout immédiat ; voici comment : Le troisième mode signale spécialement la manière dont Dieu, par le secours immédiat qu'il lui donne, rend la force créée, dans toute la rigueur du terme, capable de manifester sa propre énergie. Car au sens strict *applicare* c'est mettre une chose en état de faire immédialement valoir sa propre force, de réaliser son pou--uir. Le quatrième mode exprime comment la créature agissant sous l'influence immédiate de Dieu, *in virtute Dei.* déploie une activité et une efficacité dont, laissée a ses seules forces, elle n'eût jamais été capable.

Cet exposé ne signale pas un cinquième point de vue que saint Thomas indique ailleurs : celui de Dieu cause ae tout mouvement parce qu'il en est la raison el la fin. « Le bien, terme de toutes les tendances de l'être, qu'il soit réel ou apparent, n'est le bien que par ressemblance avec le souverain bien qui est Dieu. » *Sum. theol.,* 1°, q. cv, a. 5. Toutefois, ce mode de causalité de la cause première est inclus dans l'octroi de forces motrices fait à la créature dans la création elle-même. Car chaque force motrice créée est ordonnée *natura sua* à quelque bien et par conséquent, d'une certaine manière, à Dieu. Ce que saint Thomas explique au même endroit. Voir aussi *Cont. gent.,* I. III, c. j.xvn. n. 2-6; c. i.xx.

D'après ce que dit saint Thomas, *Coni. genl.,* I. III, c. Lxvn, n. 2, on est en droit de conclure qu'outre l'application de la force créée par le concours immédiat de Dieu, il admet un autre mode d'application de celte force: dans ce passage, en effet, il conçoit cette application comme la constitution de la cause seconde *in aclu primo proximo,* et il s'agit de l'acte premier complet du côté de la créature, ifssurément, celle application est elle-même impossible sans concours immédiat: elle consiste, en effet, en ce que les divers éléments créés soient les uns vis-à-vis des autres mis en relation de la façon qui convient à l'exercice de leur activité ; ce qui doit se faire soit par mouvement local ; soit, dans les actes intellectuels, par introduction d'espèces intelligibles ; soit, dans les actes de la volonté, par présentation de l'objet. Or, dans tous ces cas. le concours divin, immédiat, est nécessaire. Et ici encore, il convient de dire que ce point de vue est inclus dans celui qui a été indiqué plus haut, quand saint Thomas nous parlait du troisième mode de la coopération de Dieu aux actions des créatures. *De potentia,* q. ni, a. 7.

3» *Conséquences de celte doctrine.* — De ce qui vient d'être dit découlent quelques conséquences importantes : I. *Toute cause créée peut, dans un certain sens, être appelée cause instrumentale par rapport à Dieu.* — Car c'est sous l'action immédiate de Dieu qu'elle produit chacun de ses effets et ceux-ci dépassent sa propre force. Or ce qui caractérise la cause instrumentale, c'est de pouvoir, grâce à une force supérieure, produire un effet qui dépasse la seule capacité de l'instrument. Cf. *De potentia, loc. cil., Sed ulterius; De veritate,* q. xxu, a. 1, ad 5"m. D'ailleurs le rapport qu'il y a entre une cause principale et une cause instrumentale est la raison pour laquelle une seule et même opération peut procéder à la fois de Dieu et de la créature. Cependant, il faut convenir que la créature n'est cause instrumentale par rapport à Dieu que dans un sens quelque peu impropre et cela pour deux motifs : a) Le premier est qu'on ne saurait ni dans l'activité ni dans l'effet de la cause créée distinguer aucun élément qui, au sens plein du terme, lui soit propre, vienne d'elle seule et ne résulte pas tout d'abord de l'inlluence de la cause principale. Car dans l'activité et daris l'elfet de la cause créée tout est de Dieu en tant ou'étre, tout est de la créature en tant que tel être. — |›) La seconde raison de refuser à la cause créée le caractère intégral de cause instrumentale est que, dans son ordre d'être, la cause créée est la cause adéquate de l'effet et que l'elfet est pleinement â sa ressemblance : mais il en est tout autrement dans le cas de la véritable cause instrumentale. *In IV Sent.,* l. IV. dist. I, q. I, a. 4, sol. 1"; dist. XIX, q. I, a. 2, -ol. 2·; *Sum. lheol.,* IIIa, q. i.xii, a. 1.

2. *Ce n'est aussi que dans unsens restreint que Dieu et la créature peuvent être appelés causes partielles.* — Car en ce qui regarde l'elfet, la cause première et la cause seconde le produisent toutes deux en entier; Dieu n'en fait pas une partie et la créature une autre, même s'il s'agit de parties appelées *intentionnelles.* Mais tout dans l'effet est produit en commun par les deux causes, bien que chacune d'elles atteigne l'efet sous un rapport différent. D'autre part, entre Dieu comme cause et la créature n'intervient pas exactement la même relation qu'entre une cause partielle et une

autre cause partielle qui la complète. Car cette relation impliquerait une certaine égalité des deux causes. Mais Dieu est la cause suprême non seulement en raison de l'absolue indépendance de l'opération divine, mais encore parce que c'est une propriété fondamentale de la cause première de donner et de produire toute activité et tout effet de la cause seconde. Cl. *Cont. gent.,* I. Ill, c. 1xx; *De potentia,* q. ni, a. 7, § *Unde quarto;* Suarez, *De gratia,* l. Ill, c. xxvii.

3. *Il ne peut exister aucune véritable relation de causalité dans l'effet en tant qu'il vient de Dieu par rapport au même effet en tant qu'il vient de la créature.* — .l'entends ici par effet l'activité et la réalité produites par la créatureavec l'aide de Dieu. La raison en est que là où il y a identité réelle, il est impossible qu'intervienne jamais une vraie relation causale. Cependant l'effet — on ne saurait assez le dire — doit beaucoup plus à l'influence de Dieu qu'à celle de la cause seconde. Car l'action divine est le fondement de l'existence actuelle de l'effet en tant que par Dieu l'effet participe à l'être; l'action de la créature au contraire n'entre ici en ligne de compte qu'en tant que par elle l'effet reçoit *tel* être.

4. Par suite, il est certain qu'on *ne peut concevoir aucune entrée en activité de l'être créé, qui ne dérive pas de Dieu, au moins aussi immédiatement que de la créature.* — Quand donc les molinistes disent que la créature libre détermine elle-même son opération et son activité, cette formule ne peut jamais signifier que la créature libre exerce la moindre activité indépendamment de Dieu et sans son concours immédiat. Au contraire, les molinistes reconnaissent que tout entier l'acte par lequel la créature se détermine elle-même provient aussi immédiatement et aussi physiquement de Dieu que de la cause seconde libre. Ils font cependant remarquer que cet acte est vraiment une détermination de la cause seconde par elle-même. En effet, la cause première est déjà de toute éternité, en vertu de ses libres décrets, déterminée à concourir avec la cause seconde dans le temps, quel que soit l'usage que puisse faire celle-ci de sa libre activité; d'où il suit qu'au sujet de la cause première, il ne peut, d'aucune façon, être question d'un passage de l'état d'indétermination intrinsèque à l'état de détermination. Par contre, la cause seconde se détermine *hic et nunc,* par le fait qu'avec l'aide de Dieu elle choisit, parmi les dilférentes actions qui lui sont actuellement possibles, une action nettement déterminée et l'exécute, bien qu'elle puisse en choisir et en exécuter une autre. La cause seconde qui jusqu'à cet instant était dans un état d'indifférence, tant intrinsèque qu'extrinsèque, passe donc, par elle-même, sous l'influence de Dieu, à un état de détermination. Cf. Suarez, *De concursu,* I. 1, c. XV, n. 6.

IV. La coopération divine et le péché. — Toute la réalité de l'action moralement mauv?:se de la créature, précisément parce qu'elle n'est pas un pur néant, dérive, sans aucun doute, immédiatement et physiquement de Dieu. Mais Dieu ne coopère en rien à la malice de l'action. Car, disons-le une fois pour toutes, le concours que Dieu donne au péché n'est pas mauvais. Il n'y a en soi de mauvais que *le libre vouloir* du mal moral. Quant à l'acte par lequel la créature raisonnable exerce son vouloir, considéré dans son entité et absolument, il n'est pas mauvais, mais une chose de soi indifférente. C'est la créature, et elle seule, qui *veut* par cet acte; car il lui est immanent et à elle seule. Donc, directement Dieu n'a point de part à la malice de l'acte; car il n'y contribue que par un élément indifférent, dont abuse la créature en posant l'acte immanent par lequel seule elle veut le mal. On ne peut pas dire que Dieu *veut* le mal par cet acte. En outre, Dieu n'a pas part à la malice de l'acte, même indirectement. Car Dieu ne met son concours à la disposition de la créature : I" qu'en tant que ce concours est indilférent, c'est-à-dire qu'il est, entre beaucoup d'autres, un de ces concours avec lesquels la créature pourrait faire le bien; Dieu ne détermine donc en aucune façon la créature à s'en servir. 2» Ce concours, il est vrai, est mis à la disposition de la créature; mais par ses préceptes, par ses menaces, etc., Dieu la détourne et la retient d'en mal user. 3° Enfin, ce concours n'est ollert que pour assurer à la créature sa pleine liberté, c'est-à-dire un choix pleinement libre. La coopération divine au péché n'est donc qu'une sorte d'acte permissif et que justifie pleinement le principe de raison suffisante. Cf. Suarez, *De gratia,* l. Ill, c. xt.vi, n. 18; Hontheiin, *Theodic.,*c. vu, n. 4; Frins, *De actibus humanis,* t. n, n. 409 sq.; *De cooperatione Dei,* p. 22. — Par contre, le concours que Dieu prête aux actions honnêtes, il l'offre avec le désir que la créature le mette à profit et, de son côté, il l'y aide par de nombreuses sollicitations.

V. Concours et prédétermination physique. — Le concours immédiat physique el simultané que Dieu donne aux agents créés ne suffit pas à la plupart des thomistes. Ils veulent, en plus, une prédétermination physique. La prédétermination physique, d'après la doctrine thomiste, est une raison ontologique et physique communiquée par Dieu à la cause seconde el sans laquelle la créature ne saurait ni agir ni même commencer à agir; mais par la force intrinsèque de cette raison, la créature est infailliblement eide nécessité métaphysique déterminée à produire sur le champ, *natura posterius,* une action déterminée. La prédétermination a ainsi la priorité de nature sur l'action de la créature, et elle détermine cette dernière infailliblement et de nécessité métaphysique à une action parfaitement déterminée. Elle a lieu aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, où elle s'appelle la grâce de soi efficace, *gratia natura sua et ab intrinseco efficax.*

1° *Arguments en faveur de la prédéterminalion physique.* — La thèse de la prédétermination physique se prouve ordinairement par des arguments de raison et des arguments d'autorité. Les principaux arguments de raison sont au nombre de cinq. Les autres sont empruntés à certaines manières de parler, qui se justifient pleinement dans la thèse moliniste et qui, par conséquent, ne sauraient avoir de valeur pour établir la prédéterminalion physique. On s'appuie, par exemple, since que, d'après les scolastiques et surtout saint Thomas qui le répète souvent, les causes secondes n'agissenl que par la vertu de la cause première, *in virtute prima·:* elles sont, dans la production de l'elfel, causes instrumentales de la cause première, etc. : toutes formules qui restent vraies sans qu'il soit besoin d'admettre la prédétermination physique.

Le premier argument de raison en faveur de la prédétermination physique s'énonce ainsi : Dieu est le premier moteur; donc tout mouvement, même libre, doit venir de lui. Or, il ne vient point de lui, s'il n'y a pas prédétermination physique, c'est-à-dire si la force créée ne reçoit de Dieu une impulsion telle qu'aussilôl el inévitablement il doive en résulter une action parfaitement déterminée qui, d'ailleurs, sans celle impulsion, ne saurait être produite.

Le second argument, qui a spécialement trait aux causes libres, est le suivant : La cause libre, même quand 'de son côté elle est constituée in *actu primo proximo* par la connaissance nécessaire et suffisante à l'acte libre, reste indéterminée et indifférente : elle peut choisir ceci ou cela. Or, ce qui est indéterminé et indifférent ne peut pas de soi-même et par sa propre vertu lever son indillérence et passer de l'indétermination à un état déterminé. S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. XIX, a. 3, ad 5"">. Il faut donc que Dieu intervienne: il le fait par la prédétermialion physique. S'il ne le faisait pas, l'activité libre de la créature ne serait plus pour Dieu qu'un phénomène fortuit égaré hors du domaine

de sa prescience. Ajoutez que, puisque Dieu est le premier moteur, il doit donner le branle à l'activité de la volonté libre.

D'n troisième argument est tiré de ce fait : Dieu n'a pas d'autre moyen de connaître avec certitude les actions libres de la créature. Car tous les autres facteurs qui ont leur part d'influence sur la volonté libre ne laissent établir la connaissance certaine de la décision libre prise par la créature. Orque la connaissance divine, doive être certaine c'est ce dont, pour divers motifs, il n'est pas permis de douter.

Le quatrième argument consiste en ce que, si l'on n'admet pas la prédétermination physique dans le domaine surnaturel, c'est-à-dire si l'on n'admet pas la grâce de soi et intrinsèquement efficace, Dieu est comme désarmé vis-à-vis de la créature. Et cependant Dieu doit, ainsi que le remarque saint Augustin, *Enchiridion,* c. XCVIII, *P. L.,* t. xi,, col. 277, pouvoir, quand et comme il veut, tourner au bien les volontés humaines les plus obstinées dans le mal. Or, sans la prédétermination physique, Dieu n'a à sa disposition que des moyens moraux de détermination, moyens dont l'efficacité n'est jamais parfaitement assurée.

Par le fait même, et c'est le cinquième argument, le fondement de la prédestination est déplacé : ce n'est plus la volonté divine qui est l'élément premier et décisif de la prédestination, mais bien la volonté humaine. Celle-ci décide en première instance et sans appel si la grâce offerte est ou n'est pas efficace. Or c'est de l'efficacité des grâces données que dépend en fin de compte la prédestination. Aussi faut-il pour ce motif affirmer la prédétermination physique, seul moyen de remettre toute la prédestination entre les mains de Dieu.

2° *Béponse aux arguments des thomistes.* — Au premier argument les molinistes répondent que, dans leur système aussi, tout mouvement d'une force créée tire son origine et sa raison d'être de la cause première. Car *Vaclus primus proximus* de la cause créée, sans lequel l'opération est impossible, dépend toujours, dans sa réalisation, de Dieu et du concours divin. La cause libre ne fait pas exception à celte loi. La volonté libre ne peut donc rien si Dieu ne prépare, de son côté, l'acte libre et n'achève de le rendre adéquatement possible en offrant son concours. Quant à l'action libre elle-même, elle dépend également de Dieu dans tout son cours. Mais si l'on suppose que le mouvement de la cause libre *in actu secundo* est dû à la prédétermination physique, la liberté de tout le mouvement disparait : elle n'est plus qu'une fiction, comme nous le montrerons bientôt.

Le second argument est également inacceptable. La majeure sans doute est exacte, mais il faut faire des distinctions au sujet de la mineure : il est vrai qu'une puissance indéterminée et indifférente ne peut jamais se déterminer elle-même par ses propres forces et que, sans le secours de Dieu, elle est absolument incapable; mais si le concours est offert et présent, rien n'empêche quelle se détermine elle-même, supposé que la volonté soif placée par l'intermédiaire de la connaissance dans les conditions requises pour agir *in actu primo proximo.* Si on dit alors qu'elle est capable de se déterminer elle-même, c'est que son indétermination ne résulte pas d'une imperfection, d'une incapacité. Quand les alternatives du jugement indifférent sont présentes à l'esprit, alors si la volonté libre reste indifférente et indéterminée, ce n'est pas qu'elle manque d'un élément requis pour qu elle ait la puissance d'embrasser, c'est-à-dire de vouloir chacune des alternatives proposées. L'état j indifférence et d'indétermination, ou elle se trouve, résulte de la supériorité de son pouvoir, *ex eminentia* ‹æ *potestatis.* Le jugement indifférent lui présente toujours l'objet sous divers aspects opposés entre eux : t un bon. l'autre mauvais, l'un agréable, l'autre dur ou pénible. La vigueur native du libre arbitre, grâce au jugement indifférent, est mise à même de vouloir l'un ou l'autre des partis qui s'offrent à la volonté; ce qui n'empêche pas au reste que l'indétermination de la volonté persiste jusqu'à ce qu'elle se soit décidée et déterminée elle-même. Qu'elle en ait le pouvoir, c'est ce qu'exigent sa nature et sa fin ; sa lin, car la faculté de vouloir tend essentiellement à se donner à elle-même et à donner à la personne, en outre des inclinations résultant des penchants naturels, d'autres inclinations actuelles et spontanées; sa nature, car la volonté a ceci de particulier que ses actes ne tendent pas seulement vers l'objet, mais qu'avec l'objet ils sont eux-mêmes voulus. D'ailleurs, l'indifférence du libre arbitre n'est nullement passive; elle est vraiment active, ce qui signifie que le libre arbitre n'est point déterminé par une cause extérieure, mais se détermine lui-même.

Il faut concéder au troisième argument une grande part de vérité. Aucun des éléments qui concourent à l'acte libre, absolument aucun, ne nous renseigne avec certitude sur la décision dernière du libre arbitre. La plus parfaite compréhension de la volonté et de ce qui influe sur elle ne pourra jamais, tant que la liberté du choix demeure intacte, taire connaître l'acte libre d'une manière infaillible. Telle était l'intime conviction de saint Thomas; il ne cesse de rappeler que les actes libres ne peuvent être connus que *quando sunt in se-ipsis.* L'acle ne peut être prévu autrement, même pas dans un decret prédéterminant. Cf. *Sum. theol.,* I», q. xiv, a. 13, *in corp,* et ad 3"“; q. i.xxxvi, a. 4; II» 1l", q. ci.xxi, a. 6, ad 1um; *De veritate,* q. n. a. 12, et ad T""; *De malo,* q. xvi, a. 7; *In IV Sent.,* I. L dist. XXVIIL q. I, a. 5; *Cont. geni.,* L I, c. lxvii, n. 1. 2; c. lxvi, n. 6, etc. Ainsi Dieu connaît les actes libres de toute éternité, *in æternitale.* Il les connaît avant le décrétée la création du monde. Avant de vouloir créer. Dieu devait, pour agir avec sagesse, savoir ce qu'il adviendrait de son œuvre. Il avait donc une science dont l'objet peut s'énoncer de cetle manière : Si je crée tel ou tel être libre et s'il se trouve placé dans telles ou telles conditions qui lui rendront possible sa libre activité, cet être posera certainement tel acte déterminé, tout en conservant d'ailleurs le pouvoir d'en poser un autre, *scientia media.* Dieu se décide-t-il à tirer tel être libre du néant et à le mettre en fait, directement ou indirectement, dans les conditions nécessaires à son activité, il prévoit avec certitude l'acte concret que cette créature libre posera librement. C'est ainsi que saint Augustin, saint Thomas et beaucoup d'autres expliquent, sans recourir à la predetermination physique, la prescience des futurs libres. Cf. S. Augustin, *De diversis quæst. ad Simplic.,* c. il. n. 13, *P. L.,* t. xl. col. 118; *De civitate Dei,* l. V, η. 9, *P. L.,* t. xli, col. 150: *De dono perseverantiae,* c. xiv, n. 35; c. xvu, n. il. *P. L.,* t. xi.v, col. 1014, 1018. Pour saint Thomas, voir les passages indiqués précédemment. Évidemment, cette explication reste enveloppée d'une grande obscurité. Mais rappelons-nous les paroles de l'Ecriture : *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortai* i *el non potero ad eam.* Ps. cxxxvni, 16. Or. si I on recourt à la prédétermination physique afin d'expliquer la prescience divine des actes libres, non seulement on supprime ce mystère de la science de Dieu, que non-fait connaître la révélation divine, mais on détruit la liberté des actes humains, sans compter, comme nous le verrons, que l'on s'engage dans beaucoup d'autres difficultés considérables.

Le quatrième argument se réduit à ceci : en écartant la prédétermination physique, on enlève à Dieu le pouvoir de déterminer, à son gré, la volonté libre. Nous répondons : Assurément la puissance de Dieu est infinie, mais tout infinie qu'elle est, elle ne peut réalise: ce qui implique contradiction, puisque ce serait de la

part de Dieu réaliser ce qui se détruit lui-même. Or c'est précisément ce (|ui arriverait si Dieu prédéterminait physiquement â un acte libre. D'une part, en eltet, la prédétermination physique déterminerait irrésistiblement la volonté à un acte déterminé, et de l'autre néanmoins, la volonté devrait garder la liberté de se déterminer elle-même ainsi ou autrement. Or il y a là une contradiction manifeste. D'ailleurs, on ne peut pas douter que Dieu ne possède dans les trésors de sa sagesse et de sa puissance les moyens moraux les plus variés d'agir sur la volonté libre; et il peut prévoir, à coup sûr, que ces moyens vaincront la résistance de cette volonté et que par eux il atteindra son but, l'action naturellement ou surnalurellement bonne.

Dans le cinquième argument, les thomistes affirment que, sans la predetermination physique, la prédestination ne dépend plus entièrement de Dieu. L'argument ne porte pas. La prédestination dépend entièrement de Dieu; dans la thèse molinislc, Dieu qui prévoit tous les ordres possibles des choses avec toules leurs conséquences, décide avant fout commencement de réaliser un ordre déterminé; en faisant cela, il fixe en même temps les secours, les grâces efficaces ou simplement suffisantes qui devront être accordées à chaque créature raisonnable. Comme, du reste, ce décret divin précède évidemment toute opération de la créature raisonnable, il est clair qu'il dépend uniquement et exclusivement de Dieu. Or ce décret inclut la prédestination. Celle-ci demeure donc en fin décompté entre les mains de Dieu seul, c'est ce que montre fort bien saint Augustin, quand, parlant de la prédestination des saints, il la définit ainsi : *Præscientia [id est, scientia conditionala] et præparalio* [id *est, electio et decretum] beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur* |a *perditione], quicumque liberantur. De dono perseverantiae,* c. xiv, n. 35, *P. L.,* t. xlv, coi. 1014. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I", q. xxm, a. 4, 5.

3° *Démarqués sur quelques expressions de saint Thomas.* — Les expressions de saint Thomas, auxquelles se réfèrent les thomistes pour prouver la prédéterminalion physique, sont nombreuses; nous n'en relèverons que quelques-unes.

Il convient tout d'abord d'expliquer le terme *movere* si familier au saint docteur. D'après les thomistes, il faut entendre ce mot î d'une impulsion donnée au mobile sous l'action de laquelle le mobile se meut, de sorte que le mouvement du mobile dépende de l'impulsion comme de sa cause ». Ainsi parle Réginald, O. P., *De mente eoncil. Trid.,* part. I, c. lv. Ct. Goudin.O. P., *Philosoph.,* part. IV. disp. H, q. m, a. 2; Duminermuth, O. P., S. *Thomas et præmotio phys.,* p. IC>I sq. Or pareil mouvement doit nécessairement précéder l'action : il met en branle, et â l'impulsion première succède le mouvement même du mobile. Bien plus, ajoutent les thomistes, comme ce mouvement est ordonné par Dieu à son but précis qui est un acte de la volonté libre entièrement déterminé, ce mouvement doit se confondre avec la prédétermination physique. Une telle impulsion vient en effet de Dieu et Dieu meut infailliblement, *Sum. theol.,* l" Ilæ, q. x, a. 4, ad 3""; l'acte libre doit donc se produire lui aussi infailliblement et avec une certitude métaphysique sous l'influence de cette impulsion. Cl. Reginald, *loc. cit.,* c. vu: Goudin, *loc. cit.;* Lemos, *Panoplia,* l. HI, tr. II, c. xiv, n. 155 sq.

L'argumentation que nous venons de rapporter suppose qu'on restreint arbitrairement la notion de mouvement à une espèce déterminée de mouvement, alors que, pour saint Thomas, tout passage de la puissance à l'acte est un mouvement : *Moverenihil aliud estquam educere aliquid de potentia in actum. Sum. theol.,* I", q. 11. a. 3. Or, c'est ce que vérifie le concours simultané. Quant à la prétendue identité entre la prémotion physique et la prédélermination physique, elle est tout aussi contestable. Un mouvement, en effet, a beau être imprimé par Dieu et ordonné à un acte déterminé, il ne produit pas toujours cet acte. Que l'on se rappelle plutôt la grâce excitante : elle vient de Dieu, elle est ordonnée à un acte salutaire et cependant celui-ci n'est pas toujours posé. C'est pourquoi l'interprétation du passage cité de la I' II'· nous semble être la suivante: la volonté propre de Dieu se montre toujours efficace, autrement dit. Dieu atteint toujours le but qu'il se propose. Veut-il vraiment et réellement donner à une volonté humaine les moyens de poser un acte bon, il lait en sorte que la volonté ait ces moyens; veut-il, en rigueur, que l'acte lui-même soit posé, il fait en sorte que l'acte soit posé. Et si l'on demande au saint docteur comment la volonté divine atteint ainsi son but, on en trouve une explication suffisante dans l'article en question. Honlheim, *Theodic.,* p. 295.

Ailleurs, quand saint Thomas, *Cont. gent.,* l. III, c. Cxt.ix, n. l ; *Sum. theol.,* I» H®, q. cxm, a. 8, semble enseigner que la *motio moventis* précède aussi bien réellement que logiquement, *ratione el causa,* la *molio mobilis,* le Ferrariensis et Cajelan, *In lam IP,* q. ctx, a. l ; *In Pm,* q. xm, a. 8, font déjà les remarques suivantes sur ces textes : une expression de ce genre, spécialement en ce qui concerne la causalité, ne doit cire entendue au sens propre que dans la mesure ou il a été prouvé au préalable que ce qui précède dans l'ordre logique, *secundum modum considerandi,* joue de fait un rôle causal et antécédanl. Mais on pourrait aussi entendre cetle formule des dill'érentes relations, *habitudines,* qui existent entre le moteur et le mobile; car le fait de mouvoir se rapporte à la cause efficiente, à l'action, et le fait d'être mû à la cause matérielle, à la passion. Or, la cause active précède toujours la cause passive. Cependant une relation de causalité physique entre les deux, entre *molio moventis* et *motio mobilis,* n'existe pas.

Les thomistes se réclament encore fréquemment de ce passage du *De veritate,* q. vu, a. 13 : *Omnes hujusmodi effectus, scilicet futuri, qualescumqùe sint eorum causse proximæ, tamen in prima causa sunt determinati, quæ sua præsentia omnia intuetur et sua providentia omnibus modum imponit.* Mais ce texte n'a pas de rapport avec la prédétermination physique. Un catholique pourrait-il nier qu'en Dieu sont simultanément et distinctement présents, le passé, le présent et l'avenir, non seulement dans sa science, mais encore dans les décrets de la providence? Il ne niera pas davantage que les anges — car c'est d'eux dont il est question dans ce passage — voyant Dieu face à face, puissent connaître en Dieu le présent, le passé et l'avenir. Quant à la manière dont tout est déterminé en Dieu, c'est une question que saint Thomas ne louche pas ici. Cf. De San, *De Deo uno,* 1.1, p. 555; Frins, *De cooperatione Dei,* p. 201.

Enfin les thomistes allèguent comme décisil ce texte du *De potentia,* q. m, a. 7, ad 7""" : *Id qubd a Deo fit in re naturali, QVO ACTUALITER AGAT, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere el virtus artis in instrumento artificis.* Or, il suffit de lire ce texte avec calme pour voir quelle opinion il favorise. Manifestement, saint Thomas y parle d'un secours de Dieu, qui *constitue* l'action formelle, *actualiter,* do la créature. Or, cela se véritie-l-i! dans le concours simultané ou dans la prédétermination physique?

4» *Arguments contre la predetermination physique.* — l. Nous n'admellons pas la prédélermination et la prémolion physique *dans les causes non libres,* par' qu'elle est su perdue. Ni le souverain domaine de Dieu ni aucune autre raison ne la postulent. Le souverain domaine de Dieu est pleinement sauvegardé par le concours immédiat et par les divers modes d'actions qu..

Dieu peut exercer sur ses créatures. On dira peut-être que la predetermination physique est du moins exigée par ce fait que Dieu doit appliquer ces causes *d'une manière spèciale* et non pas seulement par le concours général. Mais cet unique argument ne conclut pas. Car, comme le remarque saint Thomas, ira *IV Sent.,* l. I, dist.XLV. q.i.a.3: *In omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil REQUIRITUR EX PARTE AGENTIS AD AGENDUM SUPRA POTENTIAM complét a.)/, dummodo non sil impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus, sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturie.*

2. *S'il s'agit des actes libres,* la prédétermination physique est non seulement *superflue,* mais elle entraîne logiquement des conséquences absolument *inadmissibles.*

) *Elle est superflue,* car rien ne l'exige, ni le domaine de Dieu sur la volonté libre de la créature, ni la nécessité d'enlever à cette dernière son indétermination naturelle. En fait, Dieu a sous la main toute élection de la volonté par cela même que son concours est nécessaire. La créature ne peut donc rien sans Dieu. Dieu, au contraire, peut, à son gré, obtenir de la créature toute décision positive, comme nous l'avons suffisamment montré plus haut en répondant au 4e argument des thomistes. La nécessité d'enlever à la volonté son indétermination ne justifie pas davantage l'hypothèse prédéterministe. Douée du plein pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de vouloir ceci ou de vouloir cela, la volonté peut se déterminer librement à un bien particulier; car de l'inclination naturelle au bien en général résulte dans la volonté une certaine tendance au bien particulier, et la volonté par sa vertu active peut correspondre â celte tendance. Par contre, si l'indétermination ne pouvait être levée que par la prédétermination physique, il ne resterait plus d'acte libre, puisque la détermination du sujet par lui-même est essentielle à la liberté de son acte et le sujet n'est plus susceptible de détermination, s'il est déjà infailliblement déterminé à un acte par un autre. Cf. *De veritate,* q. xxn, a. 6, ad 1um; a. 4, etc.

) *Les conséquences de lapréde'lerminalion physique sont inadmissibles.* — Et d'abord, elle détruit la liberté de nos actions. Car si Dieu nous prédétermine physiquement à un acle, infailliblement et de nécessité· métaphysique, nous poserons cet acte, étant donnée l'efficacité intrinsèque de la prédétermination physique; et nous ne pourrons pas en poser un autre. Que si, au contraire, Dieu nous refuse celte predetermination, nous ne pouvons rien faire pour l'obtenir. Pour cet acte encore il faut être physiquement prédéterminé. Cf. Alvarez, *De auxiliis,* disp. XIX, concl.3». Donc, puisque notre liberté consiste essentiellement en ce que, à l'instant où nous nous déterminons, nous pouvons vouloir ou ne pas vouloir, vouloir ceci ou vouloir autre chose, dans l'hypothèse de la predetermination physique, notre liberté n'existe plus. Voici ou nous en sommes : si Dieu ne nous prédétermine pas, il nous est impossible de poser l'acte; si Dieu nous prédétermine, il nous est impossible de l'omettre.

La distinction classique du *sensus compositus* et du *sensus divisus* ne résout pas cette difficulté. L'homme pré-déterminé à agir, nous dit-on, pourrait ne pas agir et celui qui n'est pas prédéterminé à agir pourrait agir; • ntendez *in sensu diviso a non actu* pour le premier, *ab actu* pour le second. Mais en fait celle possibilité dont on nous parle revient à dire : l'homme, en raison d'un principe d'action qui ne dépend pas de lui — la prédéterrnination physique — n'a en réalité le pouvoir ni d'omettre l'acte ni de le poser; prédéterminé, il faut qu'il agisse; non prédéterminé, il ne peut pas en réalité· agir. Or, qu'esl-ce que ma liberté, si tout en ayant le pouvoir physique d'agir, je ne suis pas en état de poser un acte libre? Les néo-thomistes répondent que Dieu prédétermine physiquement la volonté de telle sorte qu'elle agisse librement à cause même de celte prédétermination. Il faut observer que saint Thomas, dans les passages dont cette réponse prétend s'inspirer, ne parle pas de la predetermination physique, mais d'une motion de Dieu dans les créatures. De cette motion, il dit qu'elle consiste en ceci que Dieu *meut* les créatures de manière à ce que leurs opérations correspondenl à leur nature,qu'elles soient libres dans les causes libres, nécessaires dans les causes nécessaires. Et il en explique le comment avec clarté. *Sum. theol.,* Ia, q. xtx, a. 8; l" IIæ, q. x, a. 4, etc. Or, dans tous ces passages, il n'est pas question de la prédétermination physique.

En même temps qu'elles cessent d'être libres, nos actions cessent de nous être imputables. Elles ne peuvent pas être objet soit de louange soit de reproche ou moyen de mériter et de démériter. Ce qui va encore contre le système de la prédétermination physique.

De plus, pour expliquer que Dieu n'a aucune part â la malice de nos mauvaises actions et n'en est pas responsable. nous avons dit que le concours simultané n'est qu'un moyen indill'érent, que ce moyen nous est olfert de telle sorte qu'il dépend de nous d'en user ou de n'en pas user, et que Dieu ne nous le donne pas sans raisons. Or on ne peut rien dire de tout cela dans le système de la prédéterrnination physique, puisque celle-ci incline irrésistiblement la volonté à l'acte mauvais. Plus exactement, la prédéterrnination physique est la cause de l'action humaine tout entière, dans tous ses éléments et sous tous ses rapports; d'où il suit qu'elle fait véritablement de Dieu la cause physique et morale de l'action mauvaise dans son entier. Voilà Dieu cause du mal moral plus que ne le serait un simple conseil ou même un suborneur. Cf. *De malo,* q. n, a. I.

Nous ne saurions comprendre que Dieu puisse prédéterminer physiquement à un acle mauvais un homme jusqu'alors innocent, surtout si nous réfléchissons aux terribles suites du péché mortel. On nous dit que Dieu peut prédéterminer à l'acte mauvais dans le but de manifester ses attributs et spécialement sa justice vindicative. Mais agir ainsi, n'est-ce pas tout simplement employer un moyen déshonnête pour une bonne fin? Et comment parler de justice, quand la cause de l'acte incriminé n'est pas libre?

Le mystère de la prescience divine, si fortement affirmée dans la sainte Ecriture, est détruit par la pré-détermination physique. Quel mystère y a-t-il à ce que Dieu connaisse très exactement les actes auxquels il nous prédétermine physiquement?

Enfin, pour toucher encore à un point importtint, si la grâce efficace est une prédéterrnination physique de l'ordre surnaturel, la grâce vraiment et purement suffisante cesse d'exister. Car quand il est question d'agir réellement, un moyen est insuffisant, si à ce moyen, pour que je sois en état d'agir, doit nécessairement s'en ajouter un autre d'essence dillérente. Dans le système de la prédétermination physique, la grâce efficace est quelque chose qui diffère entièrement, *toi" genere,* de la grâce suffisante et qui est absolument nécessaire pour que l'action suive. Il en est tout autrement, si la grâce tire son efficacité non de sa propre entité, *natura sua,* mais de la prescience divine. Une grâce physiquement la même peut alors être tantôt efficace, tantôt inefficace, suivant l'attitude que prend l'homme à son égard. C'est ainsi que saint Augustin concevait l'efficacité de la grâce. Voir les passages allégués plus haul, col. 790. Cependant, il reste vrai de dire : *Quid habes quod non accepisti?* Car Dieu, même en ce cas, donne la grâce qu'il sait être efficace et qu'il veut être efficace, et par conséquent il donne, comme cause première, absolument tout. Les thomistes ne peuvent pas prétendre qu aprés réception de la grâce

suffisante, il dépend de l'homme d'obtenir la grâce efficace : cela est faux dans le système prédéterministe, puisque, d'après ce système, l'homme ne peut que ce à quoi Dieu l'a physiquement prédéterminé.

5° *Quelques doctrines de saint Thomas en opposition avec la prédéterminalion physique.* — 1. Bien que saint Thomas, en plus d'un endroit, cf. *Cont. gent.,* l. III, c. lxvii, n. 2-6; *Sum. theol.,* I*, q. cv, a. 5; *De potentia,* q. ni, a. 7, expose avec précision les différents modes de la coopération divine aux actions des créatures, nulle part il ne signale la prédélermination physique.

2. Il rappelle très souvent que la créature libre se détermine elle-même et n'est (physiquement) prédéterminée par personne. *De veritate,* q. xxn, a. 6, ad 1"m; a. *I; In IV Sent.,* l. II, dist. XXXIX, q. i, a. 1. C'est mime dans ce fait qu'il découvre l'essence du libre arbitre et le caractère qui distingue les créatures libres <le celles qui ne le sont pas. *Ini V Sent.,* l. II, dist.XX V, q. t, a. I, ad 3um ; *De malo,* q. vu a. unicus. Mais si l'essence du libre arbitre consiste dans le pouvoir de se déterminer soi-même, la predetermination physique est exclue de l'acte libre. Car il y a contradiction palpable à prétendre qu'un être se détermine lui-même à un acte et qu'il est prédéterminé physiquement et intrinsèquement â ce même acte par Dieu. Ce qui est entièrement déterminé serait déterminé de nouveau. Les néo-thomistes font, il est vrai, remarquer que, par la prédétermination physique, la volonté n'est déterminée que subjectivement, *ex parte sui,* au point de vue du passage de la puissance à l'acte, et que par conséquent il lui reste encore l'indétermination vis-à-visde l'objet. Cette diversion n'est pas heureuse. Car la liberté de la créature est tout d'abord la liberté du choix de l'acte. Or si nous sommes déterminés quant au choix de l'acte, nous le sommes aussi quant à l'objet. — Les thomistes répliquent que la prédétermina lion physique détermine l'être libre, non pas à la manière d'un principe permanent d'opéralion, *per modum naturæ,* mais comme une disposition passagère, *per modum intentionis transeuntis,* et que par conséquent l'être reste libre. Cette illation est sans valeur. Peu importe, en ellet, que la volonté soit déterminée de l'une ou de l'autre façon, puisque l'acte libre suit nécessairement la prédétermination, que le principe déterminant soit permanent ou qu'il soit transitoire. Les thomisles ont encore d'autres distinctions à leur service : elles ont la même portée que les précédentes. Cf. Frins, *De cooperatione Dei,* p. 136 sq.

3. La providence et la prédestination tirent, d'après saint Thomas, toute leur certitude de la science divine, non pas de je ne sais quelles formes produites dans l'homme, et que rappellent les predeterminations physiques. *Sum. theol.,* I>, q. cxvi, a. 3; *De veritate,* q. vi, a. 3, ad 8"m; *Quodlib.,* XII, a. 3, ad 2""; *In I V Sent.,* l. I, dist. XLI, q. i, a. 3, ad 5"m, etc. — Saint Thomas enseigne ailleurs. *De veritate,* q. vi,a.3, que la prédestination consiste dans le choix que Dieu fait du prédestiné et non seulement dans la prescience divine. Cette doctrine qui, au premier abord, parait contredire celle que nous exposons, se concilie parfaitement avec elle, pourvu qu'on n'oublie par les deux faces du problème. Si l'on demande : D'où viennent la certitude et l'infaillibilité du décret divin de prédestination, on doit répondre qu'elles viennent de la prescience absolument certaine que Dieu a du développement inlégral de l'ordre choisi par lui entre les ordres possibles qu'il pouvait choisir. Si l'on demande au contraire : Pourquoi ce décret de prédestination dirige-t-il avec certitude, il faut alors répondre tout simplement que c'est parce que Dieu l a librement voulu ainsi. Cf. De San, *De Deo,* t. I, p. 603 sq., note.

4. A la question comment Dieu peut-il connaître nos adions libres, saint Thomas ne répond jamais et nulle part en faisant appel au décret de la prédétermination physique, mais toujours et partout en disant qu'il voit nos actes libres dans son éternité et en leur réalité. Et cependant la première explication eût été si simple et si facile, tandis que la seconde est pleine de difficultés et de mystères! Cf. en outre des textes indiqués plus haut, col. 790, les passages suivants : *De malo,* q. xvi, *a. T; De veritate,* q. n, a. 12, et ad I"™; *Quodlib.,* XI, a. 3; *Compendium theologiæ,* c. cxxxjtr. Il y a plus : toute connaissance des actions libres dans leur cause n'est que conjecturale, *cognitio conjecturalis. Sum. theol.,* I«, q. xtv, a. 13.

5. Enfin toute forme, réellement inhérente â une puissance et d'où résulte l'action sans possibilité du contraire, supprime la liberté et rend l'action réellement nécessaire. *Sum. theol.,* I», q. xtv, a. 13, ad 3"m. Or tel est précisément le cas de la prédétermination physique.

La bibliographie du sujet est considérable. Nous signalerons seulement les ouvrages les plus importants : Molina, *Concordia libertatis cum graiire donis,* Lisbonne, 1558; Suarez. De *concursu,* l. Ill; *De gratia,* l. Ill, V; *Metaph.,* disp. XXII, etc.; Alvarez, *De auxiliis;* Goudin, *Philosophia juxta' inconcussa tutissimaque S. Thoniæ dogmata,* part. IV; Livin de Meyer, *Historia controversiarum de divinre gratiæ auxiliis contra Sarpi hist. congreg. de auxiliis,* etc. Parmi les travaux récents on peut consulter : Schneeman. *Controversiarum de diviore gratia' tibertalisque concordia initia et progressus.* Fribourg-cn-Hrisgau, 1881 ; Dummermuth, S. *Thomas et doctrina præmotionis physicæ,* Paris. 1892; Zigliara, *Theol. nat..* Rome, 1876; Hontheim, *Theodic.,* Fribourg-en-Brisgau, 1893 : Urraburu, *Theodic.,* Valladolid, 1900, t. n; De San, *De Deo uno,* Louvain. 1894, 1.1; ces deux derniers auteurs traitent spécialement la question et avec le plus de précision.

V. Frins.

CONCRETS (TERMES). — i» La beauté, la bonté, la rougeur, le mouvement n'existent pas. Ce qui existe, ce sont des êtres beaux, bons, des corps rouges ou mobiles; ou plutôt les qualités que nous venons d'énumérer n'existent que *dans des sujets* qui les possèdent â des degrés divers. Mais elles peuvent être conçues par notre esprit *en dehors* de ces sujets et en elles-mêmes. Il y a des termes pour exprimer ces deux états d'une qualité existante *dans* un sujet réel ou conçue *en dehors* du sujet : les premiers sont les termes *concrets,* les autres sont les termes *abstraits :* noms bien choisis, puisque « concret » veut dire uni, mélangé à quelque chose, c'est-à-dire à un sujet, etqu' «abstrait » veut dire séparé et distingué de quelque chose, c'est-à-dire du sujet.

2" H y a des *degrés* dans le concret et dans l'abstrait. Si je dis « Pierre », j'ai le concret parfait, l'individu un et réel; là pas d'abstraction. Si je dis « homme », j'ai un premier degré d'abstraction, j'élimine par la pensée les caractères individuants pour ne garder que ceux qui constituent l'espèce humaine; mais le terme reste concret dans une certaine mesure, puisque « homme » veut dire un sujet appartenant à l'espèce humaine. .le passe, au contraire, à l'abstraction parfaite, si je dis « humanité », car la qualité qui fait l'homme y est exprimée purement et simplement sans aucun sujet. *Pierre* est donc le concret parfait; *humanité,* l'abstrait parfait; *homme,* l'abstrait-concret.

3' L'usage des termes concrets est délicat en théologie, quand il s'agit en particulier de la sainte Trinité, de l'incarnation ou du rôle de la B. V. Marie; il est corrélatif à celui des termes abstraits. Nous l'avons déterminé à l'article Abstraits (Termes), t. i, col. 282-286.

A. Chollet.

CONCUBINAGE. – I. Nature. IL Caractère distinctif. III. Malice morale. IV. Sanctions canoniques. V. Absolution des concubinaires.

I. Nature. — Selon tous les théologiens, le concubinage consiste dans l'habitude contractée par deux-personnes, libres par ailleurs, de vivre maritalement. Il importe peu que les personnes habitent la même mai-

son, ou vivent dans deux résidences séparées; ce qui caractérise leur faute, ce sont les rapports illicites entretenus par elles. Le concubinage peut être *public* ou *occulte,* selon que les coupables sont notoirement connus, ou non, pour avoir des relations charnelles.

Quelques auteurs ont voulu comprendre sous le nom de concubinage, même le commerce *adultérin.* Mais il faut nettement distinguer le simple concubinage de l adultère, qui constitue, *en soi,* un crime plus grand que la simple fornication. On ne peut donc les confondre sous la même dénomination. Voir t. t, col. 464-465.

Ainsi, comme la fornication, le concubinage peut être appelé *simple,* s'il intervient entre personnes *libres* de tout autre lien, soit de mariage, soit de parenté ou <Taffinité, soit de vœu, soit d'ordre sacré.

Quelques textes du droit ancien parlent de *concubines* qu'il serait loisible d'introduire dans sa maison : *Js qui* non *habet uxorem et pro uxore concubinam, a communione non repellatur; tamen, aut unius mulieris, aut uxoris, aut concubinte sit conjunctione contentus. Js qui,* dist. XXXIV. Mais il ne s'agit, comme il est aisé de le voir, que des épouses d'un rang inférieur, moins favorisées, ou moins solennellement mariées, que les femmes de premier ordre. L'esprit de la législation romaine explique la situation de ces personnes qui semblaient ainsi frappées de déchéance, tandis que l'Eglise les considérait comme des épouses légitimes. U'un côté, en effet, le droit romain exigeait égalité de rang social, ou du moins, harmonie proportionnelle entre les contractants : la femme dont l'état civil n'offrait pas cette parité, était non l'uaror, mais la *concubina,* c'est-à-dire épouse légitime de rang inférieur. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* art. *Concubinatus,* 1.1. p. 1436. L'Eglise ne tenait pas compte de ces distinctions, inspirées par l'orgueil de caste; à ses yeux, nonobstant cette appellation, ces femmes étaient des épouses légitimes. L'Église réprouvait l'existence simultanée d'une femme légitime el d'une concubine, la loi évangélique interdisant la polygamie.

Dans le langage actuel, la qualilication de concubine est réservée à une temme non mariée, menant la vie commune avec un homme qui n'est pas son époux.

11. Caractère distinctif. — Parson *caractère gène'-rique,* le concubinat fait partie des actes de luxure consommés, naturels, c'est-à-dire qui ne sont pas essentiellement opposés aux lois ordinaires de la génération. Il rentre dans la catégorie des péchés de fornication, qui consistent dans les relations charnelles enlre personnes non unies par le mariage. Toutefois, il possède son caractère spécifique qui le distingue des autres péchés de luxure. De même que le viol ajoute au crime de fornication, la circonslance distinctive de l'injustice; l'adultère, celle de la violation du droit du légitime époux; l'inceste, celle du mépris du respect inspiré par la nature; le sacrilège, celle de l'injure faite à la religion; le concubinage, à son tour, tire sa gravité spéciale, de l'état systématique, continu, des relations charnelles, de la permanence volontaire de l'occasion du péché. C'est pourquoi, si, dans la confession des fautes précédemment énumérées, il faut préciser l'espèce, pour le concu-Linage, on doit faire connaître la *continuité* des actes ··· la nature de l'occasion ou volontaire ou nécessaire. L- concubinage proprement dit exige la vie commune ou l'habitude de relations illicites avec la même personne. *Concubinatus est fornicatio continuata cum eadem certa et determinata persona, ita ut supra f mirationem addat statum el perseverantiam, sive inierim quis vel quæ personam fornicariam domi habeat. sive ex consuetudine illam conveniat.* Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Luxuria,* n. 6.

On s'est demandé si l'état de concubinage d'un chrécn avec une inGdèle, par exemple, une juive, une mahométane, ajoutait aux péchés qui en résultaient un caractère spécilique distinct qui dût être accusé au saint tribunal.

Des moralistes de premier ordre, tels que Lugo, Sanchez, se sont prononcés pour l'allirmative; le mariage du chrétien baptisé avec une infidèle étant un empêchement dirimant, établi en raison du péril d'apostasie pour le conjoint chrétien et de la difficulté de l'éducation chrétienne des enfants, la fornication et, *a fortiori,* le concubinage d'un chrétien avec une infidèle présenteraient une malice spéciale.

D'autres, au contraire, soutiennent la négative. Ils ne voient dans ce fait qu'une circonstance aggravante. Ils se fondent sur le silence du droit; puis, sur la différence qui existe entre le mariage qui, étant indissoluble, expose davantage, en raison de sa durée, à l'apostasie, et les unions fragiles que le caprice ou la lassitude rompent si fréquemment.

Les théologiens ont recherché encore si le concubinage et la prostitution élaient des péchés d'espèces différentes. La concubine reste attachée à un seul homme, tandis que la prostituée se livre au premier Venu. Celle-ci est plus coupable à un certain point de vue. Son état cause un plus grand mal pour la société; elle-même ne pourrait guère élever chrétiennement les enfants qu'elle peut avoir. Mais, sous un autre aspect, le concubinage est plus répréhensible que la simple fornication et la prostitution, à raison de la stabilité de situation qu'il occasionne. C'est pourquoi plusieurs théologiens pensent que, s'il n'est pas nécessaire de déclarer en confession si on a commis le péché d'impureté avec une femme publique, il faut faire connaître l'état de concubinage.

Toutefois le *concubinatus* et le *meretricium* ne constituent pas deux espèces différentes de péché, ces fautes ayant leur gravité propre, mais dans les limites d'une même espèce.

III. Malice. — A raison de la persistance de l'occasion qu'implique le concubinage, les théologiens le considèrent comme le plus grave des péchés de fornication. Aussi font-ils une obligation de déclarer en confession, non seulement les fautes commises dans cet état, mais encore la durée du concubinage. Ce genre de vie n'a pu se prolonger, sans multiplier les fautes ni sans être une cause de scandale pour ceux qui en sont les témoins.

D'après la proposition 25', condamnée par Alexandre VII, celui qui est tombé dans le péché de fornication ne satisfait pas à l'obligation sacramentelle, en disant qu'il a gravement pêché contre la chasteté: il doit préciser les actes commis. Voir t. i, col. 741. Or, l'obligation d'indiquer les faits peccamineux entraîne celle de déclarer combien de temps ont duré ces désordres. La conséquence est logique.

De la nature du concubinage, qui n'est qu'une aggravation de la fornication, il résulte qu'il est interdit de droit naturel et qu'il constitue un état intrinsèquement mauvais. Sans doute, il ne porte pas, en soi, obstacle à la première lin du mariage qui est la procréation des enfants. Mais il s'oppose certainement à la saine et normale éducation des enfants, qui est une des lins essentielles de l'union matrimoniale. Les familles interlopes, fondées en dehors de toute loi religieuse, ne sont pas stables. Les concubinaires peuvent se séparer quand ils le veulent, en désavouant au besoin leurs enfants communs. Cetle situation crée un danger social, continu et permanent. Les exceptions qui peuvent se produire ne sauraient infirmer la réalité du danger. Aussi, le 2 mars 1679, Innocent XI condamnait la proposition 48' conçue en ces termes : *Tam clarum videtur, fornicationem secundum se, nullam involvere malitiam el solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.* Denzinger. n. 1065. Cette condamnation portée directement contre les théories, tendant à innocenter la fornication au point de vue

du droil naturel, frappe plus fortement encore la justification immorale du concubinage qui constitue une fornication continue.

Il s'est rencontré, en elfet, à diverses époques, des hérétiques, voire des théologiens catholiques, pour soutenir que la fornication et par suite le concubinage n'étaient nullement interdits; ou bien ne constituaient qu'une faute vénielle; ou enfin n'étaient pas intrinsèquement mauvais, et n'étaient prohibés seulement que par ki loi positive. Les nicolaïtes, certains gnostiques et les anabaptistes anciens ont soutenu la première erreur. Durand patronnait la seconde. Caramuel et quelques auteurs soutenaient la troisième opinion. Mais ces erreurs sont inadmissibles et ont été justement condamnées.

IV. Sanctions canoniques. — Les condamnations portées par la législation ecclésiastique contre le concubinage achèveront de mettre en pleine lumière la gravité de ce dérèglement. L'Église a eu à réprimer le concubinage des laïques et celui des ecclésiastiques.

1° *Contre le concubinage des laïques.* — Le Ier concile de Tolède, tenu en 400, fulmine l'excommunication contre l'homme marié qui entretiendrait une concubine; il autorisait seulementà avoir une concubine à titre légal pour unique épouse légitime. *Qui aulem non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur : tantum ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinæ (ut ei placuerit) sit conjunctione contentus; alias vero vivens abjiciatur donec desinat et per pænitentiam revertatur,* can. 17. Mansi, t. III, coi. 1001. La concubine unique qu'il autorise est une véritable épouse qui, en raison de l'inégalité de sa condition, ne pouvait, d'après les lois civiles, être épousée solennellement et dont les enfants n'avaient pas tous les avantages de la légitimité.

Les conciles d'Autun (1094) et de Clermont-Ferrand (1095) lancèrent l'excommunication contre le roi de France Philippe Ier, â cause de son concubinage adultérin avec Bertrade, femme du comte d'Anjou.

Le concile de Trente flétrit à son tour ce libertinage devenu plus fréquent depuis la Réforme. « C'est une lourde faute, dit-il, que des hommes libres vivent criminellement avec des femmes; mais c'est encore une faute plus grave pour un homme marié de fouler aux pieds la dignité du sacrement, jusqu'à mener cette vie de damnation en introduisant et en nourrissant quelquefois dans la maison des femmes étrangères. » Pour remédier à ce désordre, il déclare qu'aprés une triple monition, les évêques doivent frapper d'excommunication les réfractaires; les femmes coupables de ce crime seront châtiées selon que l'évèque le jugera opportun. *Vt hinc tanto malo sancta synodus opportunis remediis provideat, statuit hujusmodi concubinarios, tam solutos quam uxoratos, cujuscumque status, dignitatis et condilionisexistant, si postquam ab ordinario, etiam ex officio, ter admoniti ea de re fuerint, concubinas non ejecerint, ...excommunicatione ferendos esse a qua non absolvantur, donec reipsa admonitioni paruerint. Quod si in concubinatu per annum, censuris neglectis, permanserint, contra eos ab ordinario severe pro qualitate criminis procedatur. Mulieres sive conjugates sive solutæ, quæ cum adulteris sive concubinariis publice vivunt, si ter admonitæ non paruerint, ab ordinariis locorum, nullo etiam requirente, ex officio graviter pro modo culpee puniantur; et extra oppidum vel diæcesim,* si *ab eisdem ordinariis videbitur, invocato, si opus fuerit, brachio siectdari, ejiciantur, aliis pomis contra adulteros et concubinarios in suo robore permanentibus.* Sess. XXIV, *De reform.,* c. vm. Ce qui est à retenir de ces dispositions variées, aujourd'hui d'une exécution impossible, c'est que l'Église considère le concubinage comme un mal funeste aux individus, aux familles, à la société.

2» *Contre le concubinage des clercs.* — Il va de soi que l'Eglise s'est montrée plus sévère encore contre les clercs concubinaires. D'anciens conciles interdisaient aux fidèles d'assister à la messe de ces ecclésiastiques el ordonnaient leur déposition. Cl. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* I. II, c. lxv, n. 1-3, édit. André, Bar-le-Duc, 1864, t. Il, p. 156-157.

Le concile de Bâle, dont les décrets sur ce point furent adoptés par beaucoup d'autres assemblées ecclésiastiques, décréta que les clercs, coupables de concubinage public, seraient aussitôt frappés de suspense et privés du revenu de tout leur bénéfice pendant trois mois. Si après monition de l'ordinaire, ils ne s'empressaient pas de renvoyer leur concubine, ils étaient privés du bénéfice lui-même. Par concubinaire *public,* on entend, non seulement le clerc qui est convaincu par une sentence ou un aveu judiciaire, ou par une évidence qu'aucun prétexte ne pouvait atténuer, mais encore, celui qui retient une femme de vie suspecte et refuse de la congédier, nonobstant l'injonction de son supérieur.

Enfin le concile de Trente a consacré tout le c. xiv, *De reform.,* sess. XXV, à l'extirpation de ce désordre des rangs de la cléricature. Après avoir fait ressortir que le concubinage est indigne du ministre des autels et propre â jeter la déconsidération sur sa personne, il interdit aux ecclésiastiques toute relation avec les femmes suspectes. *Quad si a superioribus monili, ab iis se non abstinuerint, tertia parle fructuum, obventionum ac proventuum suorum quorumcumque el pensionum ipso facto sint privati... Sin vero in delicto eodem, cum eadem aut alia femina perseverantes, secunda: monitioni adhuc non paruerint, non tantum fructus omnes ac proventus suorum beneficiorum et pensiones eo ipso amittant..., sed etiam a beneficiorum ipsorum administrativae... suspendantur. Et si ita suspensi, nihilominus eas non expellant, aut cum eis etiam versentur, tunc beneficiis, portionibus ac officiis et pensionibus quibuscumque ecclesiasticis perpetuo priventur... Si postquam eas semel dimiserint, intermissum consortium repetere, aut alias hujusmodi seandalosas mulieres sibi adjungere ausi fuerint, præler praedictas poenas, excommunicationis gladio plectantur.*

La connaissance de ces délits reste spécialement réservée sans appel au tribunal de l'évêque qui peut agir sommairement et user de telles peines que de droit, contre ceux qui n'auraient ni biens, ni pensions ecclésiastiques.

V. Absolution des concubinaires. — 1" En règle très générale, on ne saurait donner l'absolution sacramentelle aux personnes qui vivent en concubinage, jusqu'à ce que la séparation soit faite avec promesse de ne plus reprendre la vie commune. Telle est la règle tracée par tous les théologiens à l'égard de ceux qui se trouvent dans l'occasion prochaine et volontaire du péché qui est le cas le plus fréquent de ceux qui vivent en concubinage. Voir Occasion.

Pour qu'il soit permis à quelqu'un de rester dans l'occasion prochaine du péché mortel, il faut qu'il y soit obligé par une nécessité physique ou morale, car celui qui ne veut pas commettre de fautes graves, doit en éviter les occasions : sinon, il n'a pas les dispositions voulues pour recevoir l'absolution, à savoir le regret des fautes passées et le ferme propos de les éviter à l'avenir.

Mais des difficultés peuvent être opposées à l'application de ce principe général. Examinons les principales.

2» Peut-on tolérer qu'un homme conserve sa concubine, parce que, s'il la renvoie, la vie deviendrait puur lui triste, ou parce qu'il trouverait difficilement uc autre personne pour tenir sa maison? Alexandre VU . condamné, le 24 septembre 1665, la proposition qui proclamait cette tolérance: *Non est obligandus concubmarius ad ejiciendam concubinam, si hæc nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, vulgo regal*

dum deficiente illa, nimis ægre ageret vitam et alite epulte tiedio magno concubinarium allicerent el alia /amula nimis dif/icile inveniretur. Prop. 41, voir t. i, coi. 744-755.

3° Lorsqu'il est impossible à quelqu'un de renvoyer sa concubine, sans soulever un scandale ou sans s'exposer au deshonneur, un confesseur peut-il, du moins quelquefois, l'absoudre? D'après les théologiens les plus graves, en règle générale, ce pénitent ne peut être absous; parce qu'il est moralement impossible que celte absolution ne soit connue du public qui serait scandalisé de voir conférer le sacrement de pénitence à un pécheur notoire; d'autre part, il est nécessaire d'éprouver les dispositions de ce pénitent. Toutefois, si I: pénitent est par ailleurs bien disposé, il y a quelques cas où il pourrait être absous : par exemple, s'il parlait pour un long voyage; s'il devait communier pour ne pas encourir la déconsidération publique. Ce serait le cas encore d'un fils de famille qui n'aurait pas le droit de renvoyer une personne de la maison paternelle ou d'un prisonnier qui ne pourrait donner congé à sa concubine ou enfin d'un concubinaire à l'article de la mort.

4° Si le renvoi de la concubine est possible, le confesseur peul-il absoudre le pénitent qui promet sérieusement de l'exécuter, avant l'exécution? Les théologiens sont d'avis différents.

Les uns déclarent que l'absolution doit être refusée absolument si l'occasion est prochaine, jusqu'à ce que le renvoi ait été exécute, parce que, disent-ils, les habitudes de péché sont si tyranniques qu'il faut aux pécheurs une énergie presque héroïque pour briser des liens si élroils; et il n'est pas prudent de présumer celle force dans les cas ordinaires. Les autres croient qu'on peut user d'indulgence une première et une seconde fois, parce que, d'après eux, il faut croire à la promesse du pénitent et ne pas décourager la bonne volonté par un refus. Il faut toutefois que, suivant les avis du confesseur, le pénilent sache transformer l'occasion prochaine en éloignée.

D'autres enfin distinguent entre le concubinage *publicet* le concubinage *occulte.* Dans le premier cas, la promesse ne suffit pas, même accompagnée de grandes manifestations de repentir. La séparation est nécessaire pour réparer le scandale et pour donner au pécheur public le moyen de témoigner publiquement sa conversion. Dans le second cas, il est nécessaire d'insister pour le renvoi de la concubine, avant d'impartir l'absolulion. Si des obstacles graves s'opposent au renvoi préalable, ils peuvent, en quelques circonstances, être pris en considération, par exemple en faveur d'un personnage considérable, qui s'accuse avec toutes les marques du repentir le plus sincère et de la résolution la plus inébranlable; ou bien pour permettre une communion que le pénitent ne peut décemment ajourner ou omettre; ou encore dans une des situations extrêmes signalées plus haut.

Saint Alphonse de Liguori déclare catégoriquement que, même dans le cas d'une occasion prochaine nécessaire, il n'absoudrait *jamais* un pénitent vivant dans le désordre, si l'absolution pouvait être différée sans grand inconvénient. Il considérait ce procédé comme le moyen le plus efficace d'amener le pécheur à résipiscence. Une longue expérience lui avait appris que les pénitents, absous dans ces circonstances, négligent de mettre à exécution leurs promesses les plus formelles. Dans tous les cas, ajoutait-il, un pénitent qui se présenterait devant un confesseur sans avoir tenu les promesses faites â un autre, doit être renvoyé, à moins de signes de repentir vraiment extraordinaires. *Theol. moratis, De pænilentia,* l. VI, n. 456.

Saint Charles Borromée proclame sans hésitation la même doctrine, distinguant entre les occasions prochaînes provenant des habitudes mauvaises, et celles qui incitent naturellement au péché comme la présence d'une concubine dans la maison, il déclare : *J'x-nilenteni, inalu/ua ex liis occasionibus versantem, si urgens est illa occasio, ut qui concubinam aleret, non debet sine dubio confessor absolvere, nisi hanc occasionem antea susluterit.*

Quant aux femmes de cette condition, on ne peut les absoudre avant qu'elles aient quitté la maison où elles vivent. Si la crainte de déshonneur, de scandale, ou l'impossibilité de se procurer des moyens de subsistance, les empêchaient réellement de sortir de ce domicile, il faudrait les soumettre à une épreuve prudence, par le délai d'absolution.

La même solution s'applique aux femmes de service qui vivent mal avec quelqu'un du personnel des maisons qn'elles habitent. Si elles ne peuvent se retirer sans subir de graves dommages temporels, il faut du moins surseoir à leur absolution, jusqu'à ce qu'elles aient donné des preuves effectives de leur bon propos.

5» Line circonstance particulièrement grave se présente au lit de mort des concubinaires.

Si le concubinat est *occulte,* le confesseur pourra donner l'absolution au moribond, pourvu qu'il obtienne de lui la promesse de se séparer de sa concubine, aussitôt qu'il sera revenu à la santé, el celle de n'avoir plus désormais aucun rapport interdit. Le renvoi de la femme, exigé à ce moment, dévoilerait la situation irrégulière des concubinaires et provoquerait un scandale.

Si le public connaissait la situation, d'après les régies générales, il faudrait exiger la séparation immédiate. Mais si le mourant restait, de ce fait, dans l'abandon et manquait des secours les plus nécessaires, alors, après l'avoir exhorté à la contrition, et lui avoir fait promettre, au besoin devant témoins, la séparation, pour le moment où il serait revenu à la santé, le pr< tre peut lui administrer les derniers sacrements. Le scandale est provisoirement réparé dans la mesure suffisante; et nul n'est tenu à l'impossible.

Si le concubinage peut cesser par un mariage *in extremis,* les concubinaires étant libres ou mariés civilement, le prêtre pourra procéder à celte union,après en avoir obtenu l'autorisation de l'autorité ecclésiastique, si le temps le permet : en tout étal de cause, il devra exiger des témoins un secret inviolable, pour ne pas s'exposer aux peines édictées par la loi civile contre les prêtres qui donnent la bénédiction nuptiale avant le mariage civil.

Il faudrait agir de la même manière à l'égard d'une femme coupable qui tomberait gravement malade, même dans la maison de l'homme qui l'entretiendrait, si par ailleurs elle est bien disposée.

6° La situation se compliquerait, si le concubinaire avait perdu l'usage de la parole lorsque le prêtre est appelé à son chevet. Il s'agit d'un pécheur public. Quelques théologiens estiment qu'on ne peut lui donner l'absolution, parce que rien n'indique qu'il a les dispositions requises. Mais les plus graves moralistes affirment qu'en celte circonstance il faut pourvoir au salut d'une âme en présumant de ses bonnes dispositions. Si le pécheur est catholique, surtout s'il a conservé l'habitude de quelques pratiques religieuses, il faut l'absoudre sous condition. Cette conclusion s'appuie sur le célèbre texte de saint Augustin : *Qui niventium conjugiis copulati retinent adulterina consortia, cum salvos corpore non admittamus ad baptismum; tamen si desperati, nec pro se respondere* p. *tuerint, baptizandos puto... Quis enim novit, ulnim fortassis adulterinas carnis illecebris usque ad baptismum staterint retineri'?... Quæ autem baptismatis, eadem reconciliationis est causa, si forte pænitenlem fmieudæ vitse periculum praeoccupaverit. De con/ugiis adulterinis,* 1.1, c. xxvni, *P. L.,* t. xi., coi. 470. Saint Alphonse

de Liguori, *Homo apostolicus,* tr. XVI, 16, *De pœnil. sacramento,* c. m, n. 38, déclare que celle doctrine est sufli-amment probable. Il est à présumer en effet qu'un catholique, pour peu qu'il garde quelque lucidité d'esprit, veut éviter à tout prix la damnation. En outre, les sacrements sont faits pour les hommes; et dans les cas de nécessité extrême, on peut, selon l'enseignement commun, agir en s'appuyant sur des présomplions même minimes; l'honneur du au sacrement est sauvegardé par la condition apposée à la formule d'absolution, et en même temps on pourvoit au salut du prochain.

S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* I. HJ, *De sexto etnono præccptoi Homo apostolicus,* tr. ult., p. l, n.1-7, Lyon, 1832 ; Noël Alexandre. *De peccatis, c. VI, De luxuria;* Bitluart. *Moratis,* diss. VI, a. 2. Appendix II; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v* *Absolutio,* a. 2, n. 11 ; *Luxuria,* n. 7 ; André, *Cours alphabétique de droit canon,* v *Concubinage*;Lehmkuhl, *Theol. moralis,* tr. III, c. ni, 5· édit., p. 519; Dagorne, *Tractatus de castitate el luxuria,* 1898, p. 74; *Kirchenlexikon,* 2· édit., t. Ul, col. 842-845.

B. Doliiagabay.

CONCUPISCENCE. — I. Eondements psychologiques. II. Ce qu'est la concupiscence. III. État de la question. IV. La concupiscence et le péché originel. V. La concupiscence et le péché actuel. VI. La concupiscence est naturelle à l'homme. VIL La concupiscence et le Christ et Marie.

I. Fondements psychologiques. — L'homme est un être complexe.composé de mulliples éléments de l'ordre corporel ou spirituel et doué de nombreux pouvoirs ou facultés. Il doit régner une convenable harmonie parmi ces éléments et facultés. Un des obstacles à l'harmonie intime humaine est la concupiscence. Les facultés supérieures de l'homme peuvent être réparties en deux classes : les unes sont *perceptives* ou de représentation : par elles l'homme connaît; les autres sont *affectives* ou d'appétilion : par elles l'homme aime ou hait. Par les premières, nousallirons les objets à nous, nous les appréhendons, nous nous assimilons à eux; par les secondes, nous nous portons vers les objets aimés ou nous nous éloignons des objets haïs. Il naît donc, par le fait de notre activité, une foule de mouvements dont nous sommes les termes ou les points de départ, les buts ou les agents : mouvements qui s'engendrent les uns les autres et doivent être coordonnés et subordonnés les uns aux autres, solidaires entre eux.

1° *Coordonnés* sont les mouvements de perception et d'appétilion. Il faut connaître pour aimer ou haïr. Sans doute, c'est la chose extérieure que l'on connail, mais c'est dans son image produite par la perception qu'elle apparaît et qu'elle attire ou repousse. L'image représentative est la *condition* indispensable, le moyen dans lequel et par lequel la chose bonne ou la chose mauvaise atlire ou repousse l'homme. Elle n'est pas seulement une condition, elle est un *agent* et un excitant spontané : des qu'une chose apparaît dans la perception, elle éveille l'activité appétitive. Celui qui perçoit ne reste pas indifférent à ce qu'il a perçu : il y voit du bien ou du mai et, par suite, éprouve de l'attirance ou de la répulsion. Les deux claviers de la perception et de l'appétition sont accouplés : qui louche le premier fait vibrer le second, be celle coordination il suit que, dés qu'un objet sensible est perçu par les sens de l'homme, immédiatement l'impression continue son ondulation originelle et se prolonge jusque dans l'appétit sensible; celui-ci est aussitôt excité, un mouvement fatal nail en lui qui porte vers l'objet perçu ou en écarte.

2° Nous avons parlé d'appétit et de perception sensibles : c'est qu'il existe aussi dans l'homme une perception et un appétit spirituels, intelligence et volonté, facultés supérieures auxquelles les autres doivent être *subordonnées.* En elfet, l'intelligence et la volonté dépassent les sens et l'appétit sensible; elles doivent prévaloir sur ceux-ci, el les sens bien ordonnés ne servent qu'à alimenter l'esprit; l'appétit sensible correct ne concourt qu'à seconder la volonté dans ses tendances morales; mais inversement la perception el l'appétit sensibles *précédent* la perception et l'appétit immatériels. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Enfermée au fond de l'être, derrière la matière comme derrière les murs d'une prison, l'intelligence ne peut rien percevoir d'abord qui ne lui ait été enseigné par les sens,et comme la volonté, appétit rationnel· est conditionnée par l'intelligence, il s'ensuit que la voie nécessaire aux objets extérieurs pour atteindre l'intelligence et émouvoir la volonté, est la perceplion externe. Celle-ci est donc une sorte de carrefour d'où partent deux grandes routes ouvertes aux impressions nées du dehors; la première route mène à l'appétit sensible. Dès qu'un objet a intéressé la connaissance sensible, il est présenté par celle-ci à l'appétit qui aussitôt s'émeut en sa présence el nourrit à son endroit des élans d'amour ou des désirs de conquête, ou bien éprouve des ressauts de haine ou des desseins de fuite ou de combat. C'est la passion bonne ou mauvaise (concupiscence) provoquée naturellement par la présence de l'objet. Mais concurremment, par l'autre voie, la perception sensible va, suivant les étapes connues des psychologues et qui s'appellent le *sensorium commune.* l'imagination, la mémoire, l'estimative ou l'instinct, renseigner l'intelligence et par elle la volonté.En même temps que la chaleur monte au foyer de l'app tit sensible, la lumière irradie l'intelligence. La volonté n'est atteinte qu'ensuite. On voit par là que; si les deux routes qui mènent de la perception sensible à l'appétit sensible et à l'appétit intellectuel sont également directes, elles ne sont pas également courtes; le premier appétit est ému avant le second, l'inférieur est touché avant le supérieur : fait grave et duquel découlent la possibilité de la concupiscence et la plupart de ses révoltes.

3° Un troisième fait s'ajoute à la coordination et à la subordination des facultés pour expliquer la concupiscence : c'est leur *solidarité.* Les facultés sont distinctes entre elles, mais soudées à une même substance, alimentées par une même âme. Elles sont des pouvoirs différents d'une même activité essentielle. Comme inlluent les unes sur les autres les· diverses sources jaillies d'une même nappe souterraine, comme la matière colorante versée dans l'une va souvent par les entrailles de la terre porter sa teinte aux autres, comme l'épuisement de l'une fait baisser ou même disparaître l'eau des autres, ainsi les événements qui se passenl dans une faculté de l'âme retentissent dans la vie des autres; les vibrations de l'une font vibrer l'autre; quand l'une s'hyperesthésie et absorbe une quantité excessive de sève, l'âme appauvrie refuse la sève nécessaire aux autres qui, tant que dure la crise, s'anémient, s'anesthésient ou sont paralysées. Celle solidarité relie l'appétit sensible à l'appétit rationnel et fait retentir dans l'un les émotions, les décisions, les passions de l'autre.

II. Ce qu'est la concupiscence. — Il est temps de délinir la concupiscence. Cette expression, comme presque tous les mots humains, a plusieurs sens. — 1° Il y a le sens *étymologique.* Venant de *concupiscere,* la concupiscence est tout mouvement de désir, toute aspiration, bonne ou mauvaise, charnelle ou spirituelle. Ainsi saint Paul attribue la concupiscence â l'esprit contre la chair et à la chair contre l'esprit : l'une est bonne et l'autre immorale, l'une est immatérielle et l'autre charnelle. *Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem.* GaL, v, 17. L'Ecriture sainte fournit des textes nombreux qui montrent qu'elle prend souvent la concupiscence pour tout désir, toute appélilion. Tantôt, il s'agit d'un désir corporel et de la partie sensitive, comme celui de la nourriture, Sap., xvi, 3; I Pet., Il, 2, désir honnête; tantôt la concupiscence est un désir corporel immodéré

et immoral. Dent., v, 21 ; Gai., v, 17 ; I Joa., n, 16 ; tantôt, c'est un désir immatériel et bon que Dieu lui-même peut éprouver, Eccli., xv, 22; tantôt, c'est un désir immatériel mauvais, Exod., xx, 17; Deut., vu, 25, qu'on trouve jusque dans le démon, Joa., vm, 4 (texte grec); tantôt, c'est une appétilion naturelle. Gai., v, 17, et tantôt un mouvement surnaturel. Ps. LXXXIII, 3; cxvut, 20, 40, 174; Sap., vt, 12, 14; Eccli., I, 33.

2° Il y a le sens *propre.* La concupiscence alors devient le mouvement de l'appétit sensible contraire à l'ordre. Les objets matériels, présents à l'appétit sensible par la perception externe ou les sens internes, n'exercent chez lui d'attirance ou de répulsion qu'autant qu'ils sont présentés comme bons ou agréables, ou bien mauvais ou désagréables. Or cetle bonté et cet agrément sont réels ou factices, concernent le sens seul ou tout l'homme; le bien *faclice,* l'agrément du sens *seul* pour lui-même sont en dehors de l'ordre ou contre lui; il n'y a dans l'ordre que le bien *réel* qui, étant proportionné à *tout* l'être, concourt à sa perfection intégrale; il n'y a donc aussi de légitime que l'appélilion de ce bien, l'autre est illégitime et mauvaise. C'est proprement la concupiscence, qu'on peut dès lors définir : Tout mouvement, tout désir sensible, toute appélition d'un bien matériel contraire à l'ordre ou à la raison. C'est dans ce sens que les apôtres, et saint Paul surtout, condamnent la chair comme étant le principe et la source de la concupiscence. Gai., v, 16, 17, 24; Eph., u, 3; I Pet., il, 2; II Pet., n, 10, 18; I Joa., n, 16. Celle concupiscence a son origine dans la faute d'Adam qui, en nous dépouillant de la justice primitive, nous a transmis une chair rebelle, en proie à la concupiscence et aux désirs mauvais et prompte au mal, Horn., vi, 19; vu, 18-25; Eph., vi, 12; aussi Dieu déclare-t-il que son esprit ne restera plus en l'homme parce qu'il est chair, Gen., vi, 3; et chair infirme, Matth., xxvi, 41 ; Marc-, xiv, 38; les Ills de la chair ne sont pas les fils de Dieu, Rom., ix, 8; ils sont charnels et dans la chair, marchent suivant la chair, exécutent les désirs de la chair, ont la sagesse de la chair, Rom., vu, 14; vm. 5sq. ; Gai., v, 16; la chair rendait la loi impuissante, Rom., vin, 3; car sesœuvres sont la fornication, les maléfices, les haines, les homicides, etc. Gal., v, 17-21. Jadis nous avons vécu dans les désirs de la chair et accompli ses œuvres, Eph., il, 3; les passions de péché agissaient dans nos membres, Rom., vu, 6; maintenant l'ère de l'esprit s'est levée et ceux qui sont du Christ ont crucilié leur chair avec ses vices el scs concupiscences. Gai., v, 24. Cf. M. Hagen, *Lexicon biblicum,* v» *Caro,* Paris, 1905, col. 776: Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible,* art. *Chair,* t. II, col. 487. Les Pères donnent de la concupiscence la même définition. Citons seulement saint Augustin qui l'appelle « la discorde de la chair et de l'esprit », *Serm.,* c.t.ii, n.4, *L.,* t. xxxviii, col. 821 ; « le vice par lequel la chair convoite contre l'esprit. » *Ibid.,* I. V, c. xix, col. 1452.

3“ H y a enlin le sens *large,* inspiré plus particulièrement par l'étude du péché originel. Avant la chute, il y avait dans l'homme une harmonie parfaite de toutes les facultés dans une subordination complote à l'ordre voulu par Dieu. Le surnaturel soumettait au Seigneur l esprit et la volonté de l'homme, le préternaturel soumettait à la raison les sens et les facultés inférieures. Tant que l'homme restait attaché à la loi divine, aucun mouvement mauvais ou désordonné ne devait s'élever dans sa chair; la soumission de l'esprit était la garantie de la docilité des sens. Quand l'homme se révolta, toutes ses facultés sortirent de l'ordre, la volonté par la désobéissance, la raison par le jugement pratique de prééminence de la science du bien ou du mal. les sens par la rupture du lien préternaturel qui les enchaînait aux ordres de la raison surnaturelle. La concupiscence peut dés lors être entendue non seulement de la révolte des sens à l'endroit de la raison, mais encore du mouvement désordonné de celle-ci et de la volonté vers la science du bien et du mal. Sous cet aspect, on appelle passion et concupiscence tout désir mauvais, toute aspiration même spirituelle, opposée à l'ordre : tels sont l'orgueil, l'envie. Le démon peut connaître el a connu ces passions et cette concupiscence. Joa., vin, 44.

III. État de la question. — Abandonnant le sens large el l'étymologique, nous garderons le sens propre, qui est la vraie notion traditionnelle de la concupiscence dans les deux grandes questions du péché originel et du péché actuel. La concupiscence est donc tout mouvement de l'appétit sensible contraire à l'ordre de la raison ; on donne parfois le même nom à la *lacuité* même de l'appétit sensible, considérée comme pouvant s'adonner à ces mouvements déréglés, et comme portée vers eux. Nous disons les mouvements déréglés *comme tels,* parce que, considérés eu *eux-mêmes,* abstraction faite de leur rapport à la raison, ils sont de pures énergies animales, obéissant naturellement à la perception sensible et tendant à atteindre les objets présents comme bons et agréables, et à écarler les objets nuisibles ou douloureux. Ils sont l'exercice normal d'une faculté naturelle, et par suite sont bons d'une bonté physique et ontologique, comme est bonne la pesanteur qui précipite en cascades majestueuses ou dévastatrices les eaux des torr. nls, comme est bonne la circulation de la sève chez les plantes même vénéneuses, la chaleur du sang et la vigueur chez les animaux même sauvages. Quand saint Paul, Rom., vu, et les Pères appellent la concupiscence « un vice, un péché », ils la considèrent dans son rapport avec la volonté el son opposition à la loi monde; ils envisagent en elle la loi de péché qui subjugue les membres et les dresse contre la loi de l'esprit. Rom., vu, 23. Sous cette acception, la concupiscence soutient des rapports avec le péché originel et avec le péché actuel.

IV. La concupiscence et le péché originel. — 1» La concupiscence est un *effet* du péché d'Adam. La justice originelle accordée dans la création même à nos premiers parents enveloppait, outre l'état surnaturel, des dons préternaturels que les théologiens ramènent d'ordinaire à quatre : l'immortalité du composé humain, son immunité de la douleur, une science éminente infuse, l'intégrité ou l'exemption de la concupiscence. Le premier homme et la première femme « étaient nus, el ils n'en avaient point honte ». Gen., n, 25. La concupiscence n'existait pas encore, et les sens parfaitement réglés ne subissaient que les mouvements autorisés par la raison et la volonté surnaturelles. Mais quand celles-ci ont perdu la grâce dans la chute, alors les sens débridés s'égarent, et s'élèvent en eux les instincts pervers. Les yeux d'Adam et d'Eve s'ouvrent, non pas qu'ils aient été aveugles jusqu'ici, mais maintenant leurs regards sont accompagnés de pas-don, là ou auparavant ils pouvaient voir en toute innocence. Ils s'aperçoivent qu'ils sont nus; le fait n'est pas nouveau, ils le connaissaient et savaient même le mystère de la génération humaine. Gen., il. 24. Ce qui est nouveau, c'est l'impression produite en eux par leur nudité; ils cousent ensemble des feuilles de figuier et ils se font des ceintures, et quand Dieu vient comme de coutume les visiter, ils se cachent et n'osent se montrer, non parce qu'ils ont péché, mais parce qu'ils sont nus. Gen., ni, 7-10. Nous assistons là d'une manière saisissante à l'éclosion de la concupiscence, et Dieu aussitôt en signale la cause : « Qui l'a indiqué que tu es nu, dit-il à Adam, sinon que tu as mangé du fruit que je t'avais défendu? » i. 11. La désobéissance a déchaîné la concupiscence. Dieu lui même nous en donne l'assurance par une révélation. Et désormais toutes les génêralions humaines en seront les tristes victimes. Cf. S. Irénée, *Ci.nl. hier..* L II. c. xxxn, *P. G.,* t. vu, col. 959; S. Chrysostome, *In Gen.,* homil. xv,

η. 4, *P. G.,* t. un, col. 123; homil. xvi, η. I, col. 126; S. Jean Damascene, *In fie. aref.,* n. 3, *P. G.,* t. xevi, col. 382; S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XIV. c. ιχ-χι, *P. L.,* t. xu, col. 413-118; c. xvn, col. 425; *De Genesi ad lilt·.,* I. XI, *P. L.,* t. xxxiv, col. 429; *Cont. Jul.,* l. IV, c. xvi, n. 82, *P. L.,* t. Xl.iv, col. 781 ; S. Thomas, *Sum. theol.,* I·, q. xcv, a. 2; l" II®, q. tx.xxit, a. 3; Suarez, *De opere sex dierum,* I. Ill, c. xil, n. 4 sq.

2° La permanence de cette révolte de la chair, venant après la création à l'état de justice originelle, devient *un signe historique* et une preuve de la chute primitive. C'est l'affirmation explicite de Dieu lui-méme. Vous avez constaté votre nudité, dit-il au premier couple, en d'autres termes, les mouvements déréglés de la concupiscence se sont fait sentir à vous; donc vous m'avez désobéi. C'est une induction précise : le fait de la concupiscence prouve la chute. Est-ce à dire cependant qu'on puisse, avec les traditionnalistes, des misères morales humaines et du triste tableau des passions de l'homme tirer une preuve certaine de la chute originelle? Non. Il faut à la preuve d'autres éléments. Dieu conclut du fait de la concupiscence:! rexislencedelafaiite.nar:·" qu'lisait qu'il a créé l'homme â l'étatdejustice originelle et d'exemption de toute concupiscence. Etant posée la certitude de la justice primitive, si l'homme en parait dépouillé, on peut conclure qu'il s'est passé enlre temps un événement qui l'a fait déchoir, lequel événement est la faute des premiers parents. Mais élant donnée la seule connaissance de la nature humaine en elle-même et de sa dépravation actuelle, on ne peut conclure l'existence de la chute originelle, parce que Dieu pouvait créer l'homme à l'étal de pure nature dans lequel il eût été soumis aux mêmes instincts dépravés, aux mêmes inclinations mauvaises, à la même concupiscence qu'actuellement. La preuve de la chute tirée de la concupiscence exige donc au préalable la connaissance révélée de l'élévation originelle â une situation privilégiée de dons surnaturels et préternaturels.

3' La concupiscence est plus qu'un effet et un signe du péché originel, elle en est comme un *élément matériel, une peine et un principe propagateur.* Saint Thomas l'explique avec sa lucidité ordinaire. Dans le péché originel, il y a, dit-il, une partie formelle et une partie matérielle; la première est l'éloignement par rapport au bien immuable, la seconde est l'attachement aux biens périssables. *In peccato primi parentis luit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile.* En se détournant des biens immuables, l'homme a perdu le don surnaturel de la justice originelle; en se tournant vers les biens périssables, il a rompu l'harmonie qui soumettait â la raison les forces inférieures et fait déchoir celles-ci. *Ex hoc autem, quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis juslitve amisit; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quæ erigi debebant ad rationem, depressæ sunt ad inferiora.* La volonté était la maîtresse et doit l'être encore, elle doit être le principe moteur des autres forces humaines : celles-ci doivent passives obéir à son impulsion. Or, dit l'ange de l'Ecole, les principes moteurs représentent les éléments formels des choses, les principes passifs représentent les éléments matériels. *Inter superiores vires quæ suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpae, una est quæ omnes alias movet, scilicet voluntas, omnes autem aliæ moventur ab ea ad suos actus; semper autem quod est ex parte agentis et moventis est sicut formale, quod autem est ex parte mobilis et patientis est sicut materiale.* La concupiscence étant un mode des facultés destinées à être mues par la volonté, représente *l'élément matériel* du péché. La vraie faute *formellement* réside dans la . lonté. *Et ideo cum carentia originalis justitiæ se habeat ex parle voluntatis, exparte autem inferiorum virium a voluntate molarum sitpronitas ad inordinate appetendum, quæ concupiscentia diei potest, sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo, nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iusliliæ, ita tamen quod carentia originalis justitias est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem quasi materiale. De malo,* q. iv, a. 2. Ci. *Jn l Sent.,* dist. XXX, q. I, a. 1.

Nous avons ajout:·, avec l'ange de l'École, que la concupiscence est mie *peine* du péché originel, et, en ellet, elle en est une conséquence douloureuse, voulue par Dieu; elle est une privation providentielle de privileges primitivement accordés par le créateur et une source de tentations, de chutes, et de misères physiques et morales; dès lors elle présente tous les caractères d'un châtiment. Elle est enfin *un principe propagateur* du péché originel, car ce péché se transmet par la génération humaine. Tout homme encourt la tache originelle par le seul fait qu'il procède d'Adam; il procède de celui-ci par la naissance, et la concupiscence provoque, accompagne surtout les facultés humaines de reproduction, ris *generative per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum natura humana. Ibid.*

4° Faut-il pousser plus loin les rapports de la concupiscence et du péch originel, et faire résider dans celle-là l'essence de celui-ci? C'est l'opinion de l'école luthérienne et de l'école calviniste. Cf. Bellarmin, *De amissione graliæ,* L V, c. I; L T. Muller, *Die Symbol. Bûcher,* 7« édit., Gutersloh, 1890, p. 84 sq.; Winer, *Compar. Darstellungdes Lehrbegri/fs,* 4cédil., Leipzig, 1882, p. 72 sq., dans Pesc.h, *Prælecliones dogmalicæ,* n. 264, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. tu, p. 129. Baius, tout en voulant combattre le protestantisme, lui emprunte plus d'une erreur. En particulier, au sujet de la concupiscence, il prétend qu'elle est formellement défendue par le précepte *non concupisces,* que ses mouvements, même non consentis par l'homme, sont une transgression de ce précepte, qu'ils ne sont pas imputés à péché en celui que la charité domine, mais sont toujours faute chez ceux qui ne sont pas baptisés et que la charité ne domine pas. *Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita pnecepto :* Aon *concupisces. — Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedienlia. — Concupiscentia in renalis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi. — Motus pravi concupiscenliæ sunt, pro statu hominis vitiati, prohibiti præcepto : Non concupisces; unde homo eos sentiens et non consentiens, transgreditur præceplum ; Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur. — Quamdiu aliquid concupiscenliæ carnalis in diligente est, non facit præceptuni : Diliges Dominum Deum ex loto corde tuo.* Propositions 50, 51, 64-66, Denzinger, *Enchiridion,* n. 930, 931, 954-956. Voir t. n, coi. 64 sq.

Calvin avait écrit dans son *Institution de la religion chrétienne,* l. 111, c. ni, n. 12: « Nous disons que tous les désirs et appetis de l'homme sont mauvais et les condamnons de péché; non pas en tant qu'ils sont naturels. mais en tant qu'ils sont désordonnez. Quiconque ne confesse que toutes concupiscences de la chair sont péché, et que cette maladie de convoiter qui est en nous est la source de péché, il taut qu'il nie quant et quant que la transgression de la loi n'est pas péché. » *Ibid.,* n. 11, Genève, 1609, p. 292. Jansénius défendit la même erreur â son tour, *De statu naluræ lapsæ,* l. I, c. ni, et Hermès, dans ces derniers temps, la reprit avec quelque aggravation, puisque, selon lui, le péché originel n'est pas une faute proprement dite, mais plutôt une qualité spéciale, source de péché, en

un mot la concupiscence, laquelle se propage par les luis physiologiques. Ct. Kleutgen, *Theol. der Vorzeit,* t. n, n. 423 sq. Les jansénistes invoquaient surtout l'autorité de saint Augustin qui si souvent parle du *reatus concupiscentia.* Il est inexact, cependant, de dire que le grand évêque d'Hippone ait réellement identifié la laute avec sa conséquence, le péché originel avec la concupiscence. Voir Augustin (Saint), t. i, col. 2395. La question maintenant est résolue d'autorité par le magistère ecclésiastique qui, au concile de (rente, déclara que la concupiscence désignée parfois par l'apôtre du nom de « péché », n'a jamais été considérée par l'Église catholique comme un péché qui subsisterait vraiment et proprement chez les baptisés, mais comme une chose qui est due au péché et qui mène au péché. Anathème à qui soutiendra le contraire. *liane concupiscentiam quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vereel proprie in renalis peccatum sit, sed quia ex peccata est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.* Sess. V, can. 5. La concupiscence n'est donc pas le péché, mais le Iruit et Je germe du péché : et la preuve qu'en apporte le concile, c'est que le baptême enlève tout ce qui constitue la vraie et la propre essence du péché. Dieu ne réprouve plus rien chez ceux qui ont été régénérés. Or. la concupiscence persiste tout entière chez ceux que le baptême a purifiés. *Si quis per Jesu Christi Domini Nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat·, aut etiam asserit non tolli lotum id quod veram et propriam peccati rationem habet·, sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit.]n renalis enim nihil odit Deus: quia nihil est damnationis iis qui vere consepulli sunt cum Christo per baptisma in mortem... Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, htec sancta synodus fatetur el sentit. Ibid.*

V. La concupiscence et le péché actuel. — Les rapports de la concupiscence au péché actuel sont pareillement multiples. — 1° Prise en elle-même, en dehors de toute comparaison avec la raison, la concupiscence n'est pas un péché : ses mouvements sont tout instinctifs, ils appartiennent à la partie non rationnelle de l'homme, tandis que le péché formel est uniquement affaire de raison et de volonté. La concupiscence, si violente soit-elle par elle-même, ni ne souille l'âme, ni ne la perd. *Quæ cum ad. agonem relicta sit, nocere non consentientibus, viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet : quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Ibid.*

2“ Considérée dans l'inlluence qu'elle exerce sur les facultés morales ou dans le concours qu'elle leur apporte, la concupiscence en reçoit un caractère moral el prend part aux fautes de l'homme. Il importe dès l'abord de distinguer la concupiscence *antécédente* et la concupiscence *conséquente.* La première est celle qui prévient les actes de raison et de volonté et les complète. La seconde les détermine. — 1. La première est souvent une *source* et une *occasion de péché.* Nous avons parlé de la solidarité qui existe entre les diverses facultés d'un même être humain. Elle intervient ici. — *a,* Non pas que la concupiscence, c'est-à-dire la passion, c'est-à-dire encore l'appétit sensitif, s'applique *directement* et immédiatement à la volonté pour l'entraîner de tout son poids ou l'incliner de tout son effort. Les facultés sensitives, en tant que facultés, n'agissent pas par elles-mêmes, et, si l'on peut ainsi parler, par le sommet, sur les facultés spirituelles. Elles sont liées à des organes qui vibrent sous l'impulsion du dehors et dans mie excitation nerveuse; une telle vibration ne peut se propager dans la volonté qui est immatérielleet la déterminer à agir. — *b)* C'est donc par ses *racines* el par le sol de l'âme que l'appétit sensitif influera sur la volonté et la raison. L'âme n'a qu'une quantité déterminée et finie de sève et d'énergies à dépenser, comme elle ne possède qu'une quantité déterminée et finie d'être et de perfection. Ces énergies, elle les met au service de ses facultés, mais ce qu'elle dépense en l'une, elle ne peut pas le prêter à l'autre. Il s'ensuit que, lorsqu'une faculté est hyperesthésiée et poussée au paroxysme, les forces désertent les autres facultés qui paraissent alors hors d'ellcsmémes, ou paralyséesou en extase. Voir ce mot. Les passions produites par la concupiscence dans l'appétit sensitif ont celte propriété d'appeler à elles beaucoup d'énergies : elles dépensent d une façon considérable et quand elles sont fort excitées, les puissances qui ne sont pas mises en mouvement par elles en qualité d'instruments sont vidées de leur sève et s'anémient. C'est ce qui arrive à la raison et à la volonté : la première se voile ou disparaît, la seconde est sans élan ou se luise; sa l'berté diminue ou se perd. Voir Liberté. C'est le procédé de *soustraction* de forces morales qui se remarque si souvent chez les hommes passionnés et esclaves de la concupiscence. *Cum omîtes potential animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur ; tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quanto intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi; tum quia ia operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum non potest alteri vehementer attendere. El secundum hunc modum per aliquam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. Sum. theul.,* 1l» 1l“·, q. i.xxvn, a. 1. — c) Il y a un autre procédé, celui de la *suggestion.* Le précédent est *subjectif,* c'est-à-dire s'exerce par les racines memes que les facultés ont dans le *substratum* de l'âme; le second est *objectif* el se sert de l'objet d'une ilculté pour imposer son orientation à une autre faculté. L'appétit sensitif étant une faculté consciente ne se porte que sur un objet représenté dans la perception sensible : aimer et percevoir sont deux actes liés essentiellement et inséparables : on ne peut aimer sans percevoir, et l'amour enveloppe nécessairement l'image de l'objet aimé. 1l y a une influence réciproque de l'un sur l'autre : l'image provoque l'amour et attire l'appétit vers son objet. Inversement, l'amour fixe l'attention vers l'image et y grave plus profondément l'objet : l'affection est le meilleur garant du souvenir. La passion de la concupiscence met donc son objet en un relief prononcé, souvent exagéré dans l'imagination. D'autre part, l'imagination fournit à l'esprit les matériaux de son abstraction. L'intelligence humaine, unie au corps, est, à cause de cela, privée de tout contact immédiat avec le monde extérieur. Elle n'en a pas l'intuition et ne le saisit que *par etdans* la perception sensible. Les images des corps se centralisent, se conservent dans l'imagination, et l'intellect, se tournant vers elles, en tire, par les procédés psychologiques de l'abstraction et de la généralisation, ses connaissances propres. 1l s'ensuit que l'esprit est déterminé dans sa spéculation aux seuls objets qui passent par l'imagination ; que ce qui est ignoré de celle-ci l'est pareillement de celui-là; que ce qui est vivant dans celle-ci est connu de celui-là; que ce qui est en relict dans celle-ci attire plus fortement celui-la; que ce qui, par l'ellèt de la passion, est mis dans celle-ci en une lumière qui laisse tout le reste dans l'ombre, s'impose à la considération de celui-là. En un mot, quand la passion souffle si fort qu'elle oblige l'imagination a ne s'occuper que de son objet, l'esprit n'ayant comme matériaux d'abstraction que les images relatives à cet objet,

sera déterminé à songer à lui, à ne songer qu'à lui et à peser ainsi sur les décisions de la volonté qui lui est attachée par un lien pareil à celui qui rattache l'appétit sensitif à la perception sensible. *Manifestum est quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium æslimalivæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur judicium gustus, unde videmus quod Immines in aliqua passione* e.ri*stentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur ; unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis. Sum. theol., ibid.* La concupiscence influe donc d une façon certaine sur les décisions de la volonté, soit par élimination de forces, en l'énervant el en la rendant plus flottante, soit par suggestions et exigences objectives. Dans le premier cas, l'activité de la volonté est diminuée; dans le second, il y a une atteinte à sa liberté, et la concupiscence a été *conseillère de péché,*

2. D'autres lois, et il s'agit ici de la concupiscence conséquente, elle se met au service du péché, et en devient l'instrument par *rayonnement* ou par *excitation directe* partie de la détermination libre. — a) Le mal n'a pas toujours sa source dans les sens et ne remonte pas nécessairement de l'appétit sensitif à la volonté. Celle-ci y va quelquefois aussi spontanément el de son propre chef. Elle a ses révoltes et ses indépendances. Et quand elle a obéi à une pensée d'orgueil et s'est attachée par excès à un objet immal Tiel, sa faute retentit dans tout l'étre. Par un procédé analogue à celui que nous avons décrit plus haut, mais en sens inverse, la volonté, essentiellement associée à l'esprit, impose ses objets à la considération de celui-ci et les y inscrit avec un puissant relief. Par la sympathie et solidarité naturelle qui relie toutes nos facultés, cet objet s'incarne dans une représentation imaginative et, continuant sa course, excite dans l'appétit sensitif des passions correspondantes. Le péché d'orgueil suscitera des images, créera des scènes où cet orgueil se donne cours et se satisfait; le cœur se gonflera, il y montera des boudées d'ambition et d'égoïsme, et la concupiscence sera devenue comme un rayonnement et un complément de ce péché de l'esprit. Ici, pas de faute nouvelle, mais la faute primitive plus entière, plus pleine, envahissant l'homme et l'enserrant dans un réseau plus étendu. — *b}* Il arrive même que l'homme orgueilleux et coupable, pour augmenter la satisfaction qu'il trouve dans sa faute, et pour s'y affermir davantage et prendre une sorte de garantie contre lui-méme et ses défaillances possibles, excite de propos délibéré dans sou imagination oison appétitsensitifdes tableaux et des mouvements qui la traduisent, l'incarnent et la complètent. Ici encore, la concupiscence est dans la dépendance de la faute et la suppose au lieu de la provoquer, elle accentue l'intensité du mauvais vouloir et la gravité du péché, sans cependant en changer l'espèce ou lui ajouter quelque unité numérique nouvelle.

VL La concupiscence est naturelle a l'homme. — d0 Ceux qui idenliliaient la concupiscence avec le péché originel ne pouvaient croire qu'elle fût naturelle à l'homme. Selon eux, l'état de pure nature est inconciliable avec la concupiscence. Celle ci n'appartient pas à l intégrité de l'étre humain, elle en est une déchéance et l'homine n'aurait pu être créé par Dieu sujet à ses passions. 26. *Integritas primæ creationis non fuit indebita humante natures exaltatio, sed naturalis ejus conditio.* 55. *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur.* 79. *Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali.* Propositions de Baius, Benzinger, n. 902, 935, 95G; cf. prop. 21-21·, 78. Voir Bâtes, t. n, col. 71 sq. Erreur manifeste. L'Eglise l'a prouvé en condamnant les susdites propositions. — 2» La lecture des saints Pères montre que ce qu'ils appellent απὰθειαν, qualité qui accompagnait en Adam la suppression de la concupiscence, est un don qui élève l'homme au-dessus de lui-même ; que celui-ci, abandonné à soi, n'a sur son appétit sensitif qu'un pouvoir politique, c'est-à-dire obligé à quelque diplomatie pour dirigerses sens et s'en rendre maître. « En somme cet appétit sensuel est à la vérité un sujet rebelle, séditieux, remuant; et il faut confesser que nous ne le saurions tellement défaire, qu'il ne s'élève, qu'il n'entreprenne et qu'il n'assaille la raison; mais pourtant la volonté est si forte au-dessus de lui, que, si elle veut, elle peut le ravaler, rompre ses desseins et le repousser; puisque c'est assez le repousser, que de ne point consentir à ses suggestions. On ne peut empêcher la concupiscence de concevoir, mais oui bien d'enfanter et de parfaire le péché. » S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* l. I, c. lit, Paris, 1831. p. 7. Contentons-nous de puiser quelques textes brefs dans la tradition. Saint Chrysostome dit que la racine de la concupiscence tient son principe de la nature : car convoiter est naturel, *Jlomil.,* xtx, *ad populum Antiochenum,* n. 4, *P. G.,* t. xi.ix, col. 195; et Théodoret dit également : « Le mouvement des perturbations de l'âme a été déposé en nous par la nature. » *In Epist. ad Rom.,* vi, 12, *P. G.,* t. t.xxxit, col. 107. Saint Augustin écrit de son côté : *Naturalem esse libidinem et ego dico quia cum illa nascitur omnis homo et tu multo amplius qui dicis quod cum illa sit conditus primus homo... Cum igitur libidinem et naturalem esse et vinci posse ambo dicamus, utrum bonum vincamus an malum, ipsa inter nos vertitur quæslio. Cont. Julian.,* I. V, c. vn, n. 27, *P. L.,* t. xliv, coi. 801. Cf. pour d'autres textes, Antoine Casini, S. .1., *Controversiae de statu puræ naluræ,* a. 4, dans *Thesaurus theologicus quem socius academiarum ecclesiasticarum Lucensis et Aurimanæ... collegit,* Venise. 1762, t. v, p. 70. — 3" En réalité, une sage observation de la nature de l'homme nous convaincra de celte vérité. La nature ne pouvait refuser à l'animal raisonnable qu'est l'homme des facultés sensitives et des facultés spirituelles de perception et d'appélilion. Elle ne peut empêcher ces facultés d'aller spontanément vers leurs objets. Or ces objets sont variés et disparates entre eux. Il est naturel que quelque chose qui est agréable à un sens soit nuisible à un autre organisme humain ou à l'âme, que ce qui plait à une faculté soit disproportionné ou contraire à la perfection de l'ensemble. Dés lors, il est naturel que l'appétit sensible aille à ce qui plait au sens et ignore que cela est nuisible à l'ensemble ; il est naturel que la raison perçoive ce caractère nuisible et détourne pour cela la volonté de l'objet désiré par le sens; le conllit surgitalors inévitable, comme du reste dans tous les êtres vivants à puissances multiples, comme dans la plante entre la pesanteur qui la porte vers le sol et la force de la sève qui la dresse vers le ciel. A cause de la sympathie mutuelle des facultés, il peut se faire très naturellement que l'inlluence de la raison domine et que la concupiscence se soumette, comme il peut se faire non moins naturellement que la concupiscence prévale et entraîne la raison et la volonté. Tout cela n'est que le jeu très ordinaire des forces vivantes de l'homme. 11 n'est pas nécessaire, pour que la raison prévale parfois, de supposer un surhomme ou une nature élevée à l'ordre surnaturel, ni, pour que la concupiscence l'enlraine, de recourir à une hypothèse de nature placée par déchéance au-dessous d'elle-même et privée de quelqu'un de ses éléments propres et essentiels. Cf. Scot, *In 11 Nent.,* dist. XXIX, q. i; S. Thomas, *Cont. gent.,* 1. IV, c. lu.

VIL La concupiscence et le Christ et Marie. —

Tout homme naît sujet à la concupiscence. Certaines natures continuées en grâce, bien qu'en en gardant la possibilité, en éteignent en elles l'activité et tous les mouvements. Jésus, par le droit de son union hypostatique, Marie, par le privilège de son Immaculée-Conception (voir ce mot), ne connurent pas, ni ne purent connaître la concupiscence. — 4» En Jésus-Christ nous ne trouvons rien de ce trouble qui s'appelle la concupiscence. Sans doute, il a, comme nous, des sens extérieurs et des organes vivants, une sensibilité interne, une imagination vive, des désirs éveillés par les objets sensibles, des passions;,mais tout cela est ordonné, soumis à la raison et à la pensée surnaturelle, aucun de ces mouvements s lisibles ne s'éveille sans la permission de l'esprit, tous suivent le cours qui leur est prescrit par la volonté surnaturalisée. Notre-Seigneur n'en est pas diminué, comme ne serait pas diminué un Etat dans lequel tous les sujets seraient parfaitement subordonnés et où il n'y aurait ni délits, ni répression. N'y a-t-il pas là au contraire un réel élément de grandeur? Cf. S. Thomas, Sum. *theol.,* 111*, q. xv, a. 2.

2» Le concile de Trente nous enseigne, sess. VI, can. 23, que Marie, par un singulier privilège de Dieu, ne commit jamais aucune faute actuelle, ni mortelle, ni vénielle. Elle avait été préservée du péché originel luinème. L'abondance des grâces lui avait été accordée, et elle y avait correspondu avec une fidélité parfaite. Nous pouvons conclure que de ces grâces et de cetle conception immaculée résultait chez elle une parfaite subordination de ses sens à sa raison et de sa raison à la foi et à l'esprit surnaturel. Sa chair virginale ne connut jamais les mouvements désordonnés, même non coupables, qui assaillent les âmes les plus pures, et on peut considérer comme un des éléments propres à la psychologie de Marie l'heureuse préservation de la concupiscence. Cf. Bené-Marie de la Broise, *La sainte Vierge, c.* ni, Paris, 1904, p. 57. Elle ignora toujours la concupiscence *actuelle.* Mais les théologiens se demandent si, en elle, il y eut ou non la concupiscence *habituelle, utrum fomes in ea fuerit plane exlinctus an salum ligatus.* Cf. Christ. Pesch, *Prælecl. thecl.,* n. 591, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. tv, p. 286. Il importe de bien entendre la question, car les mots de *fames ligatus* et de *fames exlinctus* sont assez obscurs. L'homme ne naît pas d'ordinaire avec des lacultés libres de toute détermination. L'hérédité lui transmet des dispositions, des inclinations natives, des aptitudes qui se feront jour ensuite dans le cours de son activité. Il y a d'heureuses âmes, héritières de traditions d'honneur et de vertu, qui naissent avec une inclination prononcée pour le bien et la droiture. On les voit ensuite suivre leurs pentes naturelles et devenir de grands saints. D'autres naissent sans prédisposition spéciale. En eux l'hérédité n'a pas gravé son empreinte ou bien deux hérédités contraires se sont combattues et neutralisées. Cependant on en voit s'acheminer tout de suite dans les sentiers du bien et par leurs propres efforts acquérir une grande sainteté. Le résultat est le même de part et d'autre, le principe est différent : ici, le travail personnel seul; là, le travail prévenu et aidé par l'hérédité. C'est une question pareille que celle de l'existence de la concupiscence en Marie. La grâce déposée en elle dans sa conception était-elle accompagnée d'un don préternaturel qui, à la façon d'une heureuse ι rédité, l'inclinait positivement, la déterminait à soumettre tout son être, ses passions, ses appétits sensibles ' la raison et à la foi? Dans ce cas, il y avait chez elle foyer de concupiscence éteint, *fomes exlinctus.* Ou bien Dieu ne lui a-t-il donné que les dons surnaturels de la grâce, sans faveur préternaturelle de subordination des facultés inférieures aux supérieures, sans disposition native à suivre en tout l'ordre du devoir? Itans ce cas, il y aurait eu chez elle foyei· de convoitise, *famés,* mais il aurait été *ligatus,* lié, paralysé par la fidélité actuelle de Marie aux moindres prescriptions de la loi morale.

Saint Thomas, *Sum. theol.,* III*, q. xxvn, a. 3, moins pénétré que les théologiens postérieurs du privilege de l'Immacidée-Conception. crut, pour sauvegarder la situation spéciale du Christ, devoir lui réserver le privilège exclusit du *fomes exlinctus* et accorder à Marie, seulement l'honneur du *fomes ligatus.* D'autre part. Marie n'a pas participé aux autres dons préternaturels accordés à Adam, puisqu'elle a souffert et qu'elle est morte. Il n'y a donc pas eu en elle restitution complète de l'état primitif d'Adam et d'Eve. Mais il semble que ces raisons ne soient plus convaincantes, surtout depuis la mise en lumière et la définition du dogme de l'Immaculée-Conception. La prépondérance du Christ est suffisamment établie par le fail qu'il est au-dessus de toute concupiscence habituelle et actuelle par droit personnel, tandis que Marie en est préservée par pure grâce, venue des mérites de Notre-Seigneur. Ainsi est-elle immaculée sans pour cela être égalée à Jésus, puisque cette faveur ne lui a été octroyée qu'en vue et en vertu des mérites de son Fils. De plus, si elle a été destinée à souffrir et à mourir, tandis que nos premiers parents avaient été primitivement exempts de douleur et voués à l'immortalité, la raison en est dans le noble dessein de Jésus de l'associer à sa passion et à sa rédemption. Il parait, au contraire, convenir â la générosité de Dieu, à l'amour de Jésus et à la virginale pureté de Marie que tout foyer même inefficace de mal ne soit pas en elle. N'était-il pas plus digne d'elle d'avoir une âme non seulement très sainte par le surnaturel, mais encore inclinée positivement par une sorte d'hérédité divine et de don préternaturel aux actions bonnes et à la fidélité à la raison et à la grâce? Nous pensons dès lors qu'elle fut conçue préservée de toute concupiscence habituelle et en simple germe. Cf. A.-M. Lépicier, *Tractatus de beatissima Virgine Maria maire Dei,* part. II, c. i, a. 2, Paris, 1901, p. 145.

A. Chollet.

CONCUPISCIBLE. Voir Appétit, t. i, col. 1695.

CONDIGNO (A). Voir Congruo (A).

CONDOBAUDITES, hérétiques monophysites du vt' siècle, ainsi dénommés du quartier de Constantinople, τὰ Κωνὸοβαὸϊου, oil leurs principaux chefs avaient l'habitude de se réunir. Du Cange, *Constanlinopolis Christiana,* t. II. p. 132. D'après le prêtre Timothée. *De iis qui ad Ecclesiam accedunt, P. G.,* t. i.xxxvi *a,* col. 53, les condobaudites formaient la sixième secte demonophysites; ils étaient sévériens et même agnoète-. voir t. i, col. 586 sq., et ne différaient de ces derniers que pour des questions de personnes, les agnoètes admettant dans leur communion Dioscorc, Pierre Monge, Sévèr le diacre Thêmistius d'Alexandrie, les condobaudites, au contraire, rejetant ce dernier. Agnoètes et condobaudiles s'appelaient d'abord thêodosiens, du nom du patriarche d'Alexandrie, qui était leur chef de fde, mai* ce Théodose se brouilla avec les premiers, à cause de l'ignorance du jour du jugement qu'ils prêtaient au Christ, avec les seconds, parce qu'ils ne voulaient p: - admettre sa propre doctrine sur la Trinité. Les uns comme les autres furent exilés par Théodose, et les condobaudites se réfugièrent à Constantinople, qui devint leur quartier principal. Timothée, *op. cit., P. G.,* t. i.xxxvi *a,* col. 57; Nicéphore Calliste. *H. E.,1.* XVIII, 49, *G.,* t. cxlvh, col. 429. Le même Timothée, *loc. cit.,* assure que les condobaudites reconnaissaient un Dieu unique par le nombre, mais non quant â la parfaite égalité; ils appelaient, de plus, saints le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pour le reste, leur doctrine se confondait avec celles des agnoètes.

S. ValLUÉ.

CONDORMANTS, hérétiques du XIIIe et du xvi· siècle. L'habitude de les faire figurer, sous ce nom, dans l'histoire des hérésies, comme formant deux sectes à part, ne semble pas devoir être maintenue. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à indiquer ses commencements. On sait la multitude des sectes qui pullulèrent dès les premiers temps de la Réforme. Les historiens, tant protestants que catholiques, essayèrent de les classer; leurs tentatives, en général, furent peu scientifiques. Ils multiplièrent plus que de raison le nombre des sectes et, pour· les différencier, leur attribuèrent, plus d'une fois, des théories fantaisistes. Les anabaptistes, en particulier, donnèrent lieu à des classifications nombreuses et passablement arbitraires. Cf. Florimond de Ræmond, *L'histoire de la naissance, progrès el décadence de l'hérésie de ce siècle,* l. II, c. vi, Paris, 1605, t. l, p. 99-102; G. du Préau (Praleolus), *De vitis, seclis el dogmatibus omnium hæreticorum,* I. T, c. xxxv, Cologne, 1669, p. 27; N. Alexandre, *Historia ecclesias!.,* Venise, 1778. t. tx, p. 104; D. Bernino, *Historia di lutte l'heresie,* Venise, I724, t. tv, p. 340-342. Dans son *De dissidiis hæreticorum,* Anvers, 1565, le luthérien converti Fr. Staphylus divisa les anabaptistes en treize sectes. Il distingua ceux qui professaient le communisme (communauté des biens, des femmes, des enfants) de ceux qu'il appela condormants et qui enseignaient, *præ nimio novi Euangelii amore, debere viros et fulminas juvenes ac vir/mes uno in loco et conclavi vivere et in eodem cubiculo dormire.* La division de Staphylus fut reproduite par G. du Préau, *op. cit.,* dans le *Successionis hæreticorum index,* en tête du volume, et l. III, c. xxvm, p. 132, et par N. Sanders (Sanderus). *De visibili monarchia Ecclesiæ,* I. VII, Louvain, 1671, p. 625. Sponde (Spondanus), *Annalium ecelesiast. Uarmiii continuatio,* an. 1223, n. 12-13, Lyon, 1678, t. t, p. I I5, rencontra, dans l'histoire du xni" siècle, des hérétiques d'Allemagne qui, d'après des lettres du pape Grégoire IX, se livraient à toutes sortes de turpitudes; ayant lu du Préau, Sponde leur trouva un air de ressemblance avec les anabaptistes qualifiés de condormants par du Préau et se crut autorisé, par là, à les désigner sous le même nom. Raynaldi, *Annales ecelesiast.,* an. I233, n. 41-47, a vu en eux des stedingiens. Voir ce mot. En réalité, c'étaient des lucifériens, car si les stedingiens furent des lucifériens — cette question sera discutée en son lieu — tous les lucifériens dénoncés par Grégoire IX ne furent pas des stedingiens. Voir Lucifériens et, en attendant. Schumacher, *Die Stedinger,* Brême, 1865; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du xni" siècle,* Paris, 1903, p. 182-185, note. El il n'y a pas de raison pour distinguer ces lucifériens des autres et leur donner un nom spécial. De même, la promiscuité des sexes est un point fondamental de la doctrine anabaptiste. Cf. Môlher, *La symbolique,* I. II, c. I, trad. F. Lâchât. Paris, 1852, t. il, p. 179-180, 193, 200; .l. Janssen. *L'Allemagne et la Réforme,* trad. E. Paris, Paris, 1892.1. m, p.110-111,334-344. En toutcas, il n'y a pas de motif valable pour distinguer les anabaptistes communistes et les anabaptistes condormants; les uns et les autres réclament la promiscuité des sexes. Et, si l'on veut nommer condormants les anabaptistes et les lucifériens signalés par Grégoire IX, il faudra donner ce nom à tous les sectaires qui passent pour avoir admis la communauté des femmes.

A la suite de Staphylus. de G. du Préau et de Sponde, divers auteurs ont mentionné deux sectes de condormants du XIIIe et du XVIe siècle : tels L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique,* Paris, 1725, t. Ill, p. 325-326; Richard. *Dictionnaire universel, des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1760, t. n, p. 155; Bergier. *Dictionnaire de théologie,* Lille, 1844, t. I, col. 6I3, reproduit par J.-J. Claris. *Dictionnaire des hérésies* (Encyclopédie Aligne), Paris, 1847, t. I, col. 623; Glaire et Walsh, *Encyclopédie catholique,* Paris, 1846, t. ix, p. 285: J.-B. Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. i, p. 519. Mieux encore le *Grand diclionnaire universel* de Larousse, Paris, 1869, t. iv, p. 880, en fait « une secte qui a duré du xm» au xvi» siècle ».

F. Vernet.

CONDREN (Charles de), 2« général de l'Oratoire, né à Vaubuin, près de Soissons, en 1588, mort à Paris en 1641. Après de brillantes études en Sorbonne, il entra à l'Oratoire en 1617 et fut aussitôt chargé de fonder les maisons de Nevers, de Langres et de Poitiers. En 1624. le P. de Bérulle le rappela à Paris pour y être mis à la tête du séminaire de Saint-Magloire, d'où il passa en 1628 à la Maison-Mère de Saint-Honoré pour y devenir un des grands directeurs de conscience de l'époque. Parmi les personnages, célèbres à divers titres, qui furent sous sa direction, citons M. Olier et Gaston d'Orléans. A la mort du cardinal de Bérulle, il futélu malgré lui général de l'Oratoire qu'il gouverna sagement. C'était, dit son premier biographe, un homme d'une oraison continuelle, qui jouissait de son vivant d'un grand renom de sainteté, jugement qu'a ratifié la postérité. Son corps retrouvé en 1884 est conservé dans la chapelle du collège de Juilly, fondé sous son généralat. Tous les ouvrages du P. de Condren sont posthumes. Citons : *Lettres et discours,* 1642,1643,1647, 1655, 1668, 1681,1857 ; *Nouvelle méthode pour apprendre la grammaire latine,* in-8», 1665 ; *Pratiques et dispositions intérieures pour gagner le jubilé,* in-24, 1667 ; *Saintes instructions pour la conduite de la vie chrétienne,* 1671 ; enfin la céli bre *Idée du sacerdoce el du sacrifice de J.-C.,* in-12, 1677, toujours rééditée et traduite en allemand et en italien, qui n'est qn'en partie de lui. mais « tout le lond du livre est tiré de ses principes et de ses reflexions, et on y trouve à chaque page la doctrine qu'il pratique el enseigne ».

P. Amelote, *Vie du P. de Condren,* 1G43,1657; Cloyseault, *Recueil,* t. u; Batterel. *Mémoires,* t. tn; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne,* p. 36, où les autres sources sont indiquées, el plus complètement encore dans l'édition de *l'idée du sacerdoce,* Paris, 1901.

A. Ingold.

CONEI, CAUNE Georges, liéologien écossais, né vers 1598, mort à Rome le 10 janvier 1610. Il quitta fort jeune son pays pour venir en Italie où il habita successivement Modène et Rome. Urbain VIll le nomma son nonce en Angleterre près de la reine Henriette-Marie. Après être demeuré trois ans dans ce pays, il revint à Rome ou il mourut âgé de 42 ans. On a de cet auteur : *La vie et le martyre de Marie Stuart, reine d'Écosse,* Rome, 1624; *De duplici statu religionis apud Scotos,* Rome, 1628; *Les preuves de la foi catholique en III livres,* Bologne, 1631.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques,* in-8·, Paris, 1704, col. 1975.

B. Heurtebize.

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES. — l. Nature, but et origine. II. Duix'au xvi' siècle. III. Rénovation au xvne siècle, sous l'influence de saint Charles. IV. En France au XVIIe siècle, sous l'influence (b saint Vincent de Paul. V. Au XVIIIe siècle. VI. Au xix siècle.

I. Nature, but et origine. — A côté des conférence publiques et solennelles, dans lesquelles de savants controvfrsistes ont exposé et soutenu la doctrine de l'Église catholique contre l'hérésie ou l'incrédulité, voir Controverses. il existe d'autres réunions plus fermées, qui se tiennent périodiquement dans chaque diocèse, par ordre de l'évêque, entre les curés et les autres prêtres : ce sont les conférences ecclésiastiques proprement dites.

Depuis leur origine, ces conférences n'ont cessé d'avoir pour raison d'etre et pour but principal l'inslruc-

tion professionnelle du clergé, la sanctificalion et la bonne administration des paroisses. Cest à ces points essentiels que se rapportent les innombrables décrets ou prescriptions des papes, des conciles provinciaux, des synodes diocésains et des évêques.

Avant de prendre le caractère d'une institution officielle et plus ou moins générale, les conférences apparaissent d'abord en plusieurs lieux comme répondant à un besoin naturel d'échange de vues entre personnes de même profession. Témoin les entretiens spirituels des Pores de la Thébaïde, voir Cassien, t. il, col. 1825-1826, el les réunions sacerdotales dont parle déjà saint Basile à Chilon comme d'une tentation de quitler la solitude. Les évêques, dit-il, tiennent continuellement des assemblées spirituelles qui sont très utiles à ceux qui y assistent. On explique les Proverbes, les écrits des apôtre», les paroles de l'Evangile, la théologie; ces réunions de frères produisent de grands fruits. *Epist.,* xui, *ad Chilonem,* n. 4, *P. G.,* t. xxxn, col. 353, 356.

Un peu plus tard, au vt» siècle, les conférences se dessinent sous la forme de fréquents synodes diocésains, dans lesquels le clergé du diocèse, réuni autour de son évêque, délibère avec lui sur des questions de morale et de discipline.

H. Du tx' au xvi» siècle. — A mesure que le christianisme se répand sur de vastes contrées el que les diocèses s'agrandissent, on tient partout des synodes provinciaux ou diocésains. Cf. llérard, évêque de Tours, *Capital.,* 91, *P. L.,* t. cxxt, col. 772. Mais comme il devient impossible à tous les prêtres de s'y rendre, on ordonne que des réunions plus restreintes, ou conférences, se tiendront par quartier ou canton, chez le doyen ou Parchiprêtre.

C'est seulement au tx» siècle que nous trouvons des traces certaines de l'organisation de ces conférences. Elle se rattache à l'institution desarchiprètres ou doyens ruraux, placés, dans chaque doyenné, à la tète des autres curés; cette institution fut répandue dans tous les diocèses de l'empire de Charlemagne et de ses successeurs. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise,* part. 1, l. 11, c. v, n. 1-5, Bar-le-Üuc, 1864, t. i, p. 355-356.

llincmar, dans le premier de ses statuts ou capitulaires, de 852, c. xv, parle des conférences comme d'une coutume préexistante; il en fixe la tenue au premier jour du mois : *Quando presbyteri per kalendas convenerint,* et s'attache â en prévenir les abus. *Concilia Gallise,* t. m; *P. L.,* t. cxxv, col. 777.

Vers 879, l'évéque de Soissons, Riculfe, dans une constitution donnée à son clergé, a. 20, prescrit que « les prêtres traiteront, dans les conférences du premier de chaque mois, de tout ce qui concerne le saint ministère, des difficultés survenues dans les paroisses et de la manière de prier pour le roi, les évêques et les fidèles chrétiens vivants ou morts ». *Concilia Galliæ,* t. 1, p. 533; *P. L.,* t. cxxxi, col. 22-23.

En 899, Réginon de Prütn reproduisait le capitulaire d'Hincmar. *De ecclesiasticis disciplinis,* l. 1, can. 226, *P.* t. cxx.xtt, col. 231-232; *Concilia Germanise,* t. n, p. 473-474.

Uldaric, évêque d'Augsbourg, mort en 973, lorsqu'il rassemblait ses prêtres dans la visite de son diocèse, leur posait cette question entre autres : « S'étaient-ils rendus aux calendes, selon l'habitude de leurs devanciers, aux lieux assignés, et y avaient-ils fait les prières accoutumées? » *Vila l'idarici,* c. tv, n. 29; *Acta sanctorum,* t. n iulii, p. 105.

L'évêque de Verceil, Alton, qui vivait aussi au x» siècle, instruit par expérience de l'utilité qu'offraient ces conférences mensuelles, les établit dans son diocèse, ordonna qu'on y traiterait du dogme, des sacrements, de la vie ecclésiastique et de ses devoirs : *De fide ac sacramentis divinis, seu de vita et conversatione el singulis officiis ad eos perlinentibus communiter tractent.* On devait aussi y reprendre et corriger les coupables. *Capitulare, c.* xxix, *P. L.,* t. cxxxtv, col. 34-35. Les capitulaires d'Hincmar, d'Atton et d'un synode de Nantes sont cités dans la collection des décrétales du xi» siècle, de Burchard de Worms. *Decret.,* l. II, c. ct.xiv, *P. L.,* t. CXL, col. 653-654.

Un concile de Londres de 1237. can. 32, fait aux archidiacres une obligation stricte d'assister fréquemment aux conférencesdécanales, pour y instruire les autres prêtres, surtout sur le sens des paroles du canon de la messe et du baptême. Mansi, *Concil.,* t. xxitt, col. 458. Au synode de Rouen, tenu à Pont-Audemer en 1279, on décide que les clercs, qui ne portent pas la tonsure, seront réprimandés par les doyens dans les kalendes qu'ils président. Can. 21, Mansi, t. xxiv, col. 225.

De ces témoignages recueillis dans les collections des conciles et des synodes, il résulte que dès le IX» siècle la pratique des conférencees était fréquente en France, qu'elle se répandit de là en Allemagne et en Angleterre, et qu'elle avait même pénétré de bonne heure en Italie, mais sans s'y étendre beaucoup, les synodes épiscopaux en tenant encore lieu.

A cette époque, ces réunions s'appellent indistinctement *conférences, chapitres, consistoires, sessions, synodes* et *calendes.* Elles sont tenues par ordre de l'évéque, une lois le mois, au moins pendant la bonne saison, dans une paroisse du doyenné désignée d'avance, sous la présidence de l'archiprêtre, souvent en la présence de l'archidiacre. Elles sont obligatoires, sont annoncées en chaire et s'ouvrent par une messe chantée en commun. On y traite ensuite detouteequi intéresse le ministère pastoral, des cas de conscience les pins difficiles, de la liturgie et des sacrements; les membres exposent les difficultés survenues dans leurs paroisses, se font la correction fraternelle et rendent compte au représentant épiscopal de l'état du doyenné.

Tant que la pénitence publique reste en usage, ils se préoccupent des moyens de la faire observer. Munis d'un pouvoir judiciaire, ils examinent les infractions des laïques et des ecclésiastiques et prononcent des peines canoniques. Ils s'occupent des pécheurs et des pénitents publics, informent l'évéque et préparent leur réconciliation ou leur retranchement de la communion de l'Eglise. Alton, *Capitulare,* c. xtx, *P. L.,* t. cxxxiv. col. 35.

Jusqu'au xvt» siècle, on retrouve des vestiges de ce pouvoir judiciaire, surtout à l'égard des fautes des ecclésiastiques. Le concile de Cologne, tenu en 1536, constate l'antiquité des synodes décanaux, ordonne d'y publier les constitutions synodales de la province ou du diocèse et d'y réprimer les écarts des prêtres et des pasteurs. Part. XIV, c. xtx. Mansi, *Concil.,* t. xxxn, col. 1292-1293; *Concilia Germanise,* t. vt, p. 1765. L'exercice de ce pouvoir se constate encore, dans quelques diocèses, même après le concile de Trente. Synode de Reims, 1583, *De synodo diœcesana,* a. 4-6. Mansi, t. xxxix, col. 613; synode d'Aix, *De vicariis foraneis, ibid.,* col. 1003-1604.

L'écueil que ces assemblées portaient avec elles, c'est-à-dire la nécessité des repas en commun, ne manqua pas d'amener des abus. Les évêques essayèrent bien par toutes sortes de moyens de les réglementer; mais ils n'y réussirent pas toujours.

Au temps du concile de Trente, cette institution semblait avoir vieilli et fléchissait dans les contrées du Nord et de l'Ouest où elle exislait depuis longtemps. Aussi les ordinaires, qui en sentaient surtout les inconvénients, cherchèrent-ils à diminuer la fréquence des réunions. Ils les réduisaient à deux ou trois par année, ou même à une seule, et si quelques-uns s'en remettaient à la volonté des doyens pour réunir les prêtres du doyenné quand il leur semblait bon, ils n'imposaient

qu'un minimum de deux réunions. Les Staluts de Besançon, portés en '1573 et renouvelés en 4618 et en 1707, n'exigeaient qu'un seul synode décanal. Synode de 1707, tit. m. n. 7, *Concilia Germanise,* t. x, p. 294. Le synode de Rouen, tenu en 4581, ne veut que dilix réunions. Mansi, t. xxxiv, col. 639-640. De même, celui de Reims, en 1583, *Actes de la province de Heinis,* t. m, p. 476; les Slatuls de Trêves de 1570, *Concilia Germania:,* t. vu, p. 606 (cf. synodes de 1622 et de 1678, *ibid.,* t. ix, p. 333; t. x, p. 68); le Ier synode diocésain de Gand, en 1571, *ibid.,* t. vu, p. 687; les synodes de I613el de 1650, I. ix, p. 255, ne parlent plus que d'une. Ceux de Bois-le-Duc, de la même année et de 1612, et celui de Bruges, de 1576, n'en ordonnent qu'une. *Ibid.,* t. vu, p. 727, 811; t. ix. p. 228. A Tournai, en 1574, on en impose trois à des dates fixes, *ibid.,* t. vu, p. 190; mais en 1589, 1600, et 1643, il n'est plus question que de deux. *Ibid.,* p. 1050; t. vm, p. 493; I. IX, p. 634. A Ypres, le minimum prescrit en 1577 est de trois, *ibid.,* t. vu, p. 834, mais il est réduit à un en 4630, t. ix, p. 524-525. Une réunion annuelle est aussi imposée comme minimum à Saint-Omer, en 1583, t. vu, p. 953; et à Cambrai, en 1586 et 1631, t. vu. p. 1020; t. ix, p. 564; mais deux synodes décanaux sont rendus obligatoires à Saint-Omer, en 1640, t. x, p. 806-807; et à Cambrai, en 1661, t. tx, p. 892. A Ratisbonne, les conférences ont lieu aux Quatre-Temps. Staluts de 1588, I. vu. p. 1073. Il n'y en a que deux à Cologne, synodes de 1598 et de 1662, t. vm, p. 519; t. ix, p. 1027; à Brixen, synode de 1603, t. vm, p. 560-561; à Malines, synode de 1609, l. ix, p. 14; à Augsbourg, synode de 1610. *ibid.,* p. 66-67; à Osnabrück, synode de 1630, p. 515-516; et à Culm, synode de 1641, p. 608-609. Une seule est exigée à Metz, staluts de 1604 et de 1610, renouvelés en 1633 et 1699, t. vm, p. 970; t. x, p. 247-248, 773; à Warmia (Ermeland), synode de 1610, I. ix, p. 133; et à Huremonde, comme minimum, synode de 1652. *Ibid.,* p. 783-784. Voir aussi les synodes de Namur, en 1604, t. vm, . 624; d'Anvers, en 1643, I. ix, p. 647; et de Strasbourg, en 1687, t. x, p. 184-185. Au Mont-Liban, le synode de 1596 ordonnait la lecture des cas de conscience, chaque dimanche, dans les principales églises des maronites. *Collectio Lucensis,* t. ll, p. 414.

III. Rénovation au xvr siècle sous l'influence de saint Chaules. — Mais, chose singulière, un mouvement tout contraire s'accomplissait en Italie et dans le midi de la France. L'élan de rénovation, parti du concile de Trente, allait se communiquer à toutes les nations chrétiennes.

Le concile de Trente s'ôtait, en eiïet, particuliérement occupé des besoins spiiituels du clergé; il avait décrété l'établissement des séminaires et pris des mesures pour la formation intellectuelle et morale des clercs. Sess. XXll, . i; XXIII, c. xvm; XXIV, c. xt. xn. Ses prescriptions eurent un très salutaire contre-coup sur le renouvellement des conférences ecclésiastiques.

A la tête du mouvement n.arche saint Charles Borromée, qui érigea les conférences en institution diocésaine. Au ["concile de Milan, en 1565, il établit, pour toute la province ecclésiastique, des conférences mensuelles, dans lesquelles les prêtres devaient s'entretenir de lout ce qui concernait leur oflice pastoral el la charge des âmes. On devait y lire le livret des cas réservés et les constitutions synodales et résoudre des cas de conscience. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* 2e édit., Lyon, 1683, t. i, p. 21. 59-60. En 1576, au IVe synode provincial, on décida la publication des *Instructiones congregationum diaicesanarum* du saint archevêque, qui, bien exécutées, font des conférences un puissant moyen d'étude et de sanctification. *Ibid.,* t. i, p. 535-545.

Il divisa son vaste diocèse en plusieurs circonscriptions, à la tète de chacune desquelles il plaça un vicaire forain, amovible *ad nutum,* chargé de présider chaque réunion mensuelle et de lui en faire un exact rapport. La conférence doit être annoncée en chaire; tous les prêtres sont obligés de s'y rendre, en tenue strictement ecclésiastique; ils se confessent la veille, chantent le malin la messe en commun, font une procession autour de l'église, prennent un repas sommaire accompagné d'une lecture pieuse, et se livrent à l'étude de toutes les questions qui peuvent intéresser leur sanctification et leur ministère, el â la solution de cas de conscience proposés d'avance. Ils vont ensuite adorer le saint-sacrement et doivent retourner dans leur paroisse sans faire aucune visite.

De la province de Milan, l'institution des conférences se répandit rapidement dans toute l'Italie. Le concile provincial d'Aquilée, en 1596, imposa des règlements semblables, c. xvm. Mansi, t. xxxtv, col. 1417-1419. A Cosenza, en 1606, les réunions hebdomadaires sont instituées. Le I" synode diocésain de Ravenne, tenu en 1607, ordonne des réunions hebdomadaires, qui avaient lieu au palais épiscopal et sous la présidence de l'évêque. Dans le diocèse d'Arezzo, ces réunions avaient lieu deux fois par mois. Décrets synodaux de 1697. L'influence de saint Charles se lit sentir au delà des monts. En I585, le concile provincial d'Aix résolut de créer, dans chaque diocèse, des vicaires forains, qui réuniraient chaque mois les prêtres de leur district pour conférer sur tout ce qui intéressait le ministère sacerdotal. Celui de Toulouse, en 1590, prenait la même décision et traçait le réglement à suivre dans ces assemblées. Mansi, I. xxxtv. coi. 939, 1281.

En 1605, l'évêque de Coire, lean V, dans ses constitutions synodales, établissait le chapitre rural de chaque mois, dans lequel les prêtres devaient faire l'examen de leur vie et de leur doctrine, en répondant à des questions très précises. On y discutait au moins trois cas de conscience, indiqués à l'avance, et chacun était tenu d'en écrire la solution sur un registre personnel. *Concilia Germania·.,* t. vm, p. 641-644.

En 1609, le cardinal François de Sourdis, archevêque de Bordeaux, établit dans son diocèse les vicaires forains et les conférences ecclésiastiques sur le modèle de celles de Milan. Il s'y proposait surtout de favoriser l'œuvre de la sanctification des curés. Son frère Henri, qui lui succéda en 1628, recommanda plusieurs fois à son clergé, en 1632 el en 1638, la tenue des congrégations foraines. En 1627, l'évêque de Lyon imposait aussi à ses prêtres l'obligation d'assister aux conférences ecclésiastiques, et ses successeurs ont maintes fois renouvelé ce précepte.

Les prélats étrangers avaient pris presque à la lettre les règlements du grand réformateur de Milan. L'absence des prêtres était sanctionnée par une amende pécuniaire, et le principal objet de l'attention du vicaire forain était de se rendre compte de la vie et du ministère des pasteurs.

Le grand bien produit dans le Midi par les conférences réveilla le zèle des évêques du Nord ; aussi vit-on refleurir, dans le même temps, les conférences jusqu'en Pologne et en Courlande, et dans toute l'Allemagne. Si le nombre des réunions était peu considérable, les exercices qu'on y pratiquait et la méthode qu'on y suivait étaient selon l'esprit de saint Charles.

Le règlement du diocèse de Brixen de 1603 est l'un de ceux qui projettent le jour le plus complet sur la vie sacerdotale à cette époque et sur la tenue de ces réunions. On y voit l'extrême sollicitude des évêques pour ressemeler les liens de la discipline au milieu des ravages causés par l'hérésie, dont les rangs étaient toujours ouverts aux prêtres déchus ou relâchés. Le jour de la conférence, sur des autels dressés exprès, chaque prêtre devait célébrer la messe sous le regard d'un surveillant, el rendre compte au doyen de tous les détails de sa vie personnelle, de son ministère, et de l'état spirituel de

sa paroisse; il pouvait être puni, s'il y avait lieu, par une monition fraternelle, ou une amende, ou même la prison. Les amendes étaient versées dans une cuisse commune pour achat de livres, ou appliquées soit à l'église, soit aux pauvres. Le procès-verbal de la séance passait sous les yeux du vicaire général. *Concilia Germanise,* t. vin, p. 560-561.

Au début du xvin» siècle, l'archevêque de Trêves établit, sous le nom de *Congrégation de Saint-Charles,* des conférences mensuelles dans son diocèse. Son ordonnance de 1720 reproduit en substance tous les règlements du saint archevêque de Milan. *Concilia Germanite,* t. x. p. 442-417. Elle y ajouta la visite des églises. Ces réunions avaient un cérémonial grave, profondément religieux, qui conlribuail beaucoupau maintien du prestige moral du clergé.

Les évêques du Nord s'attachaient surtout à assurer par ces conférences l'exacte observation des décrets du concile de Trente, des conciles provinciaux et des statuts diocésains, et ce fut un des principaux résultats qu'ils en retirèrent. Concile de Cambrai de 1586; synode de Tournai de 1574; synode de Saint-Omer de 1583. Ils s'en servaient aussi comme d'un moyen de communiquer avec leur clergé et de lui faire parvenir leurs instructions.

IV. En France au xvii» siècle sous l'influence de saint Vincent de Paul. — A celle époque, les conférences furent portées, en France, à leur apogée, grâce à l'influence d'une pléiade de saints prêtres, el surtout de saint Vincent de Paul. Ses *Confèrences du mardi,* commencées en 1633 à Saint-Lazare, devinrent le signal du rajeunissement de cette antique institution. Plus de 300 membres y prirent part du vivant du saint, et, parmi eux, tout ce que le clergé comptait de plus remarquable à cette époque. Il en sortit une légion d'apôlres qui portèrent partout avec eux l'esprit de Jésus-Christ. Maynard, *Saint Vincent de Paul,* t. n, p. 73. On connaît l'éloge que Bossuet en fit dans sa lettre â Clément XI. Epist., lxxxiii. Le double but de ces conférences du mardi était lasanctification personnelle et la direction du ministère pastoral au tribunal de la pénitence par la discussion et la solution des cas de conscience les plus pratiques.

C'est ce double souci que l'on retrouve dans les conférences établies ou renouvelées par le zèle des évêques qui en étaient sortis. Pavillon, à Alet, les établit en 4610 et les rendit obligatoires en 1674. Godeau à Grasse (1644), Vialart â Châlons-sur-Marne (1650), *Actes de la province de Keims,* t. tv, p. 289, Potier à Beauvais (1616), *ibid.,* p. 136, Le Tellier â Reims, François de Harlay (1673), â Paris, firent des règlements â ce sujet, dans lesquels ils ordonnaient aux vicaires forains ou aux vicaires généraux de traiter de la méthode d'oraison, de l'examen de conscience et de la vie spirituelle, et de s'efforcer d'établir l'uniformité de direction morale; ils accordaient aussi des indulgences aux fidèles qui profit raient de cette occasion pour s'approcher des sacrements. A Reims, Le Tellier en régla soigneusement tous les détails et fit savoir â son clergé qu'il s'inspirerait des comptes rendus dans le choix des sujets aux cures. Aussi son diocèse devint-il, dit Saint-Simon, « le mieux réglé du royaume. » *Mémoires,* Paris, 1829, t. vm, p. 127.

A la même époque, les conférences ecclésiastiques étaient instituées â Troyes, à Amiens en 1662, à Paris en 1673 (voir le règlement dressé par de Noailles, te 9 février 1697, *Actes de l'Église touchant la discipline et l administration,* Paris, 1854, t. i, p. 172-174), à Toul par Jacques de Fieux en 1678, à Soissons et â Noyon, en 1673, à Luçon, vers 1670. Tous les synodes diocésains de la seconde moitié du xvii* siècle en France recommandent la tenue régulière des conférences.

Le nombre des conférences variait beaucoup avec les diocèses; il allait de deux à douze, mais le chiffre le plus répandu était celui de six. Partout les prêtres occupés aux travaux du ministère étaient tenus d'y prendre part.

Les conférences des diocèses de France se tenaient aussi avec beaucoup de religion ; on y retrouve la plupart des pratiques que nous avons vues usitées dans les régions du Nord. Dans la plupart, chaque membre de la conférence devait produire un travail personnel écrit, qui était ensuite transmis â l'évêché par le doyen avec le procès-verbal. Toute absence était frappée d'une amende, parfois élevée. Un compte rendu des travaux était communiqué au clergé par les soins de l'évêque. Au doyenné on conservait le registre des assemblées comme un livre de famille. Le repas commun continua, au cours des siècles, â être l'objet de cent prescriptions en vue d'en écarter les abus. Partout les femmes el les étrangers en élaient exclus et le nombre des mets était strictement déterminé.

Grâce à la vigilance et â la fermeté des évêques, les conférences tournèrent, au xvn® siècle, au grand prolit des études du clergé, de la discipline et de l'uniformité de direction morale. « Les conférences, dit Mor Darboy, *Lettre pastorale sur la nécessité de l'étude, Œuvres pastorales,* 1.1, p. 184, se continuent pendant deux cents ans, encouragées par les plus grandes autorités et soutenues par leurs propres succès. Elles produisent dans quelques diocèses des travaux remarquables et partout les meilleurs fruits du salut. »

On peut ciler parmi ces travaux, au xvne et au xvm» siècle, les Actes *des curés de Paris,* 1682. Les *Conférences* de Luçon, publiées par ordre de M'J'de Barrillon. portent sur les dix commandements de Dieu, 2 in-12, 1672; 2e édit., 1680-1681 ; 4e édit., Paris, 4684; puis sur les sacrements et en particulier sur la pénitence, 4 in-12, Lyon. 1699-4702; continuées plus tard, elles eurent traita l'Epitre aux Romains, 2 in-12, Paiis, 1658, 4704;àla IP Épitre aux Corinthiens, 2 in-12, Paris. 1704; aux Epilres et aux Évangiles, 2 in-12, Paris, 1728. Sur les *Conférences ecclesiastiques du diocèse d'Angers,* voirt. i, col. 2265; t. n, col. 4-5. D'autres conférences ecclésiastiques furent publiées au xvm· siècle : *Conférences sur le mariage et sur l'usure,* par le P. Le Sémelier, de la doctrine chrétienne (t 1725). 9 in-12, Paris; c'est le fruit des conférences établies en 1697 au séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet. On a publié après sa mort dix autres volumes de conférences : *Confèrences ecclésiastiques sur plusieurs points importants de la morale chrétienne,* 6 in-12. Bruxelles, 1755; et quatre sur le décalogue. Les *Confèrences ecclésiastiques du diocèse de Lodève* paraissent par ordre de Mo' de Souillac, 4 in-12, Paris, 1740. On cite encore celles de Poitiers, de Périgueux, de la Rochelle, de Tours et de Besançon, qui traitent du dogme, de la liturgie, de l'histoire ecclésiastique, mais surtout de l'Écriture sainte et de la morale. Quelques-uns de ces recueils, surtout ceux de Paris, de Luçon et d'Angers, eurent un succès prodigieux, et l'on peut, aujour d'hui encore, les lire avec beaucoup d'édification el de profit. On y constate que le clergé de celte époque scrutait avec la plus grande sagacité tous les points de morale, et que, s'il était moins avancé sur les questions d'exégèse qu'on ne l'est de nos jours, il nous était bien supérieur par la connaissance pratique des textes sacrés.

Les *Conférences du mardi* ne continuèrent pas seulement à Saint-Lazare; elles furent instituées ailleurs. A la suite de la mission que la reine-mère lit donnera Metz en 1658 et pour laquelle saint Vincent de Paul avait envoyé vingt prêtres, on les établit dans cette ville. Voir la lettre de Bossuet â saint Vincent de Paul, du 23 mai 1658. Elles passèrent en Italie. Le synodeprovincial de Bénëvenl, en I693, et celui de Naples, en 1699, ordonnent de faire chaque semaine des conferences

de cas de conscience sur la morale et la liturgie. *Acta et decreta sac. conciliorum recenliorum. Collectio Lacensis,* Fribourg-en-Brisgau, 1870, t. i, p. 42-43. 185. Le synode de Rénovent publia un règlement très détaillé, qui lut adopté en 1725 avec quelques modilicalions par le concile de Rome. *Ibid.,* p. 103. 435, 438. Le cardinal de Noailles, par mandementdu 5 novembre 1697, en lit une institution diocésaine et organisa les conférences de morale, pour chaque semaine, en trois centres dillérents de sa ville épiscopale. *Actes de l'Église de Paris,* t. I, p. 187.

V. Au xvm' siècle. — L'institution des conférences était devenue à peu près générale en Europe; on la voit solidement établie jusqu'au fond de la Prusse. Le xvm· siècle n'ayant plus qua l'entretenir, et ne pouvant plus rien offrir de neuf ni d'original, les évêques ne négligent rien pour les soutenir et sont unanimes à en reconnaître les fruits excellents. Un synode de Valachie les impose en 1700 et menace de punition les absents. *Collectio Lacensis,* t. vi, p. 283. Non seulement elles étaient en usage à Rome, mais, en 1720, la S. C. du Concile les conseillait à un évéque des Canaries, comme un moyen de suppléer aux synodes diocésains, parfois impossibles dans les îles. En 1725, le pape Benoit XIll, dans un concile tenu au Latran, prescrivit à tous les évêques d'Italie de les établir où elles n'existaient pas encore el de les surveiller attentivement. Il organisa aussi les conférences hebdomadaires des cas de conscience portant alternativement sur la morale ou la liturgie et publia un réglement détaillé, analogue â celui de la province de Bénévent. *Collectio Lacensis,* t. i, p. 371, 435-438. Dans sa constitution *In supremo,* publiée la même année cn vue de restaurer la discipline ecclésiastique en Espagne, ce pontife exhortait les évêques espagnols à obliger les clercs et les simples bénéficiers à l'assistance aux conférences des cas de conscience et de liturgie. A. Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum,* 2· édit., Rome. 1878, t. tit, p. 491. Enlin, étendant sa sollicitude sur ce point à toute la chrétienté, il lit inscrire dans *Vlnslruclio* de la S. C. du Concile aux évêques *super modo conficiendi relationes statuum suarum Ecclesiarum* cette question : *An habeantur conferentiæ theologiæ moralis, seu casuum conscientise, et etiam sacrorum rituum, et quot vicibus habeantur, et qui illis intersint, et quinam profectus ex illis habeantur?* § 3, a. 14.

Son successeur immédiat fil recommander les conférences ecclésiastiques par une circulaire de la S. C. du Concile, en date du 1" juillet 1735.

Prosper Lambertini. qui fut plus tard Benoit XIV, étant archevêque de Bologne, publia trois institutions pastorales sur les conférences. Il y rappela les décisions prises par ses prédécesseurs, ses propres décrets de 1731, modifiés et complétés plus tard, et il traça un règlement détaillé. Les assemblées, qui avaient lieu huit fois seulement par an furent poriées par lui au nombre de dix. *Inst.,* xxxii, eu, cut, *Opera omnia,* Prato, 1844, t. x, p. 138-141, 439-442, 443-445.

Jean Chieracato publia les *Decisiones sacramentales, theologiae, canonicae el legales,* 9 in-4°, Venise, 1727; 3 in-loL, Ancone, 1757, résumé des conférences ecclésiastiques tenues depuis 1703 à Padoue. Voir t. π, col. 2263.

Ces conférences italiennes portaient de préférence sur les cas de conscience, la lilurgie et les soins des pauvres et des veuves. L'assiduité était prescrite sous de grades sanctions, celle même de la *suspense a divinis; aussi* était-elle bien entrée dans les mœurs.

Le concile provincial de Tarragone, tenu en 1717, avait obligé les curés et les confesseurs, sous peine d'amende, et exhorté les autres prêtres et les simples clercs â assister aux comérences sur la théologie morale, les rubriques du bréviaire et les cérémonies de la messe. *Collectio Lacensis,* t. i, p. 762. En 1725, le concile provincial d'Avignon établissait à la ville épiscopale de chaque diocèse des conférences mensuelles sur les cas de conscience. *Ibid.,* t. l, p. 558. Celui de l'ermo, en 1726, désirait que les conférences fussent tenues plus fréquemment, sinon chaque semaine, du moins tous les quinze jours. *Ibid.,* t. i, p. 598. Celui d'Évreux de 1727 les fixait à tous les mois, sauf en hiver, et y faisait étudier l'Ecriture sainte et la théologie morale. *Ibid.,* t. t, p. 626. Mor Langiiet les favorisait à Soissons. Les synodes de Sarlat en 1729 et de Mende en 1738 en réglementaient la tenue. Un synode du Mont-Liban, en 1736, ordonnait l'enseignement de l'Ecriture sainte et des cas de conscience dans les monastères. *Collectio Lacensis,* Fribourg-en-Brisgau. 1876, t. u, p. 104, 406. Les constitutions synodales de Culm, 1745, et d'Ypres, 1768, rétablissent les conférences tombées en décadence et ordonnent les discussions et la solution des cas de conscience dans les congrégations décanales. *Concilia Germanite,* t. x, p. 521-523, 666. L'archevêque d'Albi les rétablit et les mit en honneur dans les synodes de 1753 et de 1763. L'évêque de Boulogne les recommande sans les remire obligatoires, en 1765. Mo' Drouas, évêque de Toul les supprime en 1763, sous prétexte que son clergé profitait de ces réunions pour critiquer l'administration épiscopale, et les premiers évêques de Nancy et de Saint-Dié refusent de les rétablir dans leurs diocèses, qui n'étaient que des démembrements de celui de Toul. L'évêque de Saint-Malo les favorise et les recommande fortement en 1769. Celui de la Rochelle les réglemente en 1780. L'archevêque de Treves, de 1776 à 1782, réorganisa les congrégations de Saint-Charles et en modifia les règlements. Les réunions des cas de conscience étaient imposées en Italie par les évêques de Sinigaglia (1737), de Fano (1731), de Viterbe (1733), de Fuligno (1763), de l'abbaye de Farfa (1790). Dès 1700, Mor de Saint-Vallier avait ordonné la tenue des conférences au Canada, mais ses ordres n'avaient pu être exécutés, et ce fut seulement en 1742 que Mill de Pontbriand reprit le projet qui n'aboutit pas. Les *Conferentiæ ecclesiasticae de officiis pastoris,* 5 in-8°, Malines, 1785 1794, du diocèse de Malines, comprennent principalement une méthode caléchétique, trois catéchismes et des explications du catéchisme, élaborées dans les réunions du clergé. Voir t. n, col. 1951.

A travers des alternatives de prospérité et de défaillance, l'institution avait triomphé de l'obstacle des temps, lorsque la Révolution, qui se déchaîna sur l'Europe à la fin du xvm· siècle, vint en suspendre violemment le cours.

VL Au XIX' siècle. — L'orage passé, les conférences interrompues renaissent peu à peu. Dès 1801, le prince-évêque de Fribourg, et en 1811, l'évêque de Mayence en confirment la pratique avec tous les règlements des anciens *Capitularia ruralia. Statuta diœcesis Moguntitr,* 1811. Le vicaire apostolique du Sutchuen les organise en 1803. *Collectio Lacensis,* t. vi, p. 607, 612. Anagni reprend en 1805 les réunions des cas de conscience. Le concile provincial de Tuam (Islande), tenu en 1817. établit les conferences mensuelles d'avril à octobre. *Collectio Lacensis,* t. m, p. 761. Metz, en 1820, a un seul synode rural ; Valence en 1823 et Lyon en 1824 ont six conférences par an. A partir de ce moment, elles reparaissent partout : à Saint-Brieuc en 1825, à Coutances en 1828, à Nancy en 1830, en principe, mais en 1837 seulement en fait, à Anton en 1832, à Saint-Dié en 1833. Les évêques de Mende (1829) et de Marseille (1824-1832' essaient de les relever, mais sans pouvoir y parvenir encore. Elles revivent à Avignon en 1836, â Périgueux en 1837, à Meaux et à Verdun en 1838, à Alençon en 1840. â Paris en 1841, *Actes de l'Église de Paris,* t. I. p. 298-300, â Strasbourg en 1842 et à Versailles en 1816.

Le saint-siège consulté stimulait les évêques et encourageait leurs efforts; il lit insérer dans le modèle du procès-verbal du *Status Ecclesiæ,* une question spéciale sur ce point précis. En 1840, la S. C. du Concile pressait vivement les évêques français de ne pas tarder à reprendre celte pratique. *Statuta diœcesis Canteracensis,* 1851. Les nombreux conciles tenus de 1849 à 1856, la recommandent ou l'imposent. *Collectio Lacensis,* 1863, t. tv, p. 31. 85-88, loi, 264-265, 438-139, 486, 522, 597, 709, 824, 904, 1001, 1126, 1209. Presque tous les diocèses de France la reprennent et de là, elle ne tarde pas à passer dans les colonies. En 1859, Mur Meaupoint, évêque de Saint-Denis (Béunion), l'établit dans son diocèse. Le 9 décembre 1849, .Ms· Sibour réorganisait à Paris les conférences des cas de conscience sur le modèle de celles de Bon e. Actes *de l'Église de Paris,* t. i, p. 463-465. Elles se tiennent encore.

La Belgique emboîte lepas. En 1836, l'archevêque de Malines crée deux sortes de conférences, l'une pour les curés et l'autre pour les vicaires. En 1851, l'évéque de Liège les rétablit mensuelles en ville et bi-mensuellçs à la campagne. Elles sont organisées à Bruges en 1854 d'une façon toute spéciale, et on publie chaque année les *Collationes Urugenses.* A Namur, elles avaient été reprises spontanément par le clergé et elles devinrent une institution diocésaine en 18416. Les évêques belges lurent plus récemment les premiers à faire figurer au programme des conférences les questions sociales.

La Suisse en organise également de deux sortes, les unes décanales et obligatoires, les autres libres, au choix des prêtres.

Après le rétablissement de la hiérarchie en Angleerre, le Ier synode provincial de Westminster (1852), *Collectio Lacensis,* t. ni, p. 940, pose le principe des conférences, et le synode diocésain de Liverpool (1853) rixe à six le nombre des réunions; chacun des membres doit présenter à la conférence des solutions par écrit ; '.oute solution orale est écartée.

Le concile plénier des évéques irlandais, réuni à Thurles en 1850, avait ordonné un minimum de matre conférences dans l'année. *Ibid.,* p. 786. Le ill· concile provincial de Tuant en éleva le nombre à six, en 1858, et indiqua comme sujet d'étude les cas •le conscience et les rubriques. *Ibid.,* p. 876. Le 1" coneile des colonies anglaises, hollandaises et danoises, tenu en 1854, avait ordonné les contêrences des cas de conscience sur la morale et la liturgie. Le IIe, en 1867, décida que chaque évêque prendrait pour son diocêse les dispositions convenables. *Ibid.,* p. 1100, 1114. En 1844, le Ier concile provincial de l'Australie avait ordonné de tenir des conférences dans chaque doyenné, tn moins trois fois l'an. *Ibid.,* p. 1045.

En Hollande, te synode provincial d'Ulrecht de 1865 constate que les conférences ecclésiastiques sont en usage et déclare qu'il faut les promouvoir et les encourager de plus en plus. *Ibid.,* t. v, p. 9I6.

Au delà du Rhin, l'évêque d'Augsbourg en Bavière, dès 1829, avait imprimé à la reprise des conférences •me nouvelle impulsion qui eut son ellet dans toute ' Allemagne. En 1832, l'évéque de Trêves fixa le nombre les conférences à six réunions par an, et lit entrer dans te programme toutes les sciences Ihéologiques et toute b vie spirituelle. *Statuta synodalia diœcesis Trevirensis,* l. vin. Le concile provincial de Cologne, tenu en 1860, constate l'utilité et les fruits de ces conférences. *Collectio Lacensis,* t. v, p. 379.

Sur les instances de Pie IX, lettre aux évêques d'Aufriche du 17 mars 1856, *ibid.,* p. 1246, les conciles pro--inciaux de Strigonie (1858),de Vienne (1858),de Prague I860) eide Colocza (1863) assurèrent le fonctionnement des conférences dans tout l'empire austro-hongrois, •*.bid.,* p. 53, 207-208, 419-420, 558, 673; toutefois leurs .élisions ne s'y exécutent encore qu'imparlaitemenl.

L'Italie, sous le regard vigilant du saint-siège et -n souvenir de saint Charles, est restée fidèle à l'antique usage, mais avec une très grande variété de méthodes. Dans plusieurs diocèses, on prolite de la réunion pour adresser aux prêtres une instruction sur leurs devoirs d'état. Quant à Borne, elle possède pour le clergé séculier des conférences libres de liturgie, et des cas de conscience de morale obligatoires, et, chaque quinzaine, a lieu une réunion des curés de la ville. Les cas proposés et résolus à l'Apollinaire sont publiés parMsrCadene depuis 1891.

Les évêques de l'Ombrie, réunis en 1849, en étaient encore réduits à désirer l'établissement des conférences de morale dans leurs diocèses. *Collectio Lacensis,* t. vi, p. 756. En I850, l'évêque de Lorelte, dans ses constitutions synodales, institue pour son diocèse les conférences mensuelles, *ibid.,* p. 786-787 ; les sy nodes de Pise el de Segni en établissent pour chaque mois,ou au moins tous les deux mois, *ibid.,* p. 223-225, 267-268; les évéques de la Sicile les incitent chaque quinzaine. *Ibid.,* p. 817. En 1856, le concile provincial de Venise étend le programme à l'Écriture sainte, au dogme, à la morale et à la liturgie, *ibid.,* p. 318, et celui d'Urbino, suivant les exemples de l'évêque de Lorelte, impose la tenue des conférences mensuelles, sinon même plusieurs fois par mois, comme le concile de Borne de 1725, *ibid.,* p. 54-55, et il dresse un règlement détaillé, p. 100-102. Au synode diocésain de 1892. l'archevêque de Bénévent lixait à dix les cas de conscience que tous les membres de son clergé devaient, chacun, résoudre par écrit.

Du côté de l'Espagne et du Portugal, on ne peut faire que d'assez tristes constatations. De longs troubles civils, en rendant les conférences périlleuses ou suspectes, les ont peu à peu fait disparaître.

L'Amérique du Nord a introduit dans ses Églises cette utile institution. En 1855, le Ier concile provincial de Cincinnati (Etats-Unis) décidait que les conférences se tiendraient aussi souvent que possible. *Collectio Lacensis,* t. ni, p. 195. Le II" synode de la province «le Saint-Louis ajoutait, en 1858, qu'elles seraient présidées par les évéques. *Ibid.,* p. 319. Le II· et le 111« concile provincial de Cincinnati (1858, 1861) adressaient au clergé des lettres pastorales dans lesquelles ils insistaient sur l'assiduité aux conférences. *Ibid.,* p. 1226. 1247-1248. Le ler concile plénier de Baltimore (1866) réglait leur fréquence et établissait le minimum à deux ou quatre par an. *Ibid.,* p. 420. Le concile provincial de Baltimore (1869) s'en remet à la prudence des ordinaires et désire que les conférences aient lieu au moins tous les trois mois. *Ibid.,* p. 584-585. Le VIII· synode diocésain de Baltimore a réglé définitivement, en 1875, la tenue des conférences ecclésiastiques pour le diocèse. *Synodus diœcesana lialliniorensis octava,* Baltimore, 1876, p. 25-26.

Le !"l concile provincial de Québec recommandait en 1851 les conférences et demandait des travaux écrits. *Collectio Lacensis,* t. ni, p. 615. Par mandement du 3 décembre 1853, l'archevêque de Québec fixait à quatre le nombre des réunions pour son diocèse et dressait un règlement détaillé sur la manière de les tenir. l e II· concile de la province insistait en 1854 sur les avantages moraux qui résultent de l'assistance régulière aux conférences. *Ibid.,* p. 650. Le I·· concile provincial de Halifax (1857) obligeait, sous peine de suspense, les prêtres à assister à quatre réunions au moins chaque année. *Ibid.,* p. 753.

L'institution des conférences a passé dans l'Amérique latine. Le concile provincial du Mexique, tenu en 1849, recommandait aux évêques de les favoriser. *Collectio Lacensis,* t. vt, p. 713. Le Ier synode provincial de Quito (Équateur) imposait, en 1863, une peine aux absents. *Ibid.,* p. 403-404. En 1868. le I·· concile provincial tenu à la Nouvelle-Grenade (Brésil) s'en remettait

aux évêques de l'institution et de l'organisation des conférences. *Ibid.,* p. 553. Le concile plénier de l'Amérique latine, célébré à Rome en 1899, d'eida que les conférences ecclésiastiques seraient continuées ou rétablies partout; il laissa à chaque évêque le soin de les organiser dans son diocèse, mais il émit l'idée que si elles ne pouvaient avoir lieu en certains endroits, on y suppléerait par des dissertations écrites. Acta et *déc réta concilii plenarii Americas lalhiæ in Urbe celebrati anno Domini sincccxctx,* Rome, 1900, p. 291-292.

Le concile de Smyrne, en 1869, ordonnait de les tenir une fois par mois. *Collectio Lacensis,* t. vi. p. 574. La Propagande écrivait, le 8 septembre 1869, aux vicaires apostoliques des Indes Orientales d'organiser des réunions de missionnaires pour y conférer des sciences ecclésiastiques. *Ibid.,* p. 665.

En résumé, les conférences sont aujourd'hui à peu près universelles dans l'Église catholique, et sont entièrement distinctes de quelques autres réunions traditionnelles des curés d'un canton entre eux ou des curés et de l'évêque. Elles se tiennent tantôt au doyenné, tantôt à tour de rôle chez, les divers membres. Elles sont partout obligatoires et ont lieu en moyenne six fois par an. Les travaux en sont soumis à l'évêque, qui en fait ordinairement publier un compte rendu avec mention des meilleurs. Dans quelques diocèses, ce compte rendu donne le résumé des travaux et expose sommairement les sujets traités. Voir A. Sudre, *Conférences ecclésiastiques de Cambrai,* in-8», Cambrai, 1858.

Les nouveaux réglements présentent ce caractère frappant, qu'ils donnent beaucoup moins d'importance que dans le passé au côté pieux, moral et disciplinaire, et beaucoup plus de place aux préoccupations scientifiques. On y voit figurer le dogme, la morale, l'exégèse, le droit canon, la philosophie, l'administration des sacrements, l'histoire de l'Eglise, la théologie pastorale et les questions sociales. Le repas est toujours entouré de sages précautions. Le jeu est sévèrement proscrit, souvent aussi les discussions politiques.

En principe, il est avantageux, nécessaire même, que les prêtresse réunissent entre eux de temps en temps, soit au point de vue d'une honnête récréation, soit pour combiner leurs vues et leurs efforts. Les conférences donnent satisfaction à ce besoin, et elles peuvent, bien comprise;, rendre au clergé de grands services. Elles entretiennent chez les prêtres l'amour et la pratique de l'étude, leur rappellent les questions les pias importantes de la science sacrée, resserrent les liens de la fraternité, leur permettent de se concerter pour la direction morale à donner aux fidèles, et les établissent dans la voie où ils doivent marcher pour se rendre utiles. Un prêtre qui s'en abstiendrait pour se livrer à des études solitaires courrait risque de tomber bientôt dans une infériorité pratique marquée.

Mais, pour que les conférences puissent vraiment atteindre leur but, plusieurs conditions sont indispensables. Il importe tout d'abord qu'il y ait un programme de questions fixé d'avance, embrassant toute la science ecclésiastique et adapté aux besoins du temps actuel; ensuite que chaque membre de la conférence se livre à un sérieux travail personnel pour la préparation des questions; que l'on crée, si les livres manquent, de bonnes bibliothèques cantonales comme on le faisait aux siècles passés; que les réunions soient empreintes d'un vrai caractère de religion et de fraternelle charité; que les travaux soient écrits et sérieusement discutés sous la direction d'un prêtre grave et instruit; et qu'enfin l'autorité épiscopale exerce un sérieux contrôle et récompense les efforts et le succès des conférenciers.

Jamais l'Eglise n'a élevé les conférences ecclésiastiques â la hauteur d'une institution universelle et obligatoire. Mais les conciles provinciaux et les synodes les ont tant louées et encouragées, les plus saints évêques ont tant fait pour les établir et les faire prospérer, l'expérience a prouvé qu'elles ont rendu tant de services, qu'elles méritent d'être regardées comme l'une des meilleures et des plus utiles institutions ecclésiastiques.

Aussi, en 1870, plusieurs évêques de France et d'Allemagne présentèrent-ils au concile œcuménique du Vatican deux *postulata* distincts, demandant à l'assemblée conciliaire de rendre universelle l'institution des conférences ecclésiastiques. Les évêques français désiraient que le nombre des réunions fût de six à sept au moins par année; les prélats allemands en fixaient la tenue tous les mois ou tous les deux mois. *Collectio Lacensis,* t. vu, p. 834, 873.

P.-L. Péchenard, *Étude historique sur les conférences ecclésiastiques.* Paris, s. d. (1896); *Kirehenlexikon,* 2' édit., t. ni, col. 858-865; *Analecta juris pontificii,* 2· série, col. 506. 2807-2808; 15· série, col. 577, GS5, 691; 16' série, col. 1086, 1107; 20· série, col. 239; Dupanloup. *Nouveau programme des conférences ecclésiastiques,* 1875; A. Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum,* 2' édit.. Rome, 1878, t. !, p. 478-489, pour les questions canoniques relatives aux conférences. Quant aux conférences monastiques, recommandées par Smaragde, *Diadema monachorum,* c. xn, *P. L.,* t. en, col. 630. continuées au moyen âge par saint Odon de Cluny, *Collationum libri tres, P. L·.,* L CXXXIII, col. 517-638, et aux cas de conscience de chaque semaine ou quinzaine, établis par saint Ignace pour la Compagnie de Jésus et imposés par Clément VIII, const. *Nullus omnino.* du 25 juillet 1599. *Pullarium romanum.* t.x,p.6G3: t. xm, p. 207, et par Urbain VIII, à tous les religieux, voir RÉGULIERS.

P.-L. Péciienaud.

CONFESSEUR. Voir Confession.

CONFESSION. Dans son acception le plus ordinaire, la confession est l'aveu des pêchés. C'est la traduction de l'expression ἐξομολόγησι (de ἐξομολογέω, ἐ ομολογέομαι, au sens propre, *assentior contra me dictis,* je m'avoue coupable), usitée dans l'ancienne littérature ecclésiastique. Mais cet aveu des péchés peut être fait de bien des manières. Il peut être fait à Dieu seul dans l'intime de la conscience, ou aux hommes, soit en public, soit en secret, par des formules générales ou par une déclaration spécifique et détaillée des fautes, dont on se reconnaît coupable. Toutes ces formes de confession peuvent se produire en dehors du sacrement de pénitence. Quant à la confession sacramentelle, c'est, suivant la pratique actuelle, l'aveu détaillé des pêchés, mortels ou véniels, fait par des chrétiens baptisés à un prêtre approuvé, en vue d'en recevoir l'absolution.

Nous étudierons la confession des péchés et ses différents modes, mais surtout la confession sacramentelle : 1° Dans l'Écriture; 2° Du i"au Xlll· siecle; 3° Du concile de Latran au concile de Trente; 4° Dans l'Église arménienne; 5" Chez, les Coptes; 6° Chez les Syriens; 7° Chez, les protestants: 9» Questions morales et pratiques; 10° Science acquise par le moyen de la confession.

I. CONFESSION DANS LA BIBLE. — 1» *Sous la loi de nature et la loi mosaïque.* — Dans les livres de l'Ancien Testament, il ne peut être question de la confession sacramentelle, puisque, comme tous les sacrements de la nouvelle loi, celui de la pénitence a été institué par Jésus-Christ; mais il y est parlé de l'aveu des péchés. On y trouve mentionnées trois sortes de confessions faites à Dieu : la première, qui est l'indice du repentir des fautes commises, est de droit naturel, et elle est exigée de tous les pécheurs, païens ou juifs; mais elle n'est pas nécessairement extérieure et elle peut n'être qu'intérieure; les deux autres sont extérieures et propres à la législation mosaïque, l'une est générale, pour tous les péchés du peuple juif, et l'autre est spéciale à chaque individu, pour des fautes déterminées par le droit. Enfin, saint Jean-Baptiste, qui prêchait la pénitence, imposait à ses disciples l'aveu de leurs fautes et le baptême pour la rémission des péchés.

I. Areu *de la faute en signe de repentir.* — Pour pardonner le péché, Dieu exige du coupable le repentir. Voir Contrition. Or le repentir suppose chez le pécheur repentant la reconnaissance de sa culpabilité, et celte reconnaissance est un aveu intérieur de la faule. Mais souvent cet aveu se manifeste extérieurement, en actes ou en paroles, et devient une confession explicite de l'offense faite à Dieu ou au prochain. Dieu lui-méme, par un interrogatoire sévère et miséricordieux tout ensemble, provoque cet aveu sur les lèvres d'Adam et d'Éve prévaricateurs, et les coupables, lout en cherchant à s'excuser, avouent leur désobéissance. Gen., tu, 9-13. Il interpelle Caïn, qui nie son fratricide, et il maudit celui qui ne se croit pas digne de pardon. Gen., iv, 9-13. Cet aveu, arraché souvent par les menaces divines et accompagné d'un repentir plus ou moins sincère, se retrouve dans la bouche des païens ou des Israélites coupables. Pharaon reconnaît ses torts a l'égard de Jahvé, Dieu de Moïse et d'Araon. Exod., tx, 27; x, 16. Balaam avoue sa résistance aux inspirations du Dieu d lsraël. Num., xxn. 34. Les Israélites, coupables au désert, déclarent à Moïse qu'ils ont péché contre le Seigneur. Num., xxi, 7; Dent., i, 41. Achan se dénonce comme ayant transgressé les ordres divins, .los., vu. 20. Les contemporains de Jephté reconnaissent publiquement leur idolâtrie, et en demandent pardon, Jud., x. 10, 15. Ceux de Samuel avouent le même crime et en font pénitence. I Reg., vu, 6; xu, 10. Après avoir d'abord pallié sa désobéissance, Saul fait un aveu complet de sa faute, afin de n'en plus avoir la responsabilité. I Reg., xv. 20, 24, 25. Dieu provoque au repentir le roi David, adultère et homicide, en lui envoyant le prophète Nathan, et le coupable s'écrie : *Peccavi Domino.* II Reg., xu, 1-13; Ps. L, 6; xxxt. 5. Quand une pensée d'orgueil a poussé ce même roi à faire le recensement de son peuple, sous la menace divine, il reconnaît sa faute. II Reg., xxtv, 10, 17; I Par., xxi, 8, 17. Les Israélites pieux avouaient les fautes de leurs pères et déclaraient que Dieu les ajustement punies ou s'efforcaient par leurs prières de détourner loin d'eux la juste vengeance du Seigneur, qui châtie les ancêtres dans la personne de leurs descendants. Ainsi faisait Salomon. III Reg., vm, 46-50; II Par., vt, 36-40. Les habitants de Béthulie se reconnaissaient eux-mêmes coupables comme leurs pères et imploraient le pardon de toutes les fautes de leur peuple. Judith, vu, 18-21. Esther déclarait hautement les crimes des ancêtres. Esth., xiv, 6. Le psalmiste se reconnaissait responsable des péchés de ses pères. Ps. cv, 6. Job, qui avait si fortement le sentiment de sa culpabilité, exprimait explicitement son *peccavi.* Job, vu, 20. Dans les reproches qu'il lui adressa, Dieu déclara que le juste lui-même devait s'avouer coupable et reconnailre qu'il était justement -uni. Job, xxxm, 27. Les prophètes indiquaient aux Israélites la confession des péchés comme une condition du pardon. .1er., ni, 25; vm, 14. Dieu lui-même l'exigeait. .1er., xvi, 10. Jérémie avouait les fautes de Juda et en demandait pardon. Jer., xiv, 7, 20. Epouvantés par les bâtiments prédits dans le livre de Baruch, les Juifs se r. connaissaient coupables. Baruch, I, 13, 17; il, 5, 12; m, 2. Azarias prie dans la fournaise et reconnaît les crimes d'Israël. Dan., m. 29. Daniel. IX, 5, 15, agit de même, et ajoute l'aveu de ses fautes personnelles, tx, E-dras, I Esd., ix, 6, 7, et Néhémie, II Esd., i, 6, n font autant. Après avoir entendu la lecture de la Loi, les Juifs, revenus de la captivité, se reconnaissent coupables. II Esd., ix. 2. Au jugement du sage, celui qui cache ses crimes s'en trouvera mal; mais celui qui les avoue et s'en éloigne, en obliendra miséricorde. Prov., xxviu, 13. L'auteur de l'Ecclésiastique, iv, 31, faisait cette recommandation : « Ne rougis point de confesser tes p'chés. » et cette autre : « Ne dis point : J'ai péché, ei que rn'est-il arrivé? car le Très-Haut est lent â punir, » v. 4. Cette confession, faite à Dieu, sous la loi de nature et sous la loi mosaïque, pouvait n'ètre qu'une reconnaissance intérieure de sa culpabilité. S. Thomas, *Sum. theol.,* IHæ Suppl., q. vi. a. 2. ad lum, 2"TM.

2. *Confession publique de tous les péchés d'Israël.* — Chaque année, au jour de l'Expiation, le grand-prêtre immolait un taureau en expiation de ses propres péchés et de ceux de sa famille. Lev., xvi, 6, 11. Il confessait publiquement toutes les iniquités des Israélites. Les mains étendues sur le houe émissaire, il le chargeait de toutes les fautes du peuple et le faisait conduire dans le désert. Lev., xvi, 21. 22. Cette confession solennelle, faite â Dieu au nom de tout Israël, était nécessairement formulée en termes généraux. Le Talmud de Jérusalem, traité *Yoma,* lit, 7, trad. Schwab, Paris. 1882, t. v, p. 194, 195, reproduit la formule de confession que le grand-prêtre prononçait pour lui et sa maison : « O Eternel, j'ai été pervers, j'ai péché, j'ai commis des fautes devant toi, moi et ma maison. O, par Dion, pardonne les crimes, les péchés et les fautes donl je me suis rendu coupable devant toi, moi et ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse, ton serviteur! *Car, en ce jour, votre expiation aura lieu,* etc. » Lev., xvi, 30. Il parle, iv, 2, p. 205, d'un second taureau, auquel le grand-prêtre imposait les mains, en récitant la confession suivante : « O Éternel, j'ai été criminel, j'ai péché, j'ai commis des fautes, moi et ma maison, les tils d'Aaron et ton peuple saint. O, par Dieu, pardonne-moi toutes ces iniquités, etc. » Enfin, vt, 2, p. 232. la formule de la confession, faite pendant l'imposition des mains sur le bouc émissaire, était celle-ci : « O Éternel, ton peuple et la maison d'Israël a commis des crimes et des fautes, il a péché devant toi; ô Éternel, pardonne-lui, etc. »

3. *Confession de fautes spéciales et déterminées.* — La loi de Moïse prescrivait d'ollrir â Dieu, en beaucoup de circonstances, un sacrilice pour le péché ou pour le délit. L'offrande du sacrilice prescrit était, â elle seule, un aveu public, au moins implicite de la faute commise. S. Thomas, *Sum. theol.,* 111" Suppl., q. vi, a. 2, ad 2"m. Mais l'aveu explicite semble être exigé·, si on considère les termes du texte hébreu en plusieurs textes législatifs. Lo sacrifice pour le péché était imposé an grand-prêtre. au peuple, aux princes et aux particuliers pour des fautes d'ignorance ou des violations involontaires de la Loi. Lev., iv, v; Num., xv, 22-29. Ce sacrifice faisait, d'ailleurs, partie du culte public aux jours de fêles et aux néoménies. Lev., xxiii, 19; Num., xxvm, 15. 22. 29, 30; XXIX. 5, 19,25.31,38; II Par., xxix, 21, 23; Baruch, t, 10; I Esd., vt, 17; Vin, 23. Le sacrilice pour le délit n'était ollert que par les particuliers pour expier leurs fautes personnelles contre le prochain, après restitution ou compensation, Lev., VI, 1-7; Num., v. 6, 7, ou des impuretés légales. Lev., xn, 6-8: xtv, 11-32; xv, 14, 15, 29. 30: xix, 21. 22. Cette confession, partie intégrante du rite expiatoire de la faule, était faite â Dieu plutôt qu'aux hommes. Cependant, pour les fautes contre le prochain, la réparation du dommage entraînait un aveu public, â tout le moins implicite.

Le Talmud de Jérusalem, traité Yoma, vm. 6-8, t. v, p. 254, 255, reconnaît que le sacrilice expialoire et la célébration de la fete de l'Expiation obtenaient le pardon des fautes, parce qu'ils entraînaient forcément le repentir. Pour les péciies commis contre Dieu, les Israélites pécheurs n'a vaient de compte à rendre qu'au Pore céleste, qui absout et qui purifie. Mais, comme la cérémonie de la confession publique par le grand prêtre a la fête de l'Expiation n'avait plus lien, depuis que le Temple de Jérusalem était détruit, les rabbins l'avaient remplacée par une confession que chaque Israélite devait faire cinq fois en ce jour de fête. Les uns n'exigeaient qu'une formule générale telle que celle-ci : « Mon maître, j'ai péché, j'ai commis le mal, je me suis trouvé sous une

mauvaise impression, je suivais une voie éloignée de toi ; mais je ne veux plus agir comme je l'ai fait. Qu'il te plaise donc, ô Eternel, mon Dieu, de pardonner tous mes péchés, d'absoudre tous mes crimes, de me faire remise de toutes mes fautes. » *Ibid.,* p. 257-258. D'autres imposaient l'énonciation détaillée de toutes les actions blâmables; R. Akiba déclarait celte énumération des fautes inutile. *Ibid.,* p. 258. Cf. traité *Nedarim,* v, 4, Paris, 1886, t. vm, p. 198. Pour les fautes commises contre le prochain, le pardon n'est obtenu qu'après satisfaction directe. « Samuel dit : Celui qui a péché envers son prochain devra aller auprès de lui et lui dire : « J'ai commis un péché envers toi el je le rcgrelle. » Si l'olfensé se déclare satisfait, c'est bien; si non, le premier amènera d'autres personnes et il tâchera en leur présence de conlenler le prochain qu'il a lésé... Il dira : « J'ai péché, j'ai tourné le bien en mal et j'en éprouve « des regrets... » Si l'offensé est mort, il faudra aller sur sa tombe exprimer son repentir et lui dire : « J'ai péché « envers toi. » *Ibid.,* p. 257. Cf. M. Schwab, *Traité. des Berakholh,* trad, franç., Paris, 1871, Introduction, p. xxxn; M. Schuhl, *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch,* Paris, 1878, p. 258, 262, 405-406; Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administralione sacramenti pœnitentiæ,* l. II, c. vm, Anvers, 1682, p. 81-87; .l. Buxtorf, *Synagoga judaica,* 3e édit., Bàle, 1661, p. 491-191, 521-522; P. Drach, *Harmonie entre l'Église et la synagogue,* Paris, 1844, t. i, p. 517.

4. *Confession exigée par saint Jean-Baptiste pour le baptême el la rémission des péchés.* — Saint Jean-Baptiste prêchait l'imminence du royaume messianique et la nécessité de s'y préparer par le repentir. Ses contemporains étaient peu convaincus de la nécessité du repentir. Fiers de leurs privilèges, observateurs exacts des rites et des ablutions purificatrices, ils ne pensaient guère à la purification de leur cœur. Jean, au contraire, prêchait la nécessité du repentir de toutes les fautes. Sa prédication eut en Judée un grand retentissement, et les Juifs venaient en foule l'écouter. Or, avant de conférer aux convertis dans le Jourdain le baptême pour la rémission des péchés, il exigeait d'eux la contession de leurs fautes. Ses disciples accusaient donc leurs péchés. Malth., Ht, 6; Marc., I, 5. Cet aveu sincere précédait le baptême de pénitence et en était une condition nécessaire. Mais on ignore de quelle façon il était fait. La simple démarche de venir à Jean et de lui demander le baptême de pénitence n'était pas un aveu suffisant de culpabilité. Comme chacun était baptisé à part, la confession était individuelle. Saint Jean n'exigeait peut-être qu'un aveu général. D'ailleurs, la foule qui se pressait sur les rives du Jourdain ne laissait guère à chacun le loisir d'énumérer en détail les fautes commises. Enlin, les exhortations du précurseur et ses reproches, Luc., m, 7-16, concernaient les péchés publies plutôt que des fautes secrétes. Cependant la vivacité du repentir pouvait amener pertains pénitents à avouer leurs péchés les plus graves, qu'ils aient été publics ou secrets. Tertullien, *De baptismo,* 20, *P. L* , 1.1, col. 1222, pensait que saint Jean entendait one confession détaillée des fautes de chaque pénitent. Saint Cyrille de Jerusalem, *Cat.,* m. 4, *P. G.,* t. xxxin, col. 437, dit aussi que les coupables montraient leurs blessures, auxquelles Jean appliquait les remèdes. Quoi qu'il en soit, cetle confession ditlërait des aveux généraux ou déterminés qu'exigeait la loi mosaïque et ressemblait davantage à la confession secrète et détaillée que les chrétiens font aux prêtres pour recevoir l'absolution de leurs péchés. Cf. Palrizi, *Oe Euangeliis libri tres,* l. Ill, diss. XLIV, n. 6, Fribourg-en-Brisgau, 1853. p. 470; J. Knabenbauer, *Evang. sec. Maith.,* Paris, 1892, t. I, p. 124; A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques,* dans *L'enseignement biblique, p.* 88.

2° *Sous la loi chrétienne.* — I. *D'après les Evangiles.* — Jésus-Christ, Fils de Dieu, ne s'est pas contenté de remettre lui-même les péchés et de prouver ainsi sa divinité, en usant d'un pouvoir exclusivement propre à Dieu. Cf. M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques,* 2' édit., Paris, 1905, p. 105-107; P. Balilfol, *L'enseignement de Jésus,* Paris, s. d. (1905), p. 172-173. Il a promis à Pierre d'abord, Matth., xvi, 19, à tous les apôtres ensuite, Malth., xvm, 18, puis il leur a conféré, Joa., xx, 23, le pouvoir, propre à Dieu, de remetire ici-bas, aux croyants baptisés, leurs péchés. On a dit que ces textes, qui concernent la rémission des péchés, sont des paroles du Christ glorifié, « soit qu'elles se trouvent dans des discours attribués à Jésus ressuscité, » Joa., xv, 23, « soit qu'elles allectent le caractère d'additions rédactionnelles. » Malth., xvt, 19; xvm, 15-18. On a prétendu que « plusieurs de ces textes ne se rapportent pas à la pénitence ecclésiastique indépendamment du baptême », et que, v dans les documents évangéliques, c'est le baptême qui est visé principalement. » A. Loisy, *Autour d'un petit livre,* Paris, 4903, p. 247-248; *Le quatrième Évangile,* Paris, 1903, p. 914-916. Ce n'est pas le lieu de démontrer le caractère primitif et la vérité historique de ces témoignages Cf. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat,* Louvain, 1900, p. 20-48, 55. Ils montrent à tout le moins «que la communauté chrétienne s'est, dès l'origine, attribué un tel pouvoir, et qu'elle croyait le tenir du Sauveur ressuscité, comme la mission de prêcher l'Évangile ». A. Loisy, *Autour d'un petit livre,* p. 249. Du reste, l'insufllation du Saint-Esprit, Joa., xx, 23, n'a aucun rapport direct avec le baptême; elle ne vise absolument que la rémission des péchés, et nullement le droit de refuser le baptême aux indignes. Voir 1.1, col. 144. Cf. Calmes, *L'Évangile selon* S. *Jean,* Paris, 1904, p. 451-452. D'ailleurs, M. Loisy concède que le « pouvoir de rémission n'est pas limité aux convertis comme sujets, ni au baptême comme moyen de pardon; l'Eglise est maîtresse de sa police intérieure et juge des fautes commises parles chrétiens; il lui appartient de décider si telle faute place un lidèD en dehors de la société des saints, si h· coupable peut y être réintégré, après en avoir été exclu, et à quelles conditions ». *Le quatrième Evangile,* p. 915.

Mais si l'Évangile est formel sur l'existence du pouvoir de remettre les péchés dans l'Église et sur la concession de ce pouvoir par Jésus-Christ à ses apôtres d'une façon permanente, voir t. I, col. 138-145, « il est entièrement muet sur les conditions et le mode de son exercice. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les paroles de Notre-Seigneur semblent exiger une sorte de jugement, basé par conséquent sur une connaissance du délit. En disant à ses apôtres : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez,* Jésus-Christ suppose, chez ceux à qui il confère ce pouvoir, une délibération, un acte de jugement, une sentence. » A. Boudinhon. *Sur l'histoire de la pénitence,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1897, t. il, p. 315. Le caractère judiciaire de ce pouvoir constituait un mode nouveau d'absolution, qui devait servir à régler les conditions de son exercice et le mode de confession. Les fideles baptisés devaient sans doute s'accuser de leurs péchés devant Dieu ; ils pouvaient s'avouer coupables par des formules générales et accuser publiquement certaines fautes déterminées. Mais lorsqu'ils recouraient au pouvoir d'absoudre, spécialement confrréaux apôtre- et à leurs successeurs, ils étaient obligés de faire un aveu détaillé de tous leurs pêchés. En effet, pour que les apôtres et leurs successeurs pussent user du pouvoir, dont Jésus les avait investis, pour qu'ils pussent remettre ou retenir les péchés, il était nécessaire que ces péchés, qu'ils ne connaissaient pas, lussent soumis a leur jugement et leur fussent accusés spécialement

C'est la conclusion que le concile de Trente, sess. XIV, c. v, a tirée de l'institution divine du sacrement de pénitence par mode de jugement. Il a pu aussi porter anathème contre les protestants, qui niaient que « la confession sacramentelle a été instituée de droit divin », ou qui disaient que « la confession faite en secret au prêtre seul, est étrangère à l'institution et au précepte du Christ et une invention humaine ». *Ibid.*, can. 6. Il est donc juste de dire, « que rien, dans le régime actuel de la pénitence ecclésiastique, n'est étranger à l'institution du Christ, » non pas en ce sens que l'origine et l'évolution historique de la pénitence « représentent un aspect du Christ qui vit et de l'Esprit qui agit dans l'Église depuis le commencement », A. Loisy, Autour *d'un petit livre,* p. 219-250, mais en ce sens que la confession détaillée, faite aux prêtres en vue de recevoir d'eux l'absolution des fautes avouées, a été instituée par Jésus-Christ, puisqu'il a établi dans l'Église h· pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, qui ne saurait s'exercer sans l'aveu sacramentel, quelles qu'en soient d'ailleurs les formes diverses.

2. *D'après les Actes et les Épîtres.* — Le concile de Trente, sess. XIV, c. v, et can. 6, a encore affirmé que la confession secrète sacramentelle a été en usage dans l'Églisedès le commencement, et il a fait appel au consentement unanime des anciens Pères. Or, avant d'exposer leur témoignage, il faut étudier trois textes des Actes et des Épilres des apôtres, qui parlent de la confession des péchés, et examiner de quelle nature était la confession dont ils parlent et si elle était sacramentelle.

a) Le premier de ces textes, Act., xtx, 18, a déjà été commenté, 1.1, col. 352-354. Nous résumerons, en la précisant, l'histoire de son interprétation. Si les Pères latins ont négligé ce texte, quelques Pères grecs l'ont entendu d'un aveu général de culpabilité. Saint Chrysostome, *hi Acta apost-,* homil. xi.i, n. 2, *P. G.,* t. t.x, col. 290, en conclut que les fidèles doivent s'accuser de leurs lautes, pour ne pas être accusés par les dénions; mais il parle seulement d'une confession par les actes, ou d'un changement de conduite de la part des pécheurs. Cramer, *Catenæ Patrum greecorum in N. T.,* Oxford, 1841, t. ni, p. 319, cite, sous le nom d'Ammonius, une explication d'après laquelle les fidèles, s'ils veulent être justes, doivent avouer leurs fautes et promettre de n'y plus retomber, dans le même sens qu'Is., xi.in, 26; Prov., xvni, 17. Cette explication est reproduite presque textuellement parŒcuménius, *Comment, in Acta apost., P. G.,* t. cxvill, col. 252, et par Théophylacte, *Expositio ι Acta apost., P. G.,* t. exxv, col. 765. Denys le chartreux, *Enarrat, in Acta apost., Opera,* Montreuil, 1901, t. xiv. p. 190, dit simplement que les Éphésiens avouaient leurs fautes à saint Paul, *quia compuncti sunt corde et ore confessi.* C'est à partir des controverses avec les protestants que des théologiens et des exégètes catholiques y ont reconnu la confession sacramentelle. Cf. .l. Knalicnbauer, *In Actus apost.,* Paris, 1899, p. 330. Mais d'autres théologiens et commentateurs n'y ont vu qu'une confession, antérieure au baptême et analogue à celle qu'exigeait saint Jean-Baptiste. Aux noms cités, t. i, col. 353, ajoutons Salmeron, *Comment, in evangel, historiam et in Acta apostolorum,* tr. XLIX, Cologne, 1614, t. xn, p. 330; J. A. Van Steenkiste, *Actus apostolorum breviter expositi,* 4" édit., Bruges, 1882, p. 282-283. Toutefois, la plupart des exégètes récents reconnaissent que les Éphésiens. qui lirent des aveux publics, étaient convertis déjà avant les événements racontés par saint Luc, ou l avaient été à leur occasion. Cock, *The .tels of the apostles,* 2« édit.» Londres, 1866, p. 236; II. Weiss, *Die Aposlelgeschichle,* dans *Texte und Vntersuchungen,* Leipzig, 1893, t. ix, p. 229; F. Blass, *Acta apostolorum,* Gmttingue, 1895, p. 207; H. J. Holtzmann. *Apostelgeschielite,* 3* édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 122: et chez les catholiques, Felten, *Die Apostelgeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 361 ; C. Fillion, *La sainte Bible,* Paris, 1901, t. vu, p. 753; V. Rose, *Les Actes des apôtres,* Paris, 1905, p. 198; Mt›r Le Camus, *L'œuvre des apôtres,* Paris. 1905, t. ni, p. 38. Ils n'en concluent pas cependant, sauf Holtzmann qui reconnaît que ce passage favorise la croyance catholique de la confession sacramentelle, que cet aveu était sacramentel. Il en résulte, à tout le moins, qu'on ne peut tirer de ce texte une preuve certaine de l'existence de la confession sacramentelle à Ephèse durant le séjour que saint Paul fit dans cette Eglise.

b) I.e second passage des écrits apostoliques, dans lequel il est fait mention d'une confession des péchés, se trouve, Jac., v, 16. II suit immédiatement le texte, v, 14, 15, qu'Origène, *In Lev.,* homil. ni, *P. G.,* t. xn, col. 418-419, et saint Chrysostome, *De sacerdotio,* l. III, c. vi, *P. G.,* t. xi.vm, col. 644, entendaient directement de la rémission des péchés par l'intermédiaire des prêtres, mais que le concile de Trente, sess. XIV, can. 1, a interprété officiellement comme la promulgation du sacrement de l'extrême-onction. Il lui est même étroitement rattaché par la conjonction ουν : Ἐζοιζολογεἱσθε οδν ὰ/.λἡλοι τ« αμαρτια . L'important est de déterminer quelle sorte de confession des péchés l'apôtre recommande. Or. les anciens écrivains ecclésiastiques n'ont pas commenté ce texte, ou bien ils l'ont entendu de l'efficacité de la prière des chrétiens les uns pour les autres, à laquelle Dieu a attaché la promesse de pardonner les péchés pour lesquels on le prie. Cassiodore, *Complexiones in Epist. apost., Epist. Jacobi ad dispersos,* n. II, *P. L.,* t. i.xx, col. 1380. Cf. Œcumenius, *Comment. in Epist. S. Jacobi,* c. vu, *P. G.,* t. extx, col. 508; Théophylacte, *Exposit. in Epist. calh. S. Jacobi, P. G.,* t. exxv, col. 1188. Mais, à partir du vm» siècle, dans l'Église latine, ce passage a été généralement entendu de la confession sacramentelle. Le Vénérable Bède, *Comment, super Epist. Jacobi,* c. v, *P. L.,* I. xcnt, col. 39-40, trouve dans ce passage matière à une distinction : Si les péchés légers et quotidiens sont avoués réciproquement et pardonnés en vertu de la prière quotidienne de ceux qui en ont entendu l'aveu, l'impureté de la lèpre plus grave doit être soumise aux prêtres pour recevoir d'eux les moyens de la guérison. Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria, P. L.,* t. exiv, col. 679, reproduit textuellement l'explication de Bède. Mais Alcuin. *Epist.,* cxn, *P. L.,* t. c, col. 308, entend ce texte exclusivement de la confession faite aux prêtres : *Quid est quod dixit: Alterutrum, nisi homo homini, reus judici, ægrolus medico? Le* IIe concile de Chalon (813), can. 33, l'interprète aussi de la confession sacramentelle, par opposition à la confession faite à Dieu. Mansi, *Concil.,* t. xiv, col. 100. Au xt« siècle, Burchard de Worms, *Decret.,* l. XVIII, c. n, *P. L.,* t. cxl, col. 938, applique ce texte à la confession des malades qui sont en état de péché. Au xne siècle, il se produisit un double courant. Tout en admettant généralement l'obligation de la confession, les docteurs n'expliquaient pas de la même manière l'origine de ce précepte. Tandis que Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* part. II, c. xiv, *P. L.,* t. ci.xxvi, col. 552, trouve l'obligation de confesser les péchés dans le texte de saint Jacques, d'autres docteurs n'y reconnaissent qu'une simple exhortation. Ainsi Abélard. *Ethica,* c. xxiv, *P. L.,* t. ci.xxvm, col. 666; Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Bolands,* édit. Gielt, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 248; Gratien, *Decret., De pœnit.,* dist. I, caus. LXXXVII, *P. L.,* t. cexxxvn, col. 1557 Pierre de Poitiers, *Sent.,* l. III, c. xin, *P. L.,* t. ccxi col. 1070, reconnaît même dans cette confession celle des péchés véniels qui a lieu deux fois par jour et â complies. Les autres docteurs du xn* et du xin* siècle adoptèrent le sentiment de Hugues de Saint-Victor et rattachèrent le précepte de la confession sacramentelle au texte de saint Jacques. Pierre Lombard, *Sent.,* I. IV,

(list. XVI, 4. *P. L.,* t. cxcn, col. 882; Richard de Saint-Victor, *De poleslate ligandi algue solvendi,* c. v, *P. L.,* t. cxcvi, col. 1163; Alexandre de Bales, *Sum. theol.,* lart. IV, dist. XVIII, m. ni. a. 2; Albert le Grand. *In* IV *Sent.,* I. IV, dist. XVI, a. 12. *Opera,* Paris, 1894, . XXIX, p. 529; S. Raymond de Pennafort, *Summa,* part. IV, dist. XIII, édit, de 1715, p. 653; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII. part. II. a. 1, q. m, Lion, 1668. t. v, p. 224; Richard de Middletown, *In IV Sent.,* I. IV, (list. XVII, a. 2, q. l, Brescia, 1591, t. iv, p. 247; S. Thomas, *In IV Sent.,* dist. XVII, q. m, a. 2, ad i»·, *Opéra,* Paris, 1878, t. xxx, p. 685; le pseudo-Augustin, *De visitatione infirmorum,* l. I, c. n; I. II, c. iv, *P. L.,* t. xi., col. 1148, 1154-1155. Duns Scot, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, n. 15, *Opera,* Paris, 1894, t. xvm, p. 518, déclare que saint Jacques n'a pas donné de précepte ni promulgué un précepte de Jésus-Christ. H ne parle pas au nom du Seigneur. D'ailleurs, simple évêque de Jérusalem, il n'a pu inculquer un précepte inviolable. Durand de Saint-Pourçain, *In IV Senl.,1.* IV, dist. XVII, q. vm, n. 9, Lyon, 1587, p. 768, ne voit non plus dans ce texte qu'un conseil de saint Jacques. Nicolas de Gorham. *Exposit. in septem Epist. canon.,* dans *Opera* de saint Thomas, t. xxxi, p. 366, conclut aussi de ce texte qu'on est obligé de confesser les péchés graves. Denys le chartreux, *Comment, in Epist. S. Jacobi,* a. 7, *Opera,* Montreuil, 1901, t. xm, p. 608-609, revient à la distinction du Vénérable Béde; il ajoute seulement qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre les péchés mortels peuvent être accusés à un laïque; la confession des péchés véniels peut toujours être faite *alterutrum.* Les théologiens et les commentateurs plus récents sont généralement demeurés fidèles à cette interprétation. Bellarrnin, *De pænitenlia,* L III, c. iv, *Conlrov ,* Milan, 4721, l. m, col. 1043-1044; Morin, *De pænitentia,* l. VIII, c. vm, n. 4, Anvers, 1682, p. 531 ; ITomont, *In Epist. Jacobi,* dans Migne, *Script, sac. cursus,* t. xxv, col. 729-730; Wouters, *In Epist. cathol. dilucidalio, ibid.,* col. 1007-1008 (au moins comme *verosimilius);* Salmeron, *In Epist. canonicas,* Cologne, 1615, t. χvι, p. 47-48; Serarius, *Comment, in omnes Epist. canonicas,* Mayence, 1612, p. 22-23; Corneille de la Pierre, *Comment. in Script, sac.,* Paris, 1858, t. xx, p. 219-221; Calmet, *Commentaire littéral,* Paris, 1726, t. vm, p. 791-792 (les fautes secrétes doivent être avouées aux prêtres, et les torts à l'égard des frères à eux-mémes) ; J. Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.,* Vienne, 1S67, p. 491; Palmier), *De pænitentia,* Rome, 1879, p. 389; Cambier, *De divina institutione confessionis,* Louvain, 1884, p. 88; Maunoury, *Commentaire sur les Épitres catholiques,* Paris, 1888, p. 105-106 (adopte le sentiment de Calmet). Cependant Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXV, sect. I, n. 6. *Opera,* Paris, 1861, t. xxn, p. 734, après avoir cité l'interprétation précédente, concluait en ces termes : *Quapropter non censeo hunc locum contemnendum, quamvis in rigore non convincat, turn quia ibi nullum est verbum, quod in omni proprietate præceplum indicet, nam Confitemini,* etc., *potest esse consilium, sicut illud Orate pro invicem ; tum etiam quia non videtur Jacobus loqui de confessione facienda sacerdoti, sed alterutrum, id est, mutuo et ad invicem, prout fit in fraterna et familiari correctione,* etc.

D'ailleurs Estius, *Absolutissima in omnes b. Pauli apost. et septeni cathol. apost. Epist.,* Paris, 1666, p. 1107, signalait déjà trois explications de ce passage qui lui semblaient probables. En outre de celle qui y reconnaissait la confession sacramentelle, il y trouvait deux autres confessions des péchés : l» celle des chrétiens qui, avouant leurs torts â l'égard de leurs frères, vont leur en faire excuse et leur en demander pardon; 2" celle des fautes avouées au prochain en vue de recevoir de lui conseil et secours. Plusieurs commentateurs modernes ont repris l'une ou l'autre de ces deux dernières interprétations, mais à l'exclusion de la confession sacramentelle. Ainsi Liagre, *Interpretatio Epistolæ canonicæ sancti Jacobi,* Louvain, 1860: Drach, *Épitres catholiques,* Paris, 1879, p. 55, ont entendu ce passage uniquement de l'aveu des torts et des fautes réciproques que l'apôtre engage les chrétiens à se faire humblement, en se recommandant aux prières les uns des autres. L'aveu, fait au prochain en vue de demander conseil ou secours de prière, excite les autres à la commisération pour le coupable et à une prière plus fervente pour sa conversion. C'est le sens qu'aprés Beelen adopte Van Steenkiste, *Epistolæ catholicæ breviter explicatu·,* 2' édit., Bruges, 1887, p. 53. Cet aveu excite encore le coupable à la contrition. Fillion, *La sainte Bible,* Paris, 1904, t. vm, p. 656. Le P. Calmes, *Épitres catholiques, Apocalypse,* Paris, 1905, p. 21, rattache ce verset aux précédents et déclare que, d'après saint Jacques, la rémission des péchés « dépend autant des prières faites par les fidèles que des onctions pratiquées par les presbytres ».

La raison pour laquelle, au sentiment des commentateurs modernes, même catholiques, il ne peut être question ici de la confession sacramentelle, est que saint Jacques recommande aux chrétiens de se confesser les uns aux autres, c'est-à-dire les fidèles entre eux, et non pas aux prêtres. Cf. Oswald. *Die dogmalische Lehre von den heiligen Sakramente,* Munster. 1870, t. n, p. 105; Schegg, *Jakobus und sein Brief,* Munich, 1883, p. 265-266; Sleiz, *Das rômische Bussacrament,* Francfort-sur-le-.Mein, 1854, p. 16-17. Les tenants de l'interprétation favorable à la confession sacramentelle répondent à cet argument, en disant que ἀλλήλοι n'a pas une signification générale etabsolue et ne désigne pas tous les chrétiens indifféremment, mais seulement ceux d'entre eux qui ont reçu de Jésus-Christ le pouvoir de remettre les péchés. C'est ainsi que saint Paul recommande aux Éphésiens, v, 21, d'être soumis ἀλλήλοι , les uns aux autres, pour exprimer les devoirs réciproques des femmes et de leurs maris, des enfants et des parents, des maîtres et des esclaves. Mais la recommandation de saint Jacques ne peut guère comporter de restriction. Le conseil de se confesser les uns aux autres est général, comme celui de prier les uns pour les autres. Il n'est guère possible, en effet, d'entendre la seconde partie du y. 16 des prières faites par les prêtres pour la santé des malailes. La prière du juste, δέησι δικαίου, ne désigne pas les prières de l'extréme-onction, mais esiie des justes, dont Élie est •in exemple frappant, }. 17, 18. L'interprétation, favorable à la confession sacramentelle, n'est donc pas exempte de difficulté; elle n'est pas certaine, d'autre part, et elle n'a pas entraîné l'unanimité des exégètes, ni des théologiens catholiques. A supposer qu'on ne l'écarte pas définitivement, on ne peut la présenter comme affirmant avec certitude l'existence de la conlession sacramentelle. Enfin, elle n'apprend rien sur la manière dont se faisait cet aveu, sacramentel ou non. des péchés.

c) Le troisième passage des écrits apostoliques, invoqué en faveur de la confession sacramentelle, se li: J Joa., t, 9. Saint Jean fait les déclarations suivantes : « Si nous disons que nous n'avons point de pêché, nous nous trompons nous-mêmes el la vérité n'est pas en nous. Si nous confessons nos péchés, (Dieu) est fidèle et juste; il nous pardonnera nos péchés et nous purifiera de toute iniquité, » ÿ. 8, 9. Les Pères ont entendu ce passage de l'aveu fait par l'homme de sa culpabilité. Saint Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos,* tr. I. n. 6 *P. L.,* t. xxxv, col. 1982, montre l'efficacité de cet avei. des péchés passés et présents : il donne au coupable m commencement de lumière, puisque la vérité est lumière; il donne l'espoir du pardon et il précède la cha-

rite : *Et quæ spes est? Ante omnia confessio : ne quisquam se justum putet, et ante oculos Dei qui videt quod est, erigat cervicem homo qui non erat el est.* Il ne s'agit donc que de l'aveu des fautes en général et devant le regard de Dieu. Cassiodore, *Complexiones in Epist. apost. Epist. S. Joa. ad Parthos,* n. 2, *P. L.,* t. t.xx, col. 1371, parle aussi de l'homme, *qui peccata sua Domino noscitur confiteri, quatenus demittens m bis delicta Dominus reddat nos sua pietate purgatos.* Le vénérable Bede, *Exposit. in l Epist. S. Joa., P. L.,* t. xc.lt, coi. 88, répète la pensée el les paroles de saint Augustin. Œcumenius, *Comment, in Epist. S. Joa., P. G.,* t. cxi.x. col. 628, remarque que l'apôtre invite à la confession des péchés, en disant le bien qu'elle produit, à savoir la justification, d'après Is., χχιιι, 26, et qu'il répète son exhortation pour mieux faire comprendre futilité de cet aveu. Théophylacte, *Exposit. in Epist. 1 S. Joa., P. G.,* t. cxxvi, col. 17, adopte la même explication. L'apôtre répète que nous sommes pécheurs pour nous porter à la confession de nos péchés, confession qui est bonne et qui justifie. Is., xi.m, 2. Dieu est juste; si nous nous avouons pécheurs. il nous pardonnera; sinon, nous doublons notre mal. Cramer, *Catena in Epist. cath.,* Oxford, 1814, t. vm, p. 118, cite des Pères grecs qui entendent ce passage de la confession faite à Dieu qui pardonne les péchés avoués. Duns Scot, *In IVSent.,* dist. XVII, n. 16, *Opera,* Paris. 1894·, t. xvm, p. 519. déclare que saint Jean ne parle pas plus de l'obligation de se confesser à un prêtre qu'à un autre; fapôlre conseille seulement de s'humilier en avouant auxautres d'une façon générale qu'on est pécheur. Nicolas de Gorham, *Exposit. in septem Epist. canon.,* dans les *Opera* de saint Thomas, Paris, 1878, t. xxxi, p. 423-424, reconnaît ici trois actes d humilité : la connaissance de ses pêches présents, l aveu qui en est fait aux autres, et le souvenir devant Dieu des pêchés passés. Denys le chartreux, *Comment.* in *Epist. I S. Joa.,* dans *Opera,* Montreuil, 1901, t. xiv, p. 9-10, voit dans ce passage l'indication du remède des péchés quotidiens et même de tous les péchés et il en conclut qu'il est nécessaire d'avouer ses fautes, mais sans parler expressément de la confession sacramentelle.

Ce n'est qu'à partir du xvn» siècle que les théologiens et les commentateurs catholiques ont entendu ce texte de la confession sacramentelle faite aux prêtres. Bellarmin, *De pœnitentia,* l. III, c. iv, *Controc.,* Milan, 1721, t. m, col. 1044 (comme probable); Fromont, *In Epist. 1 S. Joa.,* dans Migne, *Scriptures sac. cursus,* t. xxv, col. 881-882; Wouters, *In Epist. calh.dilucidatio, ibid.,* col. 1024; Eslius, *Absolutissima in omnes B. Pauli apost. et septem cath. apost. Epist.,* Paris, 1666, p. 1211-1212; Salmeron, *In Epist. can.,* Cologne, 1615, t. xvi, p. 184-185; Serarius, *Comment, in omnes Epist. canon.,* Mayence, 1612, p. 68; Corneille de la Pierre, *Comment, in Script, sac.,* Paris, 1858, t. xx, p. 528-529; Calmet, *Commentaire littéral,* Paris, 1726, t. vm, p. 859; Drach, *Épîlres catholiques,* Paris, 1879, p. 177; Van Steenkisle, *Epistolic eatholicæ breviter exj l 'alæ,* 2e édit., Bruges, 1887, p. 131 ; Maunoury, *Commentaire sur les Épitres catholiques,* Paris, 1888, p. 344.

Cependant plusieurs exégètes, même parmi les catholiques, pensent aujourd'hui, que si saint Jean parle d'une confession concrète et spéciale des péchés, il ne dit rien sur la manière dont elle est faite, et que, par cons quent, son texte peut difficilement convenir à la conl —ion sacramentelle. Cf. Westcott, *The Epistles* o/ St. *John,* Londres, 1883, p. 23; Fillion, *La sainte Bible,* Paris. 1904. t. vm, p. 728. Saint Jean, en elfet, recommande aux chrétiens de confesser ouvertement et loyalement devant Dieu et devant les hommes leurs péchés. L ne suffit pas, pour que les fautes soient effacées, de se reconnaître pécheur et de faire un aveu général de culpabilité. Sans doute, prétendre qu'on est sans pêché, c'est s'illusionner sur son compte et se tromper, car tout homme est pécheur, ÿ. 8. Pour obtenir pardon de Dieu, qui est juste et fidèle à ses promesses, il faut confesser ses péchés actuels, en particulier et en détail, intérieurement devant lui et extérieurement devant les hommes. Saint Jean parle donc de toute espèce d'aveu du péché, même de l'aveu purement intérieur. Cf. Calmes, *Épitres catholiques, Apocalypse,* Paris, 1905, p. 70-71. Qu'on ne dise pas que l'efficacité du pardon, promis à la confession du péché, suppose et exige une confession sacramentelle, car Dieu a promis la rémission des pêchés à tout pêcheur qui se reconnaît coupable, quel que soit le genre de son aveu, secret ou public, intérieur ou extérieur. Ps. xxxi, 1, 2; Luc., xvm, 13. Quoi qu'il en soit, l'apôtre parle du pardon accordé aux chrétiens qui avouent leurs fautes. Est-il par suite légitime d'invoquer comme le fait M. Loisy, *Le quatrième Evangile,* Paris, 1903, p. 915-916, le témoignage de la I™ Epitre johannine, pour prétendre que, dans l'Église chrétienne, le pouvoir de remetire les péchés ne s'exerce que dans la dispensation du baptême? Cela suppose qu'après le baptême il n'y a plus pour le pécheur d'autre moyen d'obtenir le pardon que l'aveu fait à Dieu et la contrition intérieure. Cf. K. Weiss, *Beichtgebot und Beichtmoral der rômisch-kalhol. Kirche,* Saint-Gai) et Leipzig, 1901, p. 19. Si le texte de saint Jean n'est pas explicite en faveur de la confession sacramentelle, il ne lui est pas non plus contraire. Il comporte toute espèce d'aveu des fautes, même l'aveu sacramentel, s'il était déjà en usage.

En résumé donc, aucun passage des écrits apostoliques n'affirme avec certitude l'existence et la pratique de la confession auriculaire au temps des apôtres. Les trois textes cités par les théologiens ne visent pas nécessairement cette confession; ils parlent seulement d'une confession spéciale et détaillée des péchés faite devant les hommes, sans que rien en indique le mode. Act., x:x, 18, ou conseillée comme moyen d'obtenir le pardon, Jac., v, 16; I Joa., I, 9, quelle que soit d'ailleurs la manière de la pratiquer, en secret et au fond du cœur, extérieurement et au prochain, mais, semble-t-il, extrasacramentalement. Estius, *In IVSent.,* l. V, dist. XVII, § 5, Paris, 1663, t. iv, p. 223, déclarait déjà que les interprétations de ces trois textes, en faveur de la confession sacramentelle, n'étaient que probables, que d'autres explications étaient probables, elles aussi, et que par conséquent les premières présentées comme preuves de l'existence de la confession sacramentelle, dans une discussion sérieuse, n'auraient guère de force pour convaincre l'adversaire.

J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, p.444-452; A. Vacant, *Confession,* dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. n, col. 907-919; P. Pellé, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire,* Paris, 1903, p. 303-308; J. Gartnieier. *Die Beichtp/liclit,* Ralisbonne, 1905, p. 25-34.

E. Mangenot.

II. CONFESSION DU 1« AU XIII0 SIÈCLE. — L'histoire de la confession, du ler au XIll· siècle, peut se diviser en deux périodes : I™ période : *Des origines jusqu'au temps où les moines interviennent dans la discipline pénitentielle.* IIe période : *Depuis le temps où les* r.niiiex *interviennent dans la discipline pcnilenlielle jusqu'il XHI· siècle* (concile de Latran, 1215).

I™ PÉRIODE : DES ORIGINES JUSQU'AU TEMPS Oi IES MOINES INTERVIENNENT DANS LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE. — 1° *Antiquité de la confession.* — Les adversaires les plus acharnés de la confession auriculaire ne font pas difficulté d'admettre que, dans l'hypothèse de l'exislence d'un sacrement de la pénitence administré par les apôtres et leurs successeurs, la déclaration des péchés commis serait une condition indispensable

de l'absolution : « Such remission, dit M. II. Ch. I.ea, *History of auricular confession,* Londres et Philadelphie, 189G, 1.1, p. 182, was manifestly impossible without a preliminary declaration of the offences to be forgiven. » Le protestant du xix» siècle rejoint ici le catholique du v®, l'historien Sozomène. qui proclamait le même principe, lorsque, voulant expliquer l'origine du prêtre pénitencier à Constantinople, il écrivait : « Pour demander pardon, il faut nécessairement confesser son péché. » *H. E.,* 1. VII, c. ι.χvι, *P. G.,* t. lxvii, col. 1460.

Il suffit donc de prouver que la pénitence et l'absolution remontent aux origines de l'Église pour établir du même coup la haute antiquité de la confession sacramentelle. Or cette antiquité de l'absolution et de la pénitence est acquise. Voir Absolution au temps des pères, t. r, col. 145 sq., et Pénitence *(Sacrement de).*

Cette référence nous dispenserait d'approfondir davantage la question, si nous ne pouvions alléguer expressément quelques textes confirmatifs. M. Lea reconnaît qu'à partir du IVe siècle, et surtout à partir de saint Léon le Grand (440-461), l'usage de la confession secréte va se répandant. C'est donc sur les documents du IV» siècle et des siècles antérieurs qu'il faut insister. Le pape Innocent I»r est un témoin de la discipline romaine, *consuetudo romance Ecclesite,* lorsqu'il écrit en 416 à Decentius, évêque de Gubbio : *De æstimando pondere delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad CONFESSIONEM pænitentis. P. L.,* t. i.vi, col. 517. Celte discipline était traditionnelle en Afrique. Citons saint Cyprien (-[- 259), dont le texte est à bon droit devenu classique : « Que chacun confesse son péché pendant que celui qui a péché est encore dans le siècle, pendant que sa confession peut être acceptée, pendant que la satisfaction et la rémission accordée par les évêques est agréable au Seigneur. » *De lapsis,* c. xxix, *P. L.,* t. iv, col. 489. On peut remonter plus haut encore avec Tertullien qui dans son traité *De pænilenlia,* c. x, *P. J..,* t. i, col. 1244, composé vers 204, exhorte les lidèles à braver le respect humain par un aveu sincère de leurs fautes, s'ils veulent en obtenir le pardon dans la pénitence. Vers le même temps, à Alexandrie, Origène recommandait au pécheur de chercher un remède à son mal dans la pénitence que précède l'aveu fait au « prêtre » du Seigneur. On pourrait faire ainsi le tour de l'Église et on retrouverait partout, en Orient comme en Occident, l'écho des mêmes pensées. Saint Jérôme (ψ 420) qui appartient à l'Église latine, mais qui vécut si longtemps en Palestine, compare le pécheur â un malade : « Le malade, dit-il, doit confesser sa blessure au médecin, car la médecine ne guérit pas ce qu'elle ignore, » *In Eccli.,* c. x, *P. L.,* t. xxm, col. 1096; comparaison et expression que le concile de Trente a reprises plus tard pour son compte, sess. XIV, c. v. Le grand docteur syrien Aphraate (première moitié du IVe siècle) fait allusion à une discipline analogue : « Il y a des remèdes pour guérir toutes les souffrances si elles sont connues d'un habile médecin. Celui qui a été frappé par Satan ne doit pas avoir honte de confesser sa faute, et de la laisser et de demander la pénitence comme remède. » *Demonst.,* vu. *De pænitentibus, Patrolog. syriaca,* Gralfin, t. i, p. 315-318. Voir Confession chez les Syriens. En Asie-Mineure, saint Basile (j- 379), *Epist. can.,* ci.xxxvtii, cxcix, ccxvii, *P. G.,* t. xxxn, col. 661, 716, 793; saint Grégoire de Nysse (γ vers 394), *Epist. can., P. G.,* t. Xl.v, col. 221 sq.. témoignent de l'existence d'un « économe » de la pénitence chargé d'entendre les confessions et d'appliquer aux coupables les pénitences canoniques. Nous savons pareillement par Socrate et Sozomène qu'en certaines églises (Constantinople ou environs), ce fut la nécessité de la confession qui, vers le temps de Dèce, détermina l'évêque à instituer un prêtre pénitencier.

Bref, au iv» et au ni» siècle règne, dans toute l'Église, ce sentiment que la confession est un devoir qui s'impose à tout fidèle souillé d'un péché grave. Si ce sentiment est moins visible au il» et surtout au 1" siècle, c'est que les documents se font extrêmement rares pour celte époque. On en trouve cependant des traces dans les écrits de saint Irénée (fin du n» siècle), *Conl. hier.,* 1. I, c. vi, n. 3, *P. G.,* t. vu, col. 508. Lorsque Denys de Corinthe (f vers 160) pose en règle qu'il faut recevoir ceux qui se convertissent de n'importe quelle chute, soit péché, soit même égarement hérétique, dans Eusèbc, *II. E.,* 1. IV, c. xxm, n. 6, *P. G.,* t. xx, col. 385, ne donne-t-il pas à entendre que les coupables viennent par un aveu sincère de leurs fautes solliciter leur pardon? Nous n'invoquerons pas les textes fameux de la *Didachè,* iv, 14; xiv, 1, ou il est recommandé aux fidèles de « confesser leurs fautes dans l'assemblée de l'Église », parce qu'il ne s'agit là que d'une confession rituelle, selon le sentiment des meilleurs critiques. Funk, *Patres apostolici,* 2» édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 14, 32. Mais peut-être est-il permis de voir une confession pénitentielle dans la démarche que saint Clément de Borne prescrivait aux perturbateurs de Corinthe, à savoir de « se soumettre aux presbytres, τοϊ πρεσβντέροι, et de recevoir la discipline pour la pénitence en inclinant les genoux de leur cœur.... afin de n'être pas exclus du troupeau du Christ ». *I Cor.,* 57, Funk, *ibid.,* p. 170, 172. Si l'exégèse que nous proposons (avec une certaine hésitation) de ce texte était sûre, nous rejoindrions les temps qui suivirent immédiatement l'époque apostolique.

2" *Le confesseur ou « économe » de la pénitence.* — 1. *L'évêque.* — Saint Léon était sûrement un interprèle de la tradition patristique, lorsqu'il formulait ce principe : *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus hanc PRÆPOSITIS ecclesiæ tradidit potestatem id et con/itentibus (peccatoribus) actionem pænilenHæ darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. Epist. ad Theodorum Forojul., P. L.,* t. iv, coi. 1011. Ce sont les « préposés aux Églises » qui ont la mission d'entendre les confessions pénitentielles, et dans la pratique ce sont les évêques, comme on peut le voir dès que l'existence de l'épiscopat monarchique est visiblement constituée. Pour les temps primitifs où *l'épiscope* se distingue mal des *presbytres,* cette constatation est assez difficile. C'es* le cas, par exemple, de l'Église de Corinthe à la lin du i»r siècle. Nous avons vu que saint Clément de Borne recommande aux perturbateurs de celle Eglise de « se soumettre aux presbytres, τοϊ πρεσδυτέροι, et de recevoir la discipline pour la pénitence », etc. Dans ce groupe de *presbytres* qui constitue le *presbyterium* de Corinthe, on n'aperçoit pas *l'épiscope,* à qui les coupables doivent plus particulièrement s'adresser.

Mais dès que l'évêque apparaît comme chef, *praepositus,* des Églises particulières, il est !'« économe · officiel de la pénitence et doit, par conséquent, entendre les confessions des pêcheurs. Bientôt, cependant, on le voit, du moins en certaines contrées, se décharger sur les simples prêtres du ministère de la confession et de l'« économie » de la pénitence; c'est ce double régime que nous avons à suivre dans les textes.

En Asie-Mineure où fonctionne dès le m» siècle le système de trois ou même quatre stages pénitenliels, le Ιερεύζ qui entend les confessions, d'après l'épitre canonique de saint Grégoire de Nysse, can. 6, *P. G.,* t. xlv. col. 233, ne saurait être, ce semble, qu'un évêque. En parlant de l'o économe » qui surveille les exercices des pénitents, can. 7, col. 236, le saint docteur n'indique pas quel élait le rang de ce clerc dans la hiérarchie. Et on serait tenté peut-être d'y voir, sinon un diacre comme en Syrie, au moins un prêtre comme â Cons-

tantinople. Mais cette interprétation serait sans «Ionie aventureuse. Quand saint Basile veut désigner celui qui a la charge de surveiller les exercices pénitentiels et d'en abréger la durée, il emploie des expressions qui font penser à l'évêque : ὁ πιστευΘε'ι παρα τή τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπία λὔειν καὶ δεσμεἰν. *Epist.,* ccxvn. can. 74, *P. G.,* t. xxxir, col. 804. Et saint Grégoire de Nysse se sert pour le même objet de termes plus significatifs encore : ἡ αὐτὴ προστήρησι εσται παρὰ τοῦ οἰκονομοῦντο τὴν Εκκλησίαν. *Epist.,* can. 5, *P· G.,* t. xlv, col. 232.

A Antioche, dès le début du n® siècle, on voit que les pécheurs doivent s'adresser à l'évêque pour obtenir pardon de leurs fautes : ëàν μετανοήσωσιν ει ενότητα Θεοὐ καὶ συνεδρίαν τοὐ ἐπισκοποῦ, dit saint Ignace. *Ad Phil.,* c. vin, *P. G.,* t. v, col. 104.

La *Didascalie des apôtres,* qui est d'origine syrienne et date du lit® siècle, ne connaît d'autre juge des consciences que l'évêque, c. vu. trad. Nau, dans le *Canoniste contemporain,* avril 1901, p. 212-213. Ce régime était encore en vigueur en Syrie à la fin du iv® siècle, comme en témoignent les *Constitutions apostoliques,* l. 11, c. xvi, *P. G.,* t. l, col. 625. Et pour Antioche notamment, saint Jean Chrysostome semble réserver le pouvoir d'entendre l'aveu des pécheurs à l'évêque. *Dé sacerdotio,* I. HI, c. vi, *P. G.,* t. xlvii, col. 644.

Même discipline en Afrique. Origène, par exemple, déclare que l'un des moyens d'obtenir le pardon de scs fautes est de chercher remède « auprès du *sacerdos* du Seigneur après lui avoir révélé son péché ». *In Lev.,* homil. n, c. iv, *P. G.,* t. xit, col. 418. Par le *sacerdos,* il faut sans doute entendre l'évêque, comme nous le dirons plus loin. Du reste, Origène indique nettement ailleurs que c'est à l'évéque qu'il faut recourir quand on a péché : *Israelita, si peccet, id est laiciis ipse suum non potest auferre peccatum, sed requirit levitam, indiget sacerdote, imo potius el adhuc horum aliquid eminentius quserit : pontifice opus est. InNum.,* homil. x, c. i, G., t. xn, coi. 635.

A Carthage, Tertullien, qui réserve à l'évéque le pouvoir de remettre les péchés, *ab episcopo veniam consequi poterit, De pudicitia,* c. xvm, *P. L.,* t. il, col. 1017, ne semble pas connaître d'autre intermédiaire entre le pécheur et Dieu, sauf les martyrs et les *spirituels,* comme nous le dirons tout à l'heure. C'est encore aux évêques que pensait saint Cyprien dans le texte où il parle de la confession faite aux *sacerdotes. De lapsis,* c. xxtx, *P. L.,* t. iv, col. -489. *Ii qui pressant ecclesiis,* dit saint Augustin, *Enchiridion,* c. I.xv, *P. L.,* t. xi., col. 262. Nous ne citerons pas le célèbre texte, *Serm.,* cccli, c. ix, *P. L.,* t. xxxix, col. 1545, où il est recommandé au pécheur de s'adresser aux *antistites* pour recevoir « la mesure de la pénitence », parce que ce sermon n'est probablement pas de saint Augustin. Voir Augustin, t. i, col. 2310.

En Espagne, au iv® siècle, saint Pacien ne connaît pas d'autres ministres de la pénitence et par suite de la confession que les *sacerdotes Domini,* dont il dit : - Ce que Dieu fait par ses *sacerdotes,* c'est encore lui qui le fait. » *Epist-,* i, *ad Sempronianum, c.* vi, *P. L.,* t. xm, col. 1057.

Nous ne connaissons la discipline pénitentielle de la Gaule romaine que par quelques conciles, par les sermons de saint Césaire et les lettres des papes. Tous ces témoignages sont concordants. Le concile d'Angers de 453 fait observer que c'est à l'évêque d'apprécier les péchés des coupables el leux· pénitence : *Perspecta qualitate peccati secundum episcopi æslimalionem erit renia largienda.* Can. 12, Mansi, *Concit.,* t. vu. coi. 902. Cf. le concile d'Agde de 506, can. 15, *ibid.,* t. vm, co). 327. Saint Césaire fait clairement entendre dans un de ses discours, *Serm.,* CCI.VI, parmi les sermons de saint Augustin, *P. L.,* t. xxxix, col. 2218, que c'est à lui, évêque, que les pêcheurs doivent s'adresser pour être admis à la pénitence : *si a me pœnilenliam petierit.* Et saint Léon, écrivant à l'évéque de Fréjus, n'aperçoit pas dans sa perspective d'autres confesseurs que les chefs de l'Église : *Christus Jesus hanc pn.EPOsiTis Ecclesiæ tradidit potestatem ut et confilentihus actionem pænilentiæ darent. Epist.,* cvui, c. n, *J...* t. liv, coi. 1011.

Nous retrouvons au iv® siècle la même doctrine et la même pratique â Milan, où saint Ambroise revendique pour les *sacerdotes* seuls le droit de remettre les péchés. *De pænitenlia,* l. I, c. n. n. 7, *P. L.,* t. xvi, col. 468; cf. l. 11. c. n. col. 499. Et nous savons par son biographe qu'il gardait avec un soin religieux le secret des confessions qu'il entendait, donnant ainsi aux autres confesseurs une leçon de sagesse et de discrétion. *Ambrosii vita,* c. xxxix, *P. L.,* t. XIV. col. 40. Celle leçon pouvait s'adresser à certains confesseurs de la basse Italie, que gourmande saint Léon le Grand à cause de la mauvaise habitude qu'ils avaient prise de révéler publiquement les péchés de leurs pénitents. « La confession secrète que l'on fait à Dieu et à l'évéque, *sacerdoti,* suffit, «ajoutesaint Léon. *Epist. ad episcopos Campanile, e. n, P. L.,* t, liv, col. 1210.

L'Église romaine ne connaissait encore, ce semble, aux iv® et v® siècles, d'autres « confesseurs » que ses pontifes. En 416, le pape Innocent I®·, décrivant l'usage pénitentiel de son Eglise, *romance ecclesiæconsuetudo,* dans une lettre à Decentius d'Eugubium (Gubbio), déclare qu'il appartient à l'évéque d'apprécier la gravité des fautes, en tenant compte de la confession du pénitent : *De pondere æstimando delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad confessionem pænitentis,* etc. C. vu, *P. L.,* t. lvi, col. 517. Le jugement du confesseur est pareillement un acte épiscopal, *arbitrium sacerdotis,* selon saint Léon, *Adepiscop. provincial Viennensis,* c. vm, *P. L.,* t. liv, col. 635. Et dans sa pensée ce sont les mêmes chefs de l'Église, qui reçoivent les confessions des pénitents et qui plus tard les admettent à la communion par la réconciliation solennelle, comme nous l'avons dit plus haut. *Epist.,* cvm, c. Il, *P. L.,* t. liv, col. 1011; cf. *Epist.,* ci.xvm, *ad universos episcopos per Campaniam, .Samnium et Picenum constitutos, c.* ii, *ibid.,* col. 1211. Dira-t-on que celle discipline est celle de l'Église latine en général, mais que par exception, elle ne regarde pas l'Église romaine? Nous demanderons alors qu'on nous montre un texte, un seul, qui indique que celte exception est dans la perspective de saint Léon. On mira beau fouiller tous ses écrits, on n'y trouvera pas un mol qui autorise à affirmer l'existence d'un clerc autre que l'évéque faisant fonction de pénitencier dans l'Église romaine au milieu du v® siècle.

Cependant, pour M«r Balilïol, suivi en cela par Mv Schmitz, *Die Hussbûcher und das kanoniche Busserfahren,* Dusseldorf, t. n (1898), p. 68, il n'y a pas de doute que l'office du prêtre pénitencier existait a Home au iv» el au v® siècle. Cf. *Les prêtres pénitenciers romains au* v® *siècle,* dans le *Compte rendu du IIP Congrès scientifique international des catholiques tenu â Bruxelles du 3 au 8 septembre iSP'f,* Bruxelles, 1895, et le chapitre intitulé : *Pénitenciers el pénitents* (iv«-v® siècle), dans *Etudes d'histoire el de théologie positive,* 1" série, Paris, 1902, p. 145; *L'origine des prêtres pénitenciers,* dans la *Bevue du clergé français,* 1'" mai 1905, p. 451-454. Les textes par lesquels M'i® BatilTol justifie son sentiment sont empruntés au *Liber pontificalis,* plus précisément aux notices des papes Marcel (308-3011) et Simplicius (468-483).

Dans la notice du pape Simplicius nous lisons : *flic constituit ad sanctum Petrum apostolum el ad sanci- i Paulum et ad sanctum Laurentium martyrem ebd· · madas,UT PRESBITEBIMANBBEXT pbopteb pexit exibs*

et BAPTISMUM, édit. Duchesne, 1.l, p. 249. La première édition du *Liber pontificalis* portait : *ut presbileri manerent propter baptismum el pœnitenliam petentibus. Ibid.,* p. 93. Ainsi le pape Simplicius établit, dans chacune des trois basiliques suburbaines de Saint-Pierre, Saint-Paul et Saint-Laurent, des prêtres semainiers chargés du soin de ceux qui demandaient le baptême et la pénitence.

On a justement fait observer que cette constitution papale ne faisait qu'étendre aux trois basiliques suburbaines le service de prêtres semainiers qui existait déjà dans les vingt-cinq églises presbytérales ou *tituli* de la ville même de Borne. La notice du pape Marcel contient en elïet cette mention : *Hic xxv titulos in urbe Horna constituit, quasidiœcesis, propter BAPTISMUM ET PÆNITENTIAM MULTORUM QUI CONVERTEBANTUR ex paganis, ibid.,* p. 'I64, ou, comme dit la première édition du *Liber pontificalis : Hic xxv titulos in urbe Horna constituit, quasi diocesis propter baptismum BT PÆNITENTIAM. Ibid.,* p. 75.

Pour Msr Batilfol, qui suit en cela le sentiment de Msr Duchesne, il s'agit, dans ces deux notices papales, d'un double service, du service préparatoire au baptême et du service pénitentiel préparatoire à la réconciliation des fidèles pénitents. Les deux auteurs arrivent à cette conclusion en écartant la version de la 2" édition du *Liber pontificalis* et en adoptant la leçon de la 1re. Mo' Duchesne remarque en effet que certaines exprès sions de la notice de Marcel (2e édit) : *propter baptismum et pœnitenliam mullorum, qui convertebantur ex paganis,* s'expliqueraient difficilement dans son hypothèse; mais il se tire d'embarras en déclarant que les mots *multorum qui convertebantur ex paganis* auraient dû être placésaprès *baptismum. Ibid.,* p. 165, note 6. Le *propter pœnitenles et baptismum* de la notice de Simplicius formerait une autre difficulté, en donnant à entendre également que les « pénitents » dont il est question n'étaient autres que les païens qui voulaient se préparer à la réception du baptême. Mais cette difficulté se trouve également levée, grâce au texte de la 1™ édition qui place le mot *pœnitenliam* après *baptismum.* « Le second éditeur a glosé maladroitement le texte qu'il avait sous les yeux, » dit Mor Duchesne. Bref, si l'on s'en tient à l'édition primitive du *Liber pontificalis,* les prêtres semainiers des vingt-cinq *tituli* de Home et des trois principales basiliques suburbaines auraient eu à s'occuper tout ensemble du soin des catéchumènes el de celui des pénitents proprement dits.

Il y a déjà longtemps que nous avons fait nos réserves sur cette interprétation. Cf. *fievue du clergé français,* t. xxvii, p. 617, note 3. Elle nous parait toujours difficilement acceptable.

D'abord, nous ne voyons pas de motif vraiment sérieux qui nous force à préférer la leçon de la 1re édition du *Liber pontificalis* à celle de la 2e. Elles sont toutes deux à peu près du même temps. « Rédigé sous llormisdas (514-523), continué jusqu'à Félix IV (526-530) inclusivement, le *Liber pontificalis* a été prolongé ensuite jusqu'au temps de la guerre des Goths, du pape Silvère et du roi Vitigès, par un témoin du siège de 537-538, ennemi de Silvère et dévoué à la mémoire de Dioscore, le compétiteur de Boniface II. » Duchesne, *Liber pontificalis,* I. 1, p. i.xvn. Si le premier éditeur de l'ouvrage écrit aux environs de 520 ou 530 et le second aux environs de 540, il n'y a pas lieu de penser que l'un ait été nécessairement mieux informé que l'autre de la discipline pénitentielle romaine, telle qu'elle existait aux temps des papes Marcel et Simplicius.

Bien plus, nous estimons qu'à comparer entre elles les leçons des deux éditions, c'est la seconde et non la première qu'il faudrait retenir. N'est-il pas vraisemblable qu'en modiliant ou en « glosant » le texte qu'il avait sous les yeux, le dernier rédacteur l'a fait intentionnellement en vue d'attacher à la phrase un sens plus nettement défini? Dans sa pensée, la pénitence dont il est question : *propter baptismum et pœnitenliam multorum qui convertebantur ex paganis,* ne saurait être que la pénitence préparatoire à la réception du baptême. C'est un « non-sens », dit MJr Duchesne, et après lui, Mo·· Batilfol, « pour la raison que la pénitence n'est pas imposée à des gens qui ne sont pas baptisés. » *Liber pontificalis,* t. I, p. 165, note 6; *Hevue du clergé français, loc. cil.,* p. 451. Écartons le mot « imposer » qui n'est pas dans le texte. Et remarquons que les païens, qui se convertissaient et demandaient le baptême, pouvaient être assujettis à certains exercices pénitentiels. C'est ce qu'atteste le traité *De pœnilentia* de Terlullien, dont la majeure partie est consacrée à la pénitence des catéchumènes. Le *Liber pontificalis* ne fait que témoigner du même usage.

Il est vrai que son langage n'offre pas encore toute la clarté désirable. Mais, en raison même de son ambiguïté, on doit l'interpréter en concordance avec un autre témoignage plus net. C'est ici que Msr Batiffol fait intervenir Sozomène. *Études d'histoire et de théologie positive,* 1« série, p. 159-160. Or, Sozomène dit nettement qu'à Rome, les exercices pénitenliels et leur durée sont déterminés pour chaque pénitent, non par un prêtre pénitencier, mais par l'évêque tui-même : Καθ' ἑαυτον δἐ ἑκοντὶ ταλαιπωρούμενο; ἰχαστο;, η νηστειαι , ἡ ἀλουσίαι , ἡ εδεσμάτων αποχή, ἡ ἑτεροι; οι; προστε'ταζται, περιμένει τον χρόνον, ει ὅσον αὐτῷ τέταχεν ὁ επίσκοπο . *II. E.,* I. VIÎ, c. xv, *loc. cit.,* col. 1461. Telle est, ajoute-t-il, la discipline qu'observent les pontifes romains depuis l'origine jusqu'à nous. Et en regard de cet usage, il place, comme par opposition, celui de Constantinople ou le ministère de la confession et la surveillance des exercices pénitenliels sont confiés à un simple prêtre : Τάδε μέν ἀρχῆΘεν οἱ 'Ρωμαίων ιερεί αχρι και ει ἡμα; φυλάττουσιν. Ἐν δὲ τῇ Κωνσταντινουπόλει 'Εκκλησία ο ἐπ'ι τῶν μετανοούντων τεταγμένο πρεσδύτερο ἐπολιτεύετο. Évidemment l'historien grec ne soupçonne pas l'existence de prêtres pénitenciers à Borne au v« siècle. Et cependant selon MsnBatiffol lui-même, *op. cil.,* p. 159, « Sozomène a beaucoup voyagé et il a peut-être même visité Rome. » Son témoignage est donc considérable; et comme, d'une part, il éclaircit les textes un peu équivoques du *Liber pontificalis* et confirme, en les précisant, ceux des papes Innocent Ier et Léon le Grand, il y a lieu de nous y tenir.

Bref, à ne consulter que l'enseignement officiel des Eglises, il est visible que l'office de confesseur est un privilège en même temps qu'un devoir de l'épiscopat. Les évêques l'exercèrent seuls régulièrement, sauf exceptions que nous signalerons tout â l'heure.

2. *Le simple prêtre.* — Certains théologiens, observant que le mot *sacerdos* peut s'appliquer aux prêtres aussi bien qu'aux évêques, ont pensé que dès le ni» siècle, sinon avant, les simples prêtres exerçaient le ministère de la confession. Celte induction est historiquement inadmissible. Dans tousles textes que nous avons produits, les *sacerdotes* sont les évêques. Avant le v· siècle, on ne rencontre que très rarement le mot *sacerdos* appliqué à un simple prêtre. Nous avons vu qu'Origène l'oppose à *pontifex,* mais pour témoigner que le *sacerdos,* en ce cas, n'est pas ministre de la confession. *In Num.,* homil. x, c. t, P. *G.,* t. xn, col. 635. Une fois ou deux, saint Cyprien désigne les prêtres par le mot *sacerdotes,* par exemple, *Epist.,* LXXII, *ad Slephanum papam,* n. 2. P. *L.,* t. ut, col. 1048-1049. Mais dans la langue usuelle, le *sacerdos* n'est autre que l'évêque. Même au v« siècle, le pape Innocent Ier fait remarquer qu'on ne nomme ainsi qu'improprement fi s prêtres : *nam presbyteri, licet sint sacerdotes, dit-il.*

Epist. ad Decentium Eugubin., c. m, *P. L.,* t. lvi, col. 515; et plus loin, c. vu, col. 517, il réserveà l'évêque l.· titre de *sacerdos.* Saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu* (composée entre 413 et 426), I. XX. c. x. *P. L.,* t. xt.T, col. 676, expliquant les paroles de l'Apocalypse : d *erunt sacerdotes Dei et Christi,* écrit à la vérité : .Von *utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam vocantur in ecclesia sacerdotes, sed,* etc.; et saint .Jérôme, *In .Ier.,* c. xm, ÿ. 12, *P. L.,* t. xxiv, coi. 765, identifie plus expressément encore les *sacerdotes* avec les simples prêtres. On peut donc dire qu'à partir du v· siècle, il y a chez les écrivains ecclesiastiques une tendance à appliquer aux prêtres le titre de *sacerdotes.* Mais cela ne passera en usage que peu a peu. Et nous estimons avec Mor Batiffol, *Etudes d'hist'âre. el de théologie positive,* p. 145, que jusqu'au pontilicat de saint Léon inclusivement (440-461), les *sacerdotes,* dont il est question dans les textes qui ont trait à i.i confession, sont revêtus du caractère épiscopal.

Ce n'est pas à dire que les simples prêtres n'aient jamais exercé jusque-là l'office de confesseurs. Mais il importe de déterminer aussi exactement que possible dans quelle mesure et dans quelles circonstances particulières ils l'ont fait.

A Constantinople, on voit au IV' siècle fonctionner un prêtre pénitencier, πρεσδύτερον επὶ τή μετάνοια ou επ'; των μετανοούντων, recommandable entre tous par ses mœurs et sa discrétion, chargé de recevoir l'aveu des pécheurs et de fixer à chacun une satisfaction selon sa faute. Socrate, *il. E.,* I. V, c. χιχ. *P. G.,* t. lxvii, col. 613-616; Sozoméne, *II. E.,* I. VU, c. xvt, *ibid.,* col. 1460. L'évêque se déchargeait sur lui du ministère de la confession. L'institution de ce prêtre pénitencier i monte au temps de Dèce ou peu après, selon Socrate; Sozoméne voudrait même qu elle remontât plus haut, i; αρχή , expression vague qui rend la chose douteuse. I'n ne saurait davantage préciser la région où ce régime fut en vigueur. Il faut sans doute le localiser dans la région de Byzance-Constantinople, car on ne l'aperçoit ' n aucune autre Église importante. Cf. Vacandard, dans la *llevue du clergé français,* 15 mai 1905, p. 641. Ce ministère dura jusqu'à la fin du tv· siècle et fut aboli en 391 par Nectaire, le prédécesseur de saint Jean Chrysostoine. Il semble qu'il y eut alors une interruptum à Constantinople dans le service de la pénitence - i. rainentelle. Mais à peine saint Jean Chrysostorne ml il pris possession de ce siège, que les pécheurs - adressèrent à lui avec un empressement qu'il eut soin d'encourager par cette déclaration publique : « Chaque fois que vous péchez, venez à moi,elje vous guérirai. » Socrate, *II. E.,* I. VI, c. xxt, *P. G.,* t. i.xvn, col. 725. Cf. llardouin, *Concilia,* t. I, p. 1042.

Le regime du prêtre pénitencier était exceptionnel. Mais aux environs de l'an 400, certains documents attestent que les simples prêtres administrent la pénitence et par conséquent reçoivent l'aveu des pécheurs. Les *Canons apostoliques,* qui sont apparentés aux *Constitutions apostoliques,* donnent à entendre que « le prêtre » remplace quelquefois « l'évéque » dans le ministère de la confession : *εϊ* τι ἐπίσζοπο ή πρεσβύτερο -. .› ἐπιστρέροντα από ἀμαρτία οὐ προσδέχεται, ὰ>.›.' ἀπο- ·. ν,)εται, κτλ. Can. 51, Mansi, *Concil.,* t. i. col.40. Saint Jérôme assimile pareillement les simples prêtres aux évêques dans une critique qu'il adresse à ceux qui abu-entdu pouvoir de lier et de délier : *Istum locum tjiod, unique ligaveritis..., episcopi el presbyteri non intelligentes, aliquid sibi de Phariseorum assumunt supercilio ut vel damnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur... Quomodo ergo ibi (in Levitico) leprosum sacerdos mundum et immundum facit, sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter,* etc. *In .Malth.,xvi,* 19. P. L..t. xxvi. coi. LIS. Ce langage n'est pas i nnant sous la plume de saint Jérôme, qui accorde au prêtre le même pouvoir qu'à l'évêque, *excepta ordinatione. Epist. ad Evangelium, P. L.,* t. xxn, col. 1194. Mais de son texte, et de celui des *Canons apostoliques,* il résulte clairement que, en certains endroits, vers 400, les simples prêtres entendaient, conjointement avec les évéques, les confessions des Iidéles.

3. *Le diacre.* — Jusqu'ici nous n'avons vu ce ministère exercé que par des personnalités revêtues du caractère sacerdotal. Est-il vrai, comme on l'a dit. que les diacres l'aient également rempli dans les premiers siècles? On allègue, à ce propos, un texte de saint Cyprien qui autorise les diacres, à défaut de l'évéque ou d'un prêtre, à recevoir « l'exomologése » des *lapsi* en danger de mort et à leur imposer les mains pour les réconcilier avec l'Église. Voici son texte : *Ut qui libellos a martyribus acceperunt et prærogaliva eorum apud Deum adjuvari possunt, si incommodo aliquo el infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata præsentia nostra, apud presbyterum quemcumque pr/esenlem, vel si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, APUD DIACONUM QUOQUE EXOMO· LOGESIM FACEIIE DELICTI SUI POSSINT, Ut manu eis in pxnilentiam imposita veniant ad Dominum eum pace, quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverant. Epist.,* xn, n. 1, *P. L.,* t. iv, coi. 259. On a essayé d'expliquer ce texte par un texte analogue du concile d'Elvire (vers 300). Celui-ci exige qu'un homme coupable de péché grave demande la pénitence a l'évéque, *non apud presbyterum, sed potius apud episcopum,* mais il accorde, en cas d'infirmité grave, que le prêtre ou même à son défaut, un diacre, muni de l'autorisation épiscopale, si *ei jusserit sacerdos,* donne au pécheur repentant la communion. Can. 32, Mansi, *Concil.,* t. il, col. II. Cette communion formerait l'équivalent de la réconciliation du pénitent avec l'Église. Et le diacre serait ainsi le ministre de l'eucharistie, mais non le ministre de la pénitence. Cette explication ne lève pas toute la difficulté. Saint Cyprien dit clairement que le diacre recevra l'exomologése du « failli ». Et donc à certains égards le diacre deviendrait le ministre de la pénitence. De plus, d'après le contexte, le diacre est mis sur un pied d'égalité avec le *presbyter,* il doit faire le même office que le prêtre. Si donc le prêtre est, dans le cas présent, ministre de la confession, pareillement le diacre doit l'être. Il ne faut donc pas s'étonner que Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitenlix.* Anvers, 1682, l. VIII, c. XXIII, xxiv, ait attribué à saint Cyprien l'idée que le diacre, à défaut de l'évéque et du prêlre, pouvait entendre les confessions et réconcilier les pécheurs avec Dieu aussi bien qu'avec l'Église. Objectera-t-on que, dans ce système, saint Cyprien aurait commis une erreur doctrinale? Nous n'avons pas ici à le disculper, mais adonner de son lexte l'interprétation la plus exacte possible. Il ne faut pas oublier que, de son temps, la théorie de la confession et de la pénitence n'était pas encore nettement déterminée. Nous verrons, du reste, que, même plus tard, les diacres furent autorisés en certains endroits à entendre les confessions. Pour une interprétation différente du texte de saint Cyprien, voir Laurain. *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence,* Paris, 1897, p. 69-110. Voir Absolution, t. i, col. 154-156, et ce que nous dirons plus loin des différentes sortes « d'exomologcse ».

4. *Les spirituels.* — En dehors des évéques et des prêtres, ce ne sont pas seulement les diacres qui ont dans l'antiquité entendu les confessions; des personnes qui n'avaient aucun rang dans la hiérarchie sacrée ont rempli parfois le rôle de confesseurs. Et certains critiques ont fait un tel état de cette singularité qu'ils ont prétendu y découvrir un reste des institutions de la primitive Église. Cf. Iloll, *Enthusiasmus mid Buss-*

geicalt beim grieschitchen Mônchtum, Eine Studie zu Simeon déni neuen Theologen, Leipzig, 1898. Essayons de mettre les choses au point.

Il n'est pas contestable qu'en dehors de la hiérarchie, et à côté d'elle, existait dans l'Église primitive une catégorie de personnes qui formaient une espèce d'ordre *charismatique,* en raison des grâces toutes particulières dont elles étaient favorisées. Rom., xn, 4-8; I Cor., xn, 1-14, 28-31; xtv, tout entier; Eph., iv, 11-12. Voir I. 1, col. 230 sq. Les *pneumatiques* ou *spirituels* se rencontrent encore en Orient longtemps après saint Paul. La *Didascalie des apôtres,* c. x, XIII, xv, et le *Testament du Seigneur,* 1.1, 18, édité par Mur Rahmani, Mayence, 1899, p. 23; cf. dom Morin, *Benue bénédictine,* janvier 1900, p. 21, leur reconnaissent une grande autorité dans les communautés chrétiennes. En Afrique, Terlullien, devenu montaniste, voit en eux les membres de la véritable Eglise à qui appartiennent, dans les choses de la pénitence, toutes les prérogatives qu'il dénie aux *psychiques,* représentés par l'épiscopat catholique : *Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. De pudicitia, c.* xxt, *P. L.,* t. n, coi. 1026. Sans tomber dans le même excès. Clément d'Alexandrie et Origène autorisaient certains laïques, plus parfaits que les autres, à entendre les confessions et à diriger les consciences. Dans le *fjuis dices salvetur,* Clément recommande au riche de choisir un « homme de Dieu » pour « directeur » : τινὰ ἀνθρωπον Θεοϋ καΟάπερ ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην, c. χι.ι, *P. G.,* t. tx, col. 645. Ce directeur est le « gnostique ». Et certes, le gnostique doit être recherché avant tout parmi les membres de la hiérarchie, diacres, prêtres et évêques. Cf. *Strom.,* VI, c. XIII, *ibid.,* col. 328. Mais en somme, c'est « la gnose », c'est-à-dire la science des choses spirituelles, qui fait « le prêtre »; ἐξεστιν ojv και νϋν ταΐ; κυριακαι ενασκήσαντα ἐντολαΐ , κατὰ το Εὐαγγέλιον τελεἰω βιώσαντα; καὶ γνωστικό , ει τήν ἐζλογήν τών αποστόλων ἐγγραφήναι· οὐτο; πρεσβύτερό ἐστι τώ οντι τή; ἐκκλησία καὶ διάκονο αληθή τοϋ Θεοϋ βουλήσεω , ἐὰν ποιή καὶ διδάσκη τὰ τοϋ Κυρίου. *Sfrom.,* VI, c. χιιι, *ibid.,* col. 328; cf. VIII, c. i, col. 405. En somme, il semble certain que si Clément n'exclut pas les chefs de l'Eglise du soin d'entendre les confidences des pécheurs, il ne le leur réserve pas non plus. Il s'agit surtout des cas de conscience ordinaires. Pour les péchés graves, les pécheurs devaient sans doute se soumettre à la pénitence publique, c'est-à-dire se placer sous la juridiction de l'évêque. Origène a probablement suivi, à certains égards, les inspirations de Clément. Bien que le grand docteur alexandrin reconnaisse, en général, que lier et délier les consciences soit l'œuvre des *sacerdotes,* il demande que le juge des consciences soit un πνευματικό . *De oratione,* c. χχνιιι,P. *G.,* t. xi, col. 528. Et lorsqu'il recommande de bien choisir son directeur, « le médecin » de l'âme à qui l'on doit confesser ses fautes, il n'a pas l'air de supposer que ce médecin doive nécessairement être revêtu de la dignité sacerdotale : *Tantummodo circumspice diligentius cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, /lere cum fiente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum, si quid ille dixerit, qui se prius el eruditum medicum OSTENDERIT et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris, si intellexerit ET PRÆVIDERIT talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiie exponi debeat, el curari, ex quo fortassis et cieteri aedificari poterunt et lu ipse facili· sanari. Mulla hac deliberatione ei satis perito medici illius consilio procurandum est. Homil.,* n, *in Ps. xxxm, P. G.,* t. xn. coi. 1388. Ce texte n'est pas d'une parfaite clarté, el nombre de criti tues veulent que ce « médecin » de l'âme, dans la pensée d'Origène, soit un *sacerdos.* CL *Homil.,* tt. *in Lev.,* c. iv, *P. G.,* t. xn, col. 418, où il dit : *Cum non erubescit (peccator) sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quierere medicinam.* Mais il n'est pas invraisemblable qu'Origène ait eu en vue premièrement un ministre revêtu du caractère sacerdotal, et secondairement, à défaut d'un évêque ou prêtre « bon médecin », un simple laïque « spirituel » ou πνευματικὸ . Cf. Holl, *op. cit.,* p. 236-239. Que ces *pneumatiques* aient exercé ainsi, en concurrence avec les chefs de la hiérarchie,soit sur le désir des fidèles, soit de leur propre mouvement, la fonction de confesseurs, ou même le pouvoir d'absoudre, il ne faudrait pas trop s'en étonner. Une fausse interprétation du texte de saint Jean : « *Recevez le Saint-Esprit,* les péchés seront remis à qui vous les remettrez, » a pu donner lieu à celte pratique abusive. A partir du iv» siècle, nous verrons les πνευματικοί remplir dans les monastères le rôle de confesseurs; ils en viendront même à distribuer des absolutions.

3° *Matière de la confession. —* I. *Malière nécessaire. —* Tous les Pères et docteurs paraissent d'accord pour obliger les chrétiens, coupables de péchés graves, à se soumettre à la pénitence et par suite à la confession de leurs fautes. Cela est vrai, non seulement des péchés qu'ils appellent *ad mortem* ou mortels, mais encore de ceux qu'ils appellent *medioeria, minora* ou *communia,* qu'ils soient publics ou secrets, sauf les péchés vraiment légers.

Examinons d'abord la discipline orientale. A Constantinople, ou fonctionne un prêtre pénitencier, les pécheurs qui s'adressent â lui pour connaître la mesure de leur pénitence ont évidemment à lui faire l'aveu de leurs fautes. Nous voyons, en effet, d'après Socrate, une femme qui révèle au pénitencier « un à un les péchés qu'elle a commis depuis son baptême ». Κατὰ μέρο ἐξομολογειται τὰ; αμαρτία; ἁ; ἐπεπράχει μετὰ τ'ο βάπτισμα. *H. E.,* I. V, c. χιχ, *loc. cit.,* col. 616.

En Syrie, la série des péchés avoués â l'évèque et expiés par une pénitence publique qui varie entre deux et sept semaines, comprend sans doute les péchés que les docteurs de celte région considéraient comme graves. *Constit. apost.,* 1. II, c. xvi, *P. G.,* t. i, col. 625.

Nos renseignements sont plus précis pour l'Asie Mineure au iv» siècle. Parmi les péchés mortels auxquels le confesseur impose une pénitence canonique, nous trouvons l'idolâtrie, l'homicide, la fornication (ou l'adultère), le rapt, le parjure, la consultation des devins, la violation des sépultures, le sacrilège, le vol. S. Basile, *Epist. can.,* can. 30, 56, 61, 82, 83, *P. G.,* t. xxxu, col. 725 sq.; S. Grégoire de Nysse. *Epist. can.,* can. 6, *P. G.,* t. xi.v, col. 232-236. Mais saint Basile se plaint quelque part d'une « déplorable coutume ou même d'une tradition perverse des hommes qui n'attache d'importance qu'à certains péchés graves, tels que l'homicide, l'adultère ou autres crimes du mémo genre, et considère comme une quantité négligeable la colère, les injures, l'ivrognerie, l'avarice, etc., qu'on ne trouve pas même dignes d une simple objurgation, bien que saint Paul, parlant au nom du Christ, ait dit : « Ceux qui font cela « sont dignes de mort. » *De judicio Dei,* c. vu, *P. G.,* t. xxxi, col. 669. Basile étendit ainsi le champ de la confession à tous les péchés qu'il considère comme graves. Saint Grégoire de Nysse lient â peu près le même langage : « De la colère, dit-il, dérivent sans doute beaucoup de péchés et des maux de tout genre. Toutefois, nos Pères ont jugé bon de ne pas épiloguer et de ne pas metire trop de zèle à guérir tous les péchés qui naissent de la colère. Et quoique l'Écriture interdise non seulement les blessures et le meurtre, mais encore les injures, les malédictions ou autres péchés du même genre, c'est contre le seul homicide qu'ils ont élevé la barrière des peines. » *Epist. can.,* can. 5, *lue. cil..*

col. 229. Et plus loin : « Il est une autre espèce d'idolàtrie au témoignage de l'Apôtre ; je ne sais comment sa guérison a été négligée par nos Pères... C'est l'avarice. Le divin Apôtre l'a qualifiée non seulement d'idolâtrie, mais encore de racine de tous les maux ; et cependant cette espèce de maladie a été laissée de côté sans surveillance et sans soin. De là vient qu'elle est fréquente dans les églises. » Can. 6, col. 232-233. Évidemment, Grégoire demande que les malédictions, l'avarice, etc., dont la gravité n'avait pas été assez remarquée jusque-là, deviennent matière de confession.

Origène qui recommande de recourir au *sacerdos,* voire à l'évèque pour obtenir le pardon des péchés commis, *In Num.,* homil. x, c. i. /'. *G.,* t. xn, col. 635, estime que certains péchés sont réservés à Dieu : tels sont, par exemple, l'idolâtrie, l'adultère et la fornication, et l'homicide, *De oratione, c.* xxvii, *P. G.,* t. xi, col. 528. Il en faut conclure que les autres péchés de moindre importance et rémissibles par l'évèque doivent être confessés ; tels sont sans doute les *communia,* dont il dit: *Ista communia crimina quæ frequenter incurrimus semper pænilentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur. In Lev.,* homil. xv, c. n, *P. G.,* t. xn, col. 561.

L'Afrique de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Augustin est très explicite sur l'obligation de confesser tous les péchés graves à l'évêque.

On sait que Tertullien divise les péchés en *maxima, media* (ou *mediocria)* et *modica. De pudicitia, c.* i, *L.,* t. n, col. 983. Les premiers qui comprennent « l'homicide, l'idolâtrie, le vol, la négation, le blasphème, l'adultère et la fornication et toute autre violation du temple de Dieu », *ibid.,* c. xix, col. 1020, sont irrémissibles en ce sens que le pardon en est réservé à Dieu : *De venia Deo reservamus.* Ils n'en doivent pas moins être confessés et soumis à la pénitence publique. *Ibid.,* c. in, iv, col. 986. Voir une énumération un peu dilférente : *Idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus,* dans le traité *Adversus Marcionem,* tv, 9, *P. L.,* t. n, coi. 375. Ailleurs il les réduit à trois : l'homicide, l'idolâtrie et la fornication, en s'appuyant sur un texte des Actes légèrement dénaturé, xv, 28, 29. *De pudicitia, c.* xn, *P. L.,* t. n, col. 1002. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien,* Paris, 1905, p. 240. Les *media, mediocria,* mi *nora,* péchés graves, mais non proprement mortels aux yeux de Tertullien, sont aussi la matière de la confession faite à l'évêque. *Quæ aul levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit. Ibid.,* c. XVIII, coi. 1017. A propos de la brebis égarée, Tertullien écrit : « Dire que ce qui est sauf a péri est une manière de parler. C'est ainsi que périt le fidèle qui s'est égaré dans le spectacle de la fureur du cirque, du sang des gladiateurs, des souillures de la scène, des vanités du ceste, qui a pris quelque part aux jeux,aux banquets d'une solennité séculaire, au service de l'idolâtrie du prochain, ou qui a laissé tomber par defaut d'attention une parole de négation et de blasphème. Pour une faute de ce genre, il a été mis hors du troupeau (par qui, si ce n'est par l'évêque ?) ou s'y est mis peut-être lui-même,par colère, par orgueil, par jalousie, et enfin, ce qui arrive souvent, par refus de l'épreuve (à laquelle on voulait le soumettre!, *dedignatione castigationis.* On doit le rechercher et le rappeler. Ce qu'on peut recouvrer n'a pas péri, à moins qu'il ne demeure (volontairement) dehors. Le véritable sens de la parabole de la brebis égarée est donc qu'on ramène au bercail un pécheur encore vi v int, » c'est-à-dire un coupable qui n'a pas commis de p-chés proprement mortels. *De. pudicitia,* c. vu, *ibid.,* col. 993. Les péchés ainsi décrits sont donc des péchés *media ou mediocria.* Tels sont encore ceux dont parle Tertullien à propos de la drachme perdue et retrouvée. *Ibid.* On les reconnaîtrait pareillement, mêlés sans doute aux péchés légers, *modica,* dans l'énumération qu'il fait ailleurs, c. xix, col. 1028 : « Il y a, dit-il. des tentations et, par suite, des péchés de chaque jour, auxquels nous sommes tous exposés. A qui n'arrive-t-il pas de se mettre en colère injustement et jusqu'après le coucher du soleil, ou de mettre la main sur quelqu'un, ou de maudire (trop) facilement, ou de juger témérairement, ou de violer la foi d'un pacte, ou dementirpar crainte ou par nécessité? Dans les affaires, dans les devoirs, dans le gain, dans la nourriture, dans ce que nous voyons, dans ce que nous entendons, combien sommes-nous tentés? S'il n'y avait pas de pardon de ces péchés, il n'y aurait de salut pour personne. · *Ibid.,* c. xix. En d'autres termes, c'est sur ces sortes de péchés que s'exerce le pouvoir de pardonner que le Christ a confié aux évêques.

Saint Cyprien engage ses frères à confesser leurs péchés pendant qu'il en est temps : *Confiteantur singuli, quæso vos,fratres, delictum suum, dum admitti con/essio ejus potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est. De lapsis,* c. xxix. *P. G.,* t. iv, coi. 489. Et par ces péchés, il entend non seulement les fautes énormes comme l'idolâtrie, l'adultère ou l'homicide, mais encore des péchés moindres : *cum in minoribus peccatis agant peccatores pænitenliam justo tempore el secundum disciplinée ordinem ad exomologesim veniant,* etc. *Epist·,* ix, n. 2, *P. L..* t. iv, coi. 251. Sur ces *peccata minora, cf.* Vacambed. *La pénitence publique dans l'Eglise primitive,* Paris. 1903, p. 28-29.

Saint Augustin a eu cent fois l'occasion d'exprimer sa pensée sur la nature des pêchés et toujours il les a divisés en trois catégories, par comparaison avec les différents moyens que Dieu a établis pour leur rémission. Outre le péché originel et les péchés actuels que remet le baptême, « il y a, dit-il, les péchés véniels, sans lesquels cette vie n'est pas concevable : *sunt venialia sine quibus vita ista non est ; De symbolo ad catechumenos,* serm. i, c. xv-xvt ; cf. *Enchiridion.* c. xvn; *Serm.,* i.vi, *inMalth., vt,* c. xn ; *Serm.,*cc ci.ii. n. 7, 8, etc., et les péchés pour lesquels il est nécessaire de séparer le coupable du corps du Christ, c'est-à-dire de l'Eglise. » Mais quels sont les péchés légers et quels sont les péchés graves ? « Cela doit se peser non au jugement de l'homme, mais à celui de Dieu. » *Enchiridion,* c. xxi. Et le saint docteur essaie de déterminer les péchés qui donnent la mort spirituelle à nutr, âme et méritent l'enfer. *De diversis quæst.* lxxxiii, q. xxvi, *P. L.,* t. XL, col. 17.

Le remède de ces pêchés n'est autre que la confession, suivie de l'absolution sacramentelle. *Enchiridion.* c. i.iv, lxix, *P. L.,* t. xi., col. 242, 265. Voir Aogistix. t. i, col. 2426-2429.

L'Église d'Espagne parait avoir été, en matière pénitenlielle, l'héritière du rigorisme africain. On peut voir par le concile d'Elvire (vers 300) quels péchés elle soumettait à la pénitence publique, can. 1-7. Mansi, *Coned..* t. n, col. 5-7. Saint Pacien, évêque de Barcelone seconde moitié du IV« siècle), nous apprend lui-tnêinequ :i s'inspirait de Tertullien el de saint Cyprien. *Epist..* m. *ad Sempronianum,c.* xxtv, *P. L.,t.* xm.col. 1079. *Parænesis ad pænilentiam, c.* xx-xxn. *ibid.,* col. IG86. Il relève, en ell'et, de Tertullien pour la détermination des péchés mortels, qu'il réduit â trois : l'adultère · u la fornication, l'homicide et l'idolâtrie, *Parænesis* I *pænitent.,* c. iv, col. 1083. On devine quelle fur. : ,:· délits », pour employer son expression, il classait paru.: les péchés non mortels. Ceux-ci comprenaient évidemment les fautes vraiment légères et celles que Tertullien appelait *media, mediocria* ou *minora.* Et nul doute qu'il ait rangé ces dernières parmi celles que le pécheur devait confesser à l'évêque. Tel est, s· Ion nous, le sens de sa pensée quand il déclare que l Égli- a le

pouvoir de remettre les péchés, quels qu'ils soient, grands ou petits : *Quæcumque solveritis, inquit ; omnino nihil excepit : quæcumque, inquit, rei magna, vel modica,* etc. *Epist.,* Ill, *aci Sempronianum,* c. VII, coi. 1071.

En Gaule, nous n'avons pas de documents bien précis pour les origines. Nous renvoyons pour le v" siècle aux conciles d'Orange (441), de Vaison (442), d'Arles (451), d'Angers (453), de Tours (461), qui énumèrent les péchés pénitentiels.

A Milan, saint Ambroise divise, comme saint Augustin en Afrique, les péchés en graves ou légers et soumet les péchés graves à une pénitence dont l'évêque est le seul juge. Malheureusement « la plupart des pécheurs, dit-il, qui, par crainte du supplice futur et consciens de leurs fautes, demandent la pénitence, se trouvent, quand il l'ont obtenue,arrêtés par la honte de la supplication publique ». *De pænitenlia,* 1. II, c. ix. n. 86, *P. L.,* t. xvi, col. 517. Le pécheur doit énumérer en détail ses péchés : Aon *solum confitetur peccata sua, sed etiam enumerat et ACCUSAT. Nonvull enim latere sua delicta. In Ps. xxxvtt, P. L.,* t. xiv, col. 1057.

A Home, nous savons par le pape Innocent l»·· (401-417) que les fidèles étaient assujettis par l'évêque, *sacerdos, h* la pénitence pour les péchés *leviora,* aussi bien que pour les *graviora.* Par les *leviora* dont il est ici question, *Epist. ad Decentium episeop. Eugubinum,* c. vu, *P. L.,* t. i.vi, col. 517, nous entendons toujours les péchés mortels, mais moindres ou *plus légers,* par comparaison avec les péchés énormes.

El ce ne sont pas seulement les fautes publiques ou extérieures, mais encore les fautes secrètes, voire de pensée ou de désir, qui forment la matière de la confession. Saint Justin fait remarquer que le désir de l'adultère est digne de châtiment comme l'adultère et que Dieu le punit de même, parce que â ses yeux les pensées n'échappent pas plus que les actes : οὐ γάρ μόνον ὁ μοιχεύων ἔργω ἐκοέοληται παρ'αὔτον, ἀλλα καὶ ὁ μοιχεῦσαι βονλὁμενο , ὡ οὁ τών ἐργων φανερών μόνον τώ Θεω· ἀλλα και τών ἐπιΟνμημάτων. *Apol-,* !, c.XV, *P. G., l.* vι, col. 349.

Lorsque Origène enseigne que le médecin de l'âme doit conseiller â son pénitent « d'exposer sa langueur à toute l'assemblée des fidèles ». si cela peut servir à l'édification d'autrui et â sa propre sanctification, ne donne-t-il pas à entendre qu'il s'agit de fautes secrètes? *Homil.,* n, in *Ps. xxxvtt, P. G.,* I. xn, col. 1386. De son côté, saint Grégoire de Nysse suppose le cas d'un vol caché que le coupable révèle à l'évêque dans sa confession. *Epist. can.,* can. 6, *P. G.,* t. xi.v, col. 233. Et saint Basile, dans le canon 34 de ses épitres canoniques, *P. G.,* t. xxxn, col. 727, avait pareillement en vue une faute secrète, quand il décidait qu'une femme adultère, dont le crime n'a qu'une demi-publicité ou même *n'est connu que par la confession,* échappera au châtiment de l'adultère public, mais expiera néanmoins publiquement sa faute dans le stage des *assistants.*

En Occident, même discipline. Dès le IIe siècle, saint Irénée nous montre des femmes, que les hérétiques avaient débauchées et entraînées dans l'adultère, condamnées â la pénitence après l'aveu de leur péché qui cependant avait été commis secrètement. L'aveu des coupables eut sans doute quelque publicité, comme cela résulte du texte. Mais, de sa nature, leur faute n'en était pas moins secrète. *Cont. hær.,* 1. I, c. VI, n. 3, *P. G.,* t. vu, col. 508 sq. Ceci se passait sur les bords du Rhône.

En Afrique, Tertullien est très explicite dans ses exhortations â la confession el â la pénitence. « La plupart, dit-il, cherchent à s'y soustraire, ou diffèrent de jour en jour, plus soucieux de leur honte que de leur salut; semblables en cela à ces malades qui évitent de révéler aux médecins les maladies qu'ils ont contractées dans les parties secrètes du corps, et qui périssent par fausse honte... Le bel avantage de cacher ainsi son péché par pudeur! Si nous parvenons à le soustraire â la connaissance des hommes, le célerons-nous également â Dieu? Vaut-il mieux être damné en secret que d'être absous en public? » *De pænitenlia,* c. x. *P. L.,* t. i, col. 1245-1246. On ne contestera pas qu'il s'agisse ici de l'aveu des péchés secrets. *Ibid.,* c. ni, iv : *Omnibus ergo deliciis seu carne seu spiritu, seu facloseu voluntate commissis.*

Lorsque saint Cyprien conseille aux *lapsi* de confesser leur crime avant que la mort ne les saisisse, il ne restreint pas cette obligation de l'aveu au péché d'idolâtrie consommée. Le seul péché de pensée est, â ses yeux, matière suffisante et même nécessaire de la pénitence et de la confession. « Combien plus grands, dit-il, sont par la foi et combien meilleurs par la crainte, ceux qui, sans avoir sacrifié ou simplement sollicité un *libellum,* rien que pour avoir pensé â commettre ce crime, s'en confessent tristement et simplement aux *sacerdotes* du Seigneur, font l'exomologèse de leur conscience, exposent le poids de leur âme et demandent un remède salutaire pour des blessures relativement peu graves ! » *quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientise faciunt,* etc. *De lapsis,* c. xxvm, *P. L.,* t. IV, col. 488. Et voulant pousser les coupables à ne celer aucune faute, il en appelle à Dieu, « qui voit les cœurs de tous et de chacun, et qui nous jugera non seulement sur nos actions, mais encore sur nos paroles et nos pensées. » *Ibid.*

Saint Augustin lient le même langage; s'adressant aux fidèles coupables d'adultère, il s'écrie : « Qu'on ne me dise pas : .l'ai péché en secret, je fais pénitence devant· Dieu, car ce n'est pas sans raison que les clefs ont été données à l'Eglise de Dieu. » *Serm.,* cccxcil, n. 3, *P. L.,* t. xxxix, col. 1711. Saint Pacien de Barcelone (iv« siècle) a des pages éloquentes sur le devoir de confesser les péchés secrets et les péchés de pensée : *Addo etiam non solum manus in homicidio plecti sed el omne consilium quod alterius animam impegit in mortem ; nec eos tantum qui thura mensis adolevere profanis, sed omnem prorsus libidinem extra uxorium thorum et complexus licitos evaganlem, reatu mortis astringi. Ilæc quicumque post fidem (baptismum) fecerit, Dei faciem non videbit. Ergo (inquiet aliquis) perituri sumus? Moriemurne in peccatis nostris'! Et quid facies, tu sacerdos!!... fiogo ergo vos fratres, per Dominum illum quem occulta non fallunt, desinite vulneratam tegere conscientiam. Prudentes ægri medicos non verentur,* etc. *Parænesis ad pænilenliam,* c. v, vι, vm, *P. L.,* t. xiii, col. 1084-1086.

En Italie, saint Ambroise, au témoignage de son biographe, entendait l'aveu des péchés secrets, *Vita Ambrosii,* c. xxxix. et le saint docteur nous montre lui-même des pécheurs â qui le confesseur impose une pénitence pour des fautes occultes : Si *quis occulta crimina habens. De pænitenlia,* 1. I. c. xvi, */. L.,* t. xvi, col. 495. Cf. *In Ps. xxxvtt : Nonvull enim (pænitens) latere sua delicta. P. L.,* t. xiv, col. 1057.

(Jn connaît, du reste, le texte fameux (sur lequel nous reviendrons) de saint Léon le Grand, interdisant aux confesseurs de publier les péchés secrets, qu'ils ont connus par la confession. *Epist. ad episeop. Campaniæ,* c. n, *P. L.,* t. Liv, col. 1210.

2. *Matière non nécessaire. Les péchés légers.* — Pour la période que nous éludions, c'est-à-dire avant l'apparition des moines ou cénobites, on n'apereoit pas dans l'Église latine de textes insinuant que la confessiondes péchés véniels soit de précepte ou seulement de conseil.

Saint Cyprien. par exemple, laisse entrevoir sa peu-

séesur le traitement de ces pêchés. D'une façon générale, il enseigne que tout homme ou même tout fidèle baptisé commet des fautes, *be oratione dominica,* c. xxn, *P. L.,* t. iv, col. 534. Mais il «s'élève énergiquement contre la théorie des stoïciens qui prétendent que toutes les fautes sont égales. *Episl.,* i.v, *ad Antonianum,* c. xvi. *L.,* t. ni, col. 792. Il y a donc une échelle des péchés; au plus bas degré sont les péchés quotidiens auxquels la fragilité humaine ne saurait échapper; pour ceux-ci le remède que saint Cyprien indique est tout simplement la prière de chaque jour, *be oratione dominica, loc. cit.*

Nous avons vu que saint Augustin citait à plusieurs reprises « les péchés véniels, sans lesquels celle vie » est pas possible ». *Enchiridion, c.* i.xxi, *P. L.,* t. xi., col. 265. Cf. *Sermo de symbolo ad catechumenos,* c. vu, n. 15, *ibid.,* col. 636. Nulle part il ne recommande le recours au prêtre et la confession pour les péchés de cette sorte. Ils sont remis ou expiés, dit-il. par la vertu de l'aumône, par les œuvres de miséricorde, *misericordiæ sacrificiis,* ou simplement par la r- citation de l'oraison dominicale. *Serm.,* tx. n. 17, *P. L.,* t. xxxvm, col. 88; *Episl.,* ci.m, n. 15, *P. L.,* t. xxxm, col. 659; *Serm.,* xvn, n. 5, *P. L.,* t. xxxvm, col. 127; lvi, n. 11, col. 382. Voir Augustin, t. l, col. 2426-2127.

En Espagne, saint Pacien classait une « forêt de délits », *silva delictorum, Parænesis ad pænilenliam,* c. it, *P. L.,* I. xm, col. 1083, parmi les péchés légers. De ceux-ci, quelques-uns étaient sans doute soumis au pouvoir des clefs, comme nous l'avons dit plus haut, mais les péchés vraiment légers étaient guéris simplement par la compensation des bonnes œuvres. Ainsi, dit-il, « la ténacité sera expiée par l'humanité, l'injure sera compensée par une réparation, la tristesse par l'aménité, la dureté par la douceur, la légèreté par la gravité, la perversité par l'honnêteté, bref les contraires par les contraires. » *Parænesis ad pænilenliam, loc. cit.,* col. 1084.

Saint Ambroise enseignait, comme saint Augustin, que les péchés légers sont expiés par la pénitence de chaque jour, par la prière, l'aumône et d'autres œuvres pies. *De pænitentia,* l. IV, c. xx, *loc. cil.*

Les documents romains ne nous fournissent guère de renseignements sur le traitement des pêchés véniels. A l'approche du carême et du temps pascal, saint Léon (440-461) invite les fidèles à la pénitence. Tous ont besoin de pardon. Sans doute chacun d'eux n'a pas le même motif de l'implorer : « Le pêché diffère du péché et le crime diffère du crime en maintes manières. » *Serm.,* i, c. i, *P. L.,* t. i.iv, col. 306. Mais « il n'y a personne qui soit sans péché », *nemo non peccat. Ibid., c.* III. Il faut enlever du miroir de l'âme jusqu'au moindre grain de poussière qui la salit, jusqu'à la plus légère fumée qui la ternit. *Serm.,* xi.m, c. m, col. 283. Par quels moyens? Par la largesse des aumônes et par le pardon des injures, par le jeûne et par l'abstinence. .Semi., i, *loc. cit.* Le recours à la confession pénilentielle n'est pas indiqué.

En Orient, on voit poindre dès l'origine une autre discipline. Le directeur, κυβερνήτη, dont parle Clément d'Alexandrie, recevait l'aveu de tous les péchés, notamment des péchés légers. C'était le seul moyen qu'il eût de pénétrer à fond l'âme de celui pour qui il était comme l' « ange de Dieu », comme « l'ange de la p· nitence ». *Quis dives salvetur,* c. xli, xlii, *P. G.,* l. ix, col. 645-648. Le médecin auquel Origène recommande pareillement de s'adresser et qui avait la mission de guérir les moindres maladies de l'âme, aussi bien que les plus graves, devait nécessairement connaître par la confession toutes ces fautes vénielles sans desquelles la vie n'est pas concevable, *bonii il.,* Il, *in Ps. xxxvti,* c. vi, *P. G.,* t. xji, col. 1386.

En résumé, la confession des péchés vraiment « légers » ou « véniels », qui ne parait pas avoir été pratiquée d'abord en Occident, ne fut que de conseil dans les Eglises d'Orient, où nous en trouvons la trace au n» et au m« siècle. Et encore il semble que « le directeur » ou « médecin » de l'âme, à qui se faisait cet aveu n'était pas nécessairement revêtu du caractère sacerdotal. Quant aux péchés énormes dits « mortels », *ad mortem,* tous étaient matière de la pénitence et. par suite, de la confession faite â l'évêque ou au prêtre. Les autres péchés « moindres », *minora, leviora* (que nous classons aujourd'hui parmi les péchés graves, voire mortels), publics ou secrets, étaient pareillement matière de la confession. Pour le iv« siècle, les textes le prouvent â l'évidence et en abondance. Dés le début du ni' siècle, nous en avons la preuve dans le *De pænitentia* de Tertullien. Néanmoins il est bon d'observer que tous les docteurs ou Pères de l'Eglise ne s'entendirent pas dès l'origine sur la nature et le nombre des péchés qui devaient être considérés comme graves ou relativement graves. La liste qu'ils en auraient dressée, chacun â part ou même tous ensemble, ne serait sans doute pas superposable â celle que les théologiens et les casuistes ont composée depuis. Mais ils avaient tous le même principe pour juger de la gravité des pêchés; tous (et cela est digne de remarque) en appelaient â l'Ecriture pourdéterminer les péchés mortels : tels par exemple Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, saint Pacien, saint Basile, saint Grégoire de Nysse; tous, par conséquent, considéraient la confession des péchés mortels comme obligatoire de droit divin.

4° *Mode de la confession. —* 1. *Exomologèse, confession publique et confession secréte. —* Dans l'antiquité chrétienne, chez les Pères latins aussi bien que chez les Pères grecs, la confession s'appelle assez communément « exomologèse », ἐξομολόγησι, *exomologesis.* Mais ce mot a un triple sens, qu'il importe de bien déterminer pour ne pas tomber dans la confusion ; il signifie tantôt *a)* la confession préparatoire à la pénitence, *b)* l'ensemble des exercices extérieurs auxquels était soumis le pénitent, tantôt enfin, c) l'aveu public de culpabilité, préparatoire â la réconciliation ou absolution.

Le premier sens se reconnaît dans ce texte de saint Cyprien : *Hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter el simpliciter con/ilentes, exomomgesiM CONSCIENTIÆ EXCIUNT, animæ sute pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exposcunt. De lapsis,* c. xxvitl, *P. L.,* t. IV, coi. 488. C'est aussi ce sens que Socrate avait en vue quand il raconte qu'une femme de qualité vint trouver â Constantinople le prêtre pénitencier pour lui faire *l'exomologcse* des péchés qu'elle avait commis depuis le baptême : προσήλβε -ὠ ἐπϊ τῆ μετάνοια πρεσβυτέριο, καὶ κατὰ μέρο εξομολογεῖται τὰ; αμαρτια, α ἐπεπράχει μετὰ τὸ βάπτισμα. *il. E.,* l. V, c. χιχ, *P. G.,* I. ι.χνιι, col. 616.

Tertullien décrit *Vexomologèse* dans le second sens. « Par l'exomologèse, dit-il, nous confessons nos fautes au Seigneur, non sans doute pour lui apprendre ce qu'il n'ignore pas, mais pour commencer notre satisfaction, faire pénitence et apaiser sa colère ; par celte discipline de prosternements et d'humiliation, l'exomologèse attire la miséricorde d'en haut. Le pénitent doit exprimer, par son genre de vie, le repentir dont il fait profession, coucher sur le sol et la cendre, ne plus se laver, livrer son âme à la tristesse, compenser ses égarements â force d'austérités, vivre de pain et d'eau, unir au jeûne la prière et les larmes, mugir nuit et jour vers le Seigneur, se prosterner devant les prêtres, s'agenouiller devant les amis de Dieu, *caris Dei adgeniculari,* supplier tous les frères d'intercéder pour lui. Ainsi l'on affirme son repentir, ainsi l'on venge l'honneur de Dieu, ainsi le pécheur prononce contre luiméme au nom de Dieu irrité et, par des souffrances

temporelles, acquitte la dette d'éternels supplices. » Tel est l'ensemble des exercices pénitentiels « qui forment l'exomologése ». *De pænitentia,* c. IX, *P. L.,* t. i, col. 1243-1244. Saint Cyprien employait le mot dans le même sens, quand il opposait « l'exomologése » à « la confession » : *Apud inferos dum confessio non est, nec EXOMOLOGESIS illic fieri potest. Epist.,* l v, *ad Antonianum,* c. xxix, *P. L.,* t. m, col. 794.

Les textes où *Vexomologesis* figure avec le troisième sens sont fréquents dans saint Cyprien. L'exomologése suppose alors ordinairement la pénitence accomplie, la satisfaction achevée, et doit être suivie de l'absolution ou réconciliation. Le passage suivant de l'Epitre ix,n.2, est caractéristique : Aant *cum in minoribus peccatis agant peccatores p.r.xnextiam JUSTO tempore, et secundum disciplinée ordinem ad exomologesin veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant... nunc... ad communicationem admittuntur..., el nondum pænitentia acta, nondum exomoi.ogesi facta, nondum manu eis al> episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur. P. L.,* t. iv, col. 251-252. Même sens dans la phrase suivante : *Illi... ante actam pænitentiam, ante exoMOLOGEsim gravissimi atque extremi delicii faciam, ante manum ab episcopo el clero in pænitentiam impositam,* etc. *Epist.,* x, η. 1, col. 254. Citons encore : *Nam, cum in minoribus delictis... ρ.ENITEXTIA agatur justo tempore,et EXOMOLOGESIS fiat inspecta vita ejus qui agit pænitentiam, nec ad communicationem venire quis possit nisi prius ab episcopo et clero manus fuerit imposita, etc. Epist.,* xi, n. 2, coi. 257. Ailleurs nous lisons : *Ante expiata delicta, ante exomoloGESIM factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis,* etc. *De lapsis,* c. xvi, coi. 479. Cf. xn, η. l ; xm, n. 2, coi. 259, 261. Si nous avons accumulé tant de textes, c'est pour faire voir, à l'encontre de certains critiques, qu'ici l'exomologése se distingue de la pénitence, c'est-à-dire de l'ensemble des exercices pénitentiels proprement dits.

2. *Mode de la confession préparatoire à la pén itence.* — La confession ou exomologése qui précédait la mise en pénitence était-elle secréte ou publique?

Là où fonctionne un prêtre pénitencier, par exemple â Constantinople, la confession est sûrement secréte. Λ en croire Sozornène, le prêtre pénitencier fut établi pour remédier aux inconvénients de la confession publique, que les évêques trouvaient pénible et odieuse : φορτικόν ώ εiκο; έξ αρχή τοΐ ιερεΰσιν έ'δοξεν ώ έν βεάτρω ϋπό μάρτυρι τώπλήβει τή; εκκλησία; τά; αμαρτία; έξαγγέλλειν. *11. E.,* I. VII, c. xvi, *P. G.,* t. LXVll, col. 1460. De ce texte, il semblerait résulter que primitivement la confession était publique. .Mais au moins un lel usage aurait été vile supprimé. La confession auriculaire était donc en vigueur conjointement avec le régime du prêtre pénitencier, et cet état de choses dura jusqu'à l'épiscopat de Nectaire (391). A plus forte raison, la confession secréte se prit-elle à refleurir sous l'épiscopat de saint Jean Chrysostome qui trouva, en montant sur le siège de Constantinople, la pénitence publique supprimée. Dans ses exhortations à la pénitence durant le carême, le grand orateur envisage la peine et la honte que les pécheurs éprouvent à confesser leurs fautes. Il leur fait observer qu'il n'y a pas lieu d'affronter la publicité : « Dieu ne vous demande pas, dit-il, de révéler vos fautes devant témoins au milieu d'un théâtre; il vous dit : avoue tes fautes à moi seul, privëment. afin que je guérisse la plaie et que je l'enlève ton fardeau : » έμοι το αμάρτημα είπε μόνω κατ' ιδιαν. *Homil.,* IV, *in Lanarum, c.* lv, *P. G.,* t. xlvhi, col. 1012. Il s'agit là de fautes qui n'étaient sans doute pas considérées comme mortelles. Nous voulons montrer seulement par ce texte que saint Jean Chrysostome avait un grand respect des consciences. Quant aux pêchés mortels, s'il disait à ceux qui en étaient coupables : « Venez à moi, fussiez-vous retombés mille fois, je vous absoudrai, » il est clair qu'il entendait pareillement garder le secret qui lui serait confié par la confession.

Ce secret, le syrien Aphraate (iv° siècle) en fait un devoir aux confesseurs : « Médecins, qui êtes les disciples de notre insigne médecin, si un malade rougit de vous montrer son infirmité, exhortez-le à ne pas vous la cacher, mais, lorsqu'il vous l'aura fait voir, n'allez pas la révéler.» *Demonst.,* vu. *De pænitentibus,* sect, iv, *Patrol, syriaca,* édit. Graflin, t. i, p. 318-319.

En Asie-Mineure, la même discrétion doit être observée sous le régime des divers stages pénitentiels. Celui que saint Grégoire de Nysse appelle « l'économe » de la pénitence entendait l'aveu des pécheurs, avant de régler leur pénitence. Or plusieurs textes font voir que cet aveu était secret. Dans le canon 34 de saint Basile, déjà cité, non seulement il est défendu de dénoncer le crime d'une femme adultère, que l'évêque *aurait connu par la confession* ou autrement, afin de sauver la coupable d'une condamnation à mort, mais encore il est ordonné que toute la pénitence inlligée en raison d'une telle faute s'accomplisse dans la catégorie des assistants, afin d'éviter qu'on ne conclût de la pénitence à la faute. De son côté, saint Grégoire de Nysse suppose le cas « d'un vol secret », que le coupable découvre à l'évêque par la confession et qui n'est pas soumis à la pénitence publique. Can. 6, *P. G.,* t. xi.v, col. 233. Tout cela prouve que la confession auriculaire faisait partie du régime pénitentiel de l'Asie-Mineure.

Il est de toute évidence que la confession recommandée par Clément d'Alexandrie, en divers endroits des *Stromata* et du *Quis dives salvetur,* doit être secrète. Origène pense de même. Parmi les sept moyens de pardon qu'énumère le grand docteur alexandrin, il faut remarquer « celte rude el laborieuse voie de la pénitence, dans laquelle le pécheur arrose sa couche de larmes, lorsque les larmes sont le pain de ses jours et de ses nuits, et qu'il n'a pas honte de révéler sa faute à l'évêque pour lui demander remède ». *In Lev.,* homil. n, c. iv. *P. G.,* t. xn, col. 418.

Tertullien voulait pareillement que le pécheur eût assez de confiance dans la conscience dès évêques pour ne leur celer aucune faute, faisant remarquer que le sort des malades qui cachaient aux médecins leurs infirmités était la mort : *qui conscientiam medicorum vitant cum erubescentia sua pereunt.* Sans doute par la pénitence publique, la culpabilité des fidèles recevait quelque publicité. Mais la condition des pénitents ne devait pas être pire que celle des catéchumènes. Or, Tertullien nous apprend que la confession qui précédait le baptême élait secréte : *Ingressuros baptismum ...orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum... Nobis gratulandum est si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. De baptismo,* c. xx, *P. L.,* I. i, coi. 1222. Sur ce texte, cf. A. d'Alés, *La théologie de Tertullien,* Paris, 1905, . 332, note.

On trouve une allusion, très claire selon nous, à la confession secréte dans le passage du *De lapsis,* . xxviii, oû saint Cyprien nous montre les fidèles délicats qui, « sans avoir commis l'idolâtrie autrement qu'en pensée, s'empressent de confesser tristement et simplement leur faute aux évêques de Dieu, font ainsi l'exomologése de leur conscience, » etc. Du reste, la confession qui, dans le système de l'évêque de Carthage, précède la pénitence publique et l'exomologése proprement dite (cf. les textes cités plus haut), ne saurait être qu'une confession secrète. Autrement, à quoi bon distinguer la confession de l'exomologése?

Saint Augustin témoigne de la même discipline. Je mets, dit-il, devant les yeux du coupable le jugement de Dieu, j'etlraye sa conscience; je le pousse à la péui-

tence (publique) par la persuasion. On nous reproche, ajoute-t-il, d'épargner telle personne coupable d'adultère; on s'imagine que nous ne savons pas ce que nous savons; mais peut-être sais-je ce que vous savez, el si je ne la reprends pas publiquement, c'est que je veux la guérir et non l'accuser. » *Serm..* i.xxxn, c. vu, n. 11, *P. L.,* t. xxxviii, col. 511. Cf. *De fide et operibus,* c. xxvi, *P. L.,* t. XL, col. 228.

Augustin méritait ainsi la louange que Paulin adressait â saint Ambroise, lorsqu'il le félicite de ne rien révéler des fautes de ses pénitents, « donnant par là aux prêtres de l'avenir le bon exemple de se faire les intercesseurs des coupables auprès de Dieu, plutôt que leurs accusateurs auprès des hommes. » *Vita Ambrosii.* c. xxxix.

Saint Léon affirme que la révélation des péchés secrets est «contraire à la règle apostolique ». « Il suffit, dit-il, d'indiquer aux évéques seuls par une coniession secrète l'état de sa conscience : » *cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicare confessione secreta. Epist. ad episcop. Campanile et Samnii,* etc., c. n, *P. L·.,* t. i.iv, coi. 1211. Et, à ne prendre son assertion que comme un témoignage purement historique, il faudrait encore en conclure que la confession secrète était en usage à Rome de temps immémorial.

La confession auriculaire était donc en usage en Italie, en Afrique, à Constantinople, en Asie-Mineure. bref dans les principales Eglises de l'Orient et de l'Occident, autant qu'on le peut constater par les documents, au IVe et même au ni0 siècle. Sozomène est d'accord avec saint Léon le Grand pour affirmer que cette institution remonte aux origines. Nous ne possédons pas de texte positif qui nous permette de justifier leur assertion. Mais on ne saurait non plus apporter un document qui les contredise. Si la mention de la confession secréte, préparatoire à la pénitence, est extrêmement rare ou même fait défaut dans les textes primitifs, c'est qu'elle n'avait aux yeux des chrétiens de ce temps qu'une importance secondaire; c'est que toute l'attention se portait alors sur les suites de cetle confession, sur la pénitence proprement dite, sur le nombre des exercices laborieux et publics que Tertullien a décrits sous le nom d'exomologëse.

3. *Exoniologèse ou confession publique.* — La pénitence, dans les premiers siècles de l'Église, comprenait non seulement une confession préliminaire, mais encore un aveu public de culpabilité qui consistait dans l'ensemble des exercices satisfactoires et dans l'exomologèse finale immédiatement suivie de la réconciliation. On peut se demander si cet aveu public et cette exomologése finale impliquaient, comme la confession préliminaire, une révélation détaillée des péchés commis.

On ne voit pas que cetle révélation ait été obligatoire. Sozomène déclare, nous l'avons vu, que l'office du prêtre pénitencier fut établi pour parer aux inconvénients de la coniession publique. Le canon 34e de saint Basile, qui a trait à l'adultère secret, témoigne pareillement que les pénitents soumis en Asie-Mineure aux différents stages pénilentiels n'étaient pas tenus, loin de là, à révéler leurs fautes en public. Tertullien, si exigeant en matière d'exomologëse, ne demande nulle part que le pénitent mette les fidèles dans la confidence de ses péchés secrets. Les textes que nous avons cités de saint Cyprien el de saint Augustin donnent la même impression. En Italie, nous avons pour témoins de la discipline saint Ambroise et saint Léon le Grand. Saint Ambroise exhorte le pécheur à faire publiquement pénitence (ce qui comporte au moins un aveu général de culpabililé), dans l'assemblée des fidèles, dans l église : *in ecclesia, De pænitentia,* l. II, c. x, mais il n'exige pas que les fautes soient révélées : si *guis crimina occulta habens.* Il rompt, nous dit son biographe, avec la coutume de publier les péchés des pénitents, « donnant ainsi aux prêtres de l'avenir le bon exemple. » *Vita Ambrosii, c.* x.xxix. La coutume dont parle Paulin avait pris une forme singulière dans certaines régions de l'Italie, notamment dans la Campanie. On y rédigeait par écrit la liste détaillée des péchés confessés, liste qu'on lisait ensuite publiquement dans l'assemblée chrétienne. Saint Léon proteste contre cet usage inconvenant et « contraire à la règle apostolique », faisant remarquer « qu'il suffit d'indiquer aux évêques seuls, *solis sacerdotibus,* par une confession secrète l'état de la conscience ». Sans doute, ajoute-t-il, « il convient de louer cette plénitude de foi qui. par crainte de Dieu, ne craint pas de rougir devant les hommes. Mais comme les péchés de tous ceux qui demandent la pénitence ne sont pas de nature à êlre publiés sans que les coupables en redoutent la publicité, il faut abandonner cette couluine regrettable, de peur que beaucoup ne s'éloignent des remèdes de la pénitence, soit par honte, soit par crainte de voir révéler à leurs ennemis des faits qui peuvent tomber sous le coup des lois. Du reste, cette simple confession suffit. que l'on fait à Dieu, puis à l'évêque, *sacerdoti,* lequel prie pour les péchés des pénitents. Enfin plusieurs seront amenés plus facilement à la pénitence, si la conscience du coupable qui se comesse n'est pas révélée aux oreilles du peuple. » *Epist. ad episcop. Campania·,* c. n, *P. L.,* t. Liv, col. 1211.

Tous ces textes témoignent qu'en principe l'aveu public des péchés, notamment des péchés secrels, dans l'exomologèse, n'était pas de précepte. Tout au plus pouvait-elle être de conseil. Quelques textes font allusion à celte pratique. Nous citerons d'abord Origène. On se rappelle qu'il donnait au pécheur le conseil suivant : *Si intellexerit etpræviderit (medicus animre tua talent esse LANGUOREM tuum qui in conventu totius ecclesiæ exponi repeat et curari, ex quo fortassis el cæteri ædificari poterunt, et tu ipse forte sanari, mulla hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est. In Ps. xxxvii,* homil. n, n. 6. Selon certains critiques, Origène recommanderait ici seulement la pénitence publique, mais il semble que le sens obvie du texte indique plutôt une confession publique. Ce n'est pas « le pécheur », mais « le péché «qui doit être « produit », *exponi,* publiquement. Cf. *lieviie du clergé français,* 15 mai 1905, p. 612, note 2. Nous retrouvons une allusion du même genre dans le texte suivant : *Considera quam sint prophetae candidi homines, non, sicut nos facimus, peccata propria occultantes, at palam non lanium sui ævi hominibus, sed cunctis generationibus dicentes SI QUID peccarunt. Ego quidem non audeo confiteri nic meas INIQUITATES CORAM PAUCIS, QUONIAM AUDIENTES ME CONDEMNATURI SUNT; at Jeremias, cum aliquid deliquisset non erubescit, sed suum peccatum scriptis mandavit. In Jer.,* homil. xix, n. 8, *P. (I.,* t. xtu, coi. 517. Certes, si le pécheur dont parle Origène suit l'exemple qu'il lui met sous les yeux, il confessera aussi *en public* les péchés qu'il a commis, fussent-ils secrets.

Il semble que les femmes coupables d'adullère secret qui sur les bords du Rhône firent ensuite publiquement pénitence, d'après le récit de saint Irénée, révélèrent leur faute à l'assemblée chrétienne. *Cont. hær.,* I. I, c. vi, n. 3. *P. G.,* t. vu, col. 508.

Ne pourrait-on pareillement entendre d'une confession publique ce que Socrate écrit des pénitents de Constantinople qui se reprochaient mutuellement leurs fautes : ἐ/έγχειν ἀλλήλων τὰ ἁμαρτήμζτζ. *H. E.,* I. V, c. xix, *P. G.,* t, I.XVH, col. 620.

En tout cas, les abus de la confession publique dont parlent le biographe de saint Ambroise et saint Léon le Grand ont eu vraisemblablement pour point de départ l'usage d'une confession de certains péchés faite par les pénitents pendant leur exomologèse avec le consen-

tement ou d'après l'avis des confesseurs. Et saint Léon, qui stigmatise la conduite des évêques campaniens, se garde bien de condamner le principe même de la confession publique. Il estime qu'elle peut être louable en certains cas : *quamvis plenitudo fidei videatur esse laudabilis quæ propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur,* etc. *Epist. ad episcop. Campanile.*

Ainsi la confession publique ne fut qu'exceptionnelle dans l'Eglise primitive, et là ou elle est signalée comme obligatoire, des juges sévères mais compétents la condamnent comme abusive. La seule publicité que l'Eglise des premiers siècles ait exigée de ses enfants coupables de péchés graves est celle de leur pénitence, appelée communément « exomologèse ». Sur la nécessité de celte pénitence publique, même pour les péchés secrets, voir Pénitence. Cf. Vàcandard, *La pénitence publique dans l'Église primitive,* collection *Science et religion.*

5° *Secret de la confession ou sigillum.* — La publicité de la pénitence soulève un problème délicat, celui du secret de la confession. Comment l'Eglise primitive l'a-t-elle résolu? A cet égard, je ferai une observation générale : jamais les Pères des premiers siècles n'invoquent, au sujet de la confession, à plus forte raison au sujet de la pénitence, la loi du secret, même lorsqu'ils ont l'occasion de le faire. J'en donne comme exemples deux ou trois faits éclatants. Sozoméne raconte que la fonction du prêtre pénitencier fut établie par égard pour les pécheurs qui trouvaient trop pénible l'obligation de « révéler leurs péchés en public, *tanquam in theatro,* en présence de toute l'Église assemblée ». *H. E.,* I. Vil, c. xvt. C'était le cas, ce semble, de flétrir la confession publique comme incompatible avec la loi du secret, il n'y songe même pas. Le biographe de saint Ambroise n'y songe pas davantage, lorsqu'il loue son héros de ne parler qu'à Dieu seul des crimes de ses pénitentsjil ajoute simplement : « Bel exemple qu'il laissait aux prêtres, d'être des intercesseurs devant Dieu plutôt que des accusateurs devant les hommes! » *Vita Ambrosii, c.* xxxix. Le silence de saint Léon n'est pas moins significatif. Le pape, on s'en souvient, blâme avec une extrême énergie la conduite des confesseurs campaniens qui révélaient publiquement les péchés des fidèles ; mais, pour faire voir la nécessité d'abolir cette « coutume », quelle raison invoque-t-il? C'est qu'un tel abus détourne les pêcheurs de la pénitence, *Epist. ad episcopos Campanile ;* pas plus que Sozoméne et Paulin il n'en appelle expressément à la loi du secret sacramentel.

Est-ce à dire que cette loi du secret de la confession ne remonte pas aux temps apostoliques? Telle n'est pas notre pensée. Mais il semble qu'on ne la jugeait pas incompatible avec la publicité de la pénitence. Lorsque Tertullien exhortait, dans son traité *De pænitenlia,* le fidèle, coupable de péchés secrets, à se constituer pénitent public, il eût été fort surpris de s'entendre dire : « Mais cet aveu public de culpabilité est une violation lu secret sacramentel! — N'êtes-vous pas en famille? turait-il répondu. Comment voulez-vous que votre aveu choque des frères qui sont aussi fragiles que vous et qui demain peut être tomberont à leur tour, » *consortes casuum tuorum?* Cf. *De pænitentia,* c. x. « Demandez donc à l'Eglise de prier pour vous, disait pareillement saint Ambroise au pécheur coupable de péchés secrets, il n'y a rien en cela qui doive vous faire rougir, si ce n'est de ne pas avouer votre culpabilité, puisque nous sommes tous pécheurs. » *De pænitenlia,* I. Il, c. xvi. Évidemment ces Pères ne se doutaient pas que la pénitence publique fût une violation du secret de la confession.

6° *Réitération de la confession.* — Du n· au v· siècle, il parait admis en principe par les docteurs de l'Eglise que la pénitence ou exomologèse ne peut être réitérée. Quiconque, après une première réconciliation ou absolution, retombe dans un péché « mortel », n'a plus à s'adresser à l'évêque, il n'obtient son pardon que par une pénitence privée qui se passe entre sa conscience et Dieu. Voir sur ce point llermas, *Pasteur,* mand. iv, t, 11; Funk, *Patres aposlolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. t, p. 476; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* Il, c. xtt, *P. G.,* t. vm, col. 293; Tertullien, *De pænitenlia,* c. vil, tx. *P. L.,* t. i, col. 1241, 1243; Origcne, *In Lev.,* homil. xv, c. Il, *P. G.,* t. xn, col. 565; S. Ambroise, *De pænitentia,* I. 11, c. x. *P. L.,* t. xvt, col. 520; S. Augustin, *Epist..* Cl.lll, *ad Macedonium,* c. vu, *P. L.,* t. xxxni, col. 656. Clément et Tertullien s'expriment comme si celte discipline dérivait de Dieu lui-méme; mais ils ne citent aucun texte à l'appui de leur théorie; ils s'inspirent de la pensée d'Ilermas. Saint Ambroise dit : *Sicut unum baptisma, ita una pænilentia;* la non-réitération de la pénitence est pour lui comme un axiome qu'il ne prouve pas, sinon en rapprochant la pénitence du baptême. Saint Augustin se contente de celte formule : *Caule salubriterque provisum est.* Cf. pour plus de détails, Vacandard, *La confession sacramentelle dans l'Église primitive* (collection *Science et religion),* c, v, *Sort des relaps,* p. 34-44.

Cette théorie était-elle enseignée partout, en Syrie par exemple? A considérer la discipline pénitentielle que signalent la *Didascalie des apôtres* et les *Constitutions apostoliques,* on serait porté à croire que des pénitences de deux ou trois semaines, dépourvues de tout l'appareil de l'exomologèse décrite par Tertullien, pouvaient être plusieurs fois répétées. En Occident même, les monlanistes, notamment Tertullien, qui admettent la rérnissibilité par l'évêque de certains péchés *leviora,* ne semblent pas limiter le nombre des rémissions ou absolutions, par conséquent le nombre des recours au confesseur.

Toutefois, nous n'avons aucun document qui atteste l'usage de la réitération de la pénitence durant les premiers siècles. On objecte à la vérité un texte de saint Irénée, indiquant que Cerdon aurait fait à Rome plusieurs fois l'exomologèse : πάλιν εξομολογούμενο . *Cont. hier.,* l. III, c. IV, *P. G.,* t. vu, col. 856. Mais il s'agit tout simplement ici d'une exomologèse (ou pénitence publique) interrompue et reprise. Le contexte prouve même, selon nous, que celle exomologèse n'a jamais été achevée. Qu'on en juge: Κερδών... ει τὴν 'Εκκλησίαν ἐλΘὼν καὶ ἐ ομολογούμενο , οὕτω διετέλεσε, ποτὲ μεν λαβροδιδασκαλὼν *(latenter docens),* ποτὲ δὲ πάλι» εξομολογούμενο , ποτὲ δὲ ελεγχόμενο ἐφ' οἱ ἐδιόασκε κακὼ , καὶ ἀφιστάμενο ἐκ τὴ αδελφὼν συνοδία .

Le plus ancien texte qui mentionne la réitération de la confession et de la rémission des péchés mortels vise saint Jean Chrysostome qui succéda à Nectaire sur le siège de Constantinople. L'historien Socrate qui le rapporte s'étonne de tant de condescendance, Un concile d'évêques ayant déclaré que la pénitence ne pouvait être accordée qu'une fois à ceux qui avaient pêché après le baptême, Jean osa dire; « Quand on aurait fait mille fois pénitence, on peut venir solliciter encore son pardon. » Socrate ajoute que les amis du saint le reprirent de cette hardiesse et que Sisinnios, l'évêque novation de Constantinoplel écrivit tout un livre pour l'attaquer à ce sujet. *//. E.,* l. VI, c. xvt, *P. G.,* t. t.xvn, col. 725. Les actes du concile /Id *quercum* notent pareillement que saint Jean Chrysostome fut accusé d'avoir dit à ses ouailles: « Si vous retombez dans le péché, faites de nouveau pénitence ; chaque fois que vous péchez, venez à moi, et je vous guérirai. » Alansi, *Concil.,* t. ni. col. 1145. Cette indulgence fut un des griefs pour lesquels le saint évêque fut condamné.

Un écrit africain attribué à Victor deCarlenna (milieu du v» siècle) insinue pareillement que la discipline ancienne, maintenue encore par saint Augustin, va prendre

lin. L'auteur est d'avis que la pénitence peut el doit être réitérée; mais pour cela il faut que le coupable lasse aveu de sa faute et montre sa plaie à son médecin : *Opinor enim, nisi interpelletur medicus, non curatur ægrolus. De pænitenlia,* c. 11, *P. L.,* I. xvn, coi. 974. II s'agit bien d'une rechute et d'une réitération de la cure: *Sed ais mihi : Peccata peccatis adjeci el qui jam cadens erectus fueram iterum cecidi et conscientiie meæ vulnus jam pene curatum peccati exulceratione recruduit. — Quid trepidas Quid vereris Ÿ Idem semper est qui ante curavit: medicum non mutabis... Unde dudum curatus fueras, inde iterum curaberis. Ibid.,* c. xn, coi. 985. Et, un peu plus loin, l'auteur ajoute: *Sed credo dubitas amissum non posse repeti vestimentum* (allusion à l'enfant prodigues qui son père rendit ses vêtements), *aul ab eo qui nuper dederat, cum petieris, posse negari. Ibid.,c.* xix, coi. 993. Le confesseur médecin, évêque ou prêtre, n'est pas expressément nommé. Mais si l'on entend que la première réconciliation ou absolution a été administrée par le représentant de l'Église, comme c'était le cas ordinaire en Afrique au v» siècle, il faut bien que le « médecin » de l'âme auquel le pécheur s'adresse de nouveau, *medicum non mutabis,* soit un évêque ou un prêtre.

Cette discipline nouvelle avait pénétré jusqu'en Espagne, pairie du rigorisme, dés le vt» siècle. Les Pères du concile de Tolède de 589 se scandalisent de ce qu'en certaines églises le régime pénilentiel se soit énervé â ce point que les pécheurs recourent à la pénitence chaque fois qu'ils ont péché et trouvent des prêtres pour les réconcilier chaque fois: *Vt quotiescumque peccare voluerint toties a presbytero se reconciliari expostulent.* Can. 11, Mansi, *Concil.,* t. tx, coi. 995. Un tel scandale ne peut durer. Le concile proteste contre cctteaudace détestable, *exeerabilispræsumpy.o,* etcontre cet usage irrégulier, *non secundum canonem,* et décide qu'il faut en revenir â la sévérité des antiques canons: *secundum priorum canonum severitatem.* Mais c'en est fait de ces rigueurs surannées, la réitération de la confession et de la pénitence sacramentelles forment un adoucissement appelé à se répandre peu à peu dans toute l'Eglise.

1l» période (iv'-xni» siècle). — Nous étudierons successi ement la discipline de l'Eglise grecque et celle de l'Église latine.

/. DISCIPLINE de l'église GRECQUE. — 1» *Le confesseur.* — L'évéque est toujours théoriquement le principal directeur des âmes et le confesseur par excellence. Un célèbre canoniste et théologien grec. Balsamon (xn» siècle), veut expliquer pourquoi ce ministère est proprement l'oflice de l'épiscopat et il en donne cette singulière raison que l'imposition des mains qui fait les évêques leur remet les péchés qu'ils ont commis avant l'ordination. « Voilà pourquoi, dit-il, les évêques ont le pouvoir de remettre les péchés, » pendant que les autres membres du clergé ne le possèdent pas: ή μεν χειροτονία τών αρχιερέων άπαλείφουσι τά προ τή χειροτονία αμαρτήματα, οία άν ώσι· διά γάρ τούτο καί εξουσίαν έχουσιν οί επίσκοποι άριέναι αμαρτήματα, il a soin d'ajouter, du reste, que les simples prêtres peuvent, moyennant une délégation épiscopale, exercer le même pouvoir. Rhalli et Polli, Συνταγμάτων θείων καί ιερών κανόνοιν, Athènes, 1S52-I859. 6 in-8», t. ni, p. 45.

Que les simples prêtres aient été chargés du soin d'entendre les confessions, c'est ce que nous avons déjà vu attesté par les *Canons apostoliques,* can. 52. Mansi, *Concil.,* t. i, col. 40. Justinien fait allusion à ce droit lans sa *Novelle* cxxxm. c. 11, où il a la prétention de réglementer la façon dont les c. nfesseurs appliqueront les canons: πάσι δέ τοϊ επίσκοποι; καί πρεσβυτέρα:; ίπαγορεύομεν άφορίζειντινα τή άγια κοινωνία;, κτλ. Ilans le *Syntagma,* ou recueil de canons, qui fut dressé au •vu» siecle, peu avant le concile *in Trullo,* figurent les canons 6 et 42 du concile carthaginois de 419, d'après lesquels un simple prêtre peut remplacer l'évêque dans l'administration de la pénitence. Rhalli et Polli, *Syntagma,* t. n, p. 308-310. Cf. *P. G.,* t. c, col. 1061-1064. Aussi le concile *in Trullo* (692) a-t-il en vue les prêtres aussi bien que les évêques, quand il donne aux confesseurs le conseil suivant : « Ceux qui ont reçu de Dieu le pouvoir de lier et de délier se comporteront en médecins attentifs â trouver le remède particulier que réclame chaque pénitent et chaque faute du pénitent. » Can. u1l-, Mansi, *Concil.,* t. xi, col. 987; *Syntagma,* t. Il, p. 549. Balsamon, dans son commentaire sur le 52» canon apostolique, revendique pareillement pour tous les prêtres le droit d'entendre les confessions : μή μόνοι; μοναχοί; ίερεΰσιν ένδοόήναι την τών αμαρτημάτων καταλλαγήν αλλά καΟολικώ; πάσι το:; ίερεΰσι. Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. n, p. 69. Toutefois il suppose toujours que les simples prêtres reçoivent pour ce ministère une délégation de l'évêque, ΐνταλτήριον. Les canons carthaginois que nous avons cités lui servent à établir ce point. *Syntagma,* t. n, p. 68; t. ni, p. 311. Aussi bien, le prêtre n'a pas. en vertu de son ordination, le pouvoir de remettre les péchés, parce que l'imposition des mains ne lui a remis que ses fautes légères : ή δέ χειροτονία τών ιερέων μικρά αμαρτήματα άπαλείφει, όΟεν ουδέ άφιέναι αμαρτία; οί ιερει; δύνανται. *Syntagma,* t. m, p. 45. Explication bizarre, sans doute, mais qui sert â prouver le besoin qu'a le simple prêtre d'obtenir une délégation épiscopale pour exercer le ministère pénilentiel.

Les Grecs exigent des confesseurs, outre le pouvoir d'ordre, des qualités spéciales de clairvoyance et de sainteté. Les confesseurs doivent être des directeurs d'âmes, des πνευματικοί πατέρε . C'est de l'Orient que nous est venue la qualilication, aujourd'hui si répandue, de « pères spirituels ». Si Anastase le Sinaïte (vu» siècle), dans son homélie *De sacra synaxi,* recommande aux fidèles de se confesser aux prêtres, ou plutôt « à Dieu par le moyen des prêtres », εξομολόγησα: τω Θεώ διά τών Ιερέων, *P. G.,t.* l.xxxix. col. 833, ailleurs il déclare qu'il est bon et utile de se confesser aux « hommes spirituels » qui ont l'expérience des âmes, *ibid.,* col. 369. et qu'il faut « trouver un homme spirituel, experiment ·. capable de nous guérir..., pour nous confesser à lui comme à Dieu et non comme à un homme », εάν εύρη; όινδρα πνευματικόν, έμπειρον, δυνάμενον σε ίατρεΰσαι... έξομολόγησαι αύτώ ιό τώ Κυρίω και ούκ άνΟρώπω. *Ibid.,* col. 372. Au xi» siècle, le cartophylax Pierre, traitant la même question, la résolvait dans les mêmes termes qu'Anastase. Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. v, p. 372. Enfin le cartophylax Nicéphore faisait pareillement remarquer au XIll» siècle que, pour guérir les maladies, il ne suffisait pas d'avoir le nom de médecin, il fallait encore en avoir la science: *Equidem in adversa corporis valetudine illum inquirimus dicimusque medicum qui tam re ipsa quam verbis male habentem curare queat. Itaque non respiciemus in hunc vel illum qui præler medici nomen nihil habet medici..., porrosi quis expertus fuerit et frugi el cum hoc sacerdotio fungatur, ad illum imprimis accedendum. Epist. ad Theodor., P. G.,* t. c. coi. 1067. Depuis Clément d'Alexandrie et Origène, ces sentiments et ce langage sont de tradition en Orient.

Il importait d'en faire ici la remarque, pour comprendre le rôle que jouèrent les moines grecs dans le ministère de la confession.

fa confession est, comme chacun sait, l'une des principales obligations des moines d'après la Règle de saint Basile. Mais « il faut observer, dit celui-ci. dans la confession des pêchés, la même règle que celle que l'on suit pour les maladies du corps. De même que l'on ne découvre pas les maladies de son corps à tout le monde, mais seulement â ceux qui sont capables de les guérir, ainsi la confession des pêchés (relativement

graves) ne doit se faire qu'à ceux qui peuvent y apporter remède ». *Hegulæ brevius traclalæ,* interrogat. 229, *P. G.,* t. XXXI, col. 1236. Mais quels doivent être ces confesseurs attitrés dans le cloître'? C'est la question que se pose saint Basile : Ό βέλων ἐξομολογήσασΘα, τὰ αμαρτια ἑαυτοϋ, εῖ πάσιν ἐξομολογεϊσΘαι οφειλει, καὶ τοϊ τυχοϋσιν, ἡ τισιν ; et il répond : « Il faut se confesser à ceux à qui est confiée la dispensation des mystères de Dieu : » ἀναγκαϊον τοϊ πεπιστευμένοι την οικονομίαν των μυστηρίων τοῦ Οεοϋ ἐξομολογεϊσΘαι τὰ αμαρτήματα. *Ibid.,* interrog. 288, col. 1284. Cf. *Epist., canon.,* c.xxvn, can. 74. Il y a lieu de croire qu'il entendait par là les moines élevés à la dignité du sacerdoce, car, s'il ajoute que, dans l'antiquité, les pécheurs avaient coutume de s'adresser aux saints et notamment à saint Jean-Baptiste, il fait observer que, d'après les Actes, xix, 18, ils s'adressaient aux apôtres, de qui ils recevaient tous le baptême. Interrogat. 228, col. 1285-1286. Ailleurs, il revient sur ce sujet ; « Comme Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive, si le pénitent, dit-il, a la componction du cœur, et se soumet aux avis du confesseur qui le semonce, Dieu très clément lui accordera le pardon de tout péché pour lequel ils solliciteront tous deux sa miséricorde. Mais si celui qui est gourmandé ne se joint pas de cœur à celui qui gourmande, le pardon n'est pas accordé; il se forme plutôt alors un lien, selon les paroles suivantes : « Ce que « vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel. » *Jbid.,* interrogat. 261. col. 1260. Il est bien difficile de ne pas reconnaître dans ce pouvoir de lier et de délier que le saint attribue aux moines confesseurs, la prérogative réservée par le Seigneur aux apôtres et à leurs successeurs revêtus de la dignité sacerdotale. Cf. Vacandard, *Bevue du clergéfrançais,* t. xxvi, p. 470, note 2.

Les moines grecs ne se confinèrent pas pour toujours et totalement dans le cloître. Pendant la querelle des iconoclastes (vin· et ix· siècles), on les vit se mêler au peuple, qui ne demandait pas mieux que d'écouter leurs oracles et de suivre leurs inspirations. L'étrangeté de leur costume et de leur vie, le vœu qu'ils faisaient de virginité, leur pratique de l'ascèse, bref toutes les vertus qu'ils possédaient réellement ou qu'on leur attribuait de confiance exerçaient sur les foules un ascendant considérable. Ils en profitèrent pour étendre leur influence morale dans le domaine de la discipline pénitentielle. C'est vers ce temps (sous Constantin Copronyme, -j- 775), nous dit un écrivain du xn· siècle, Jean d'Antioche, que le Christ conféra spécialement aux moines le droit d'entendre les confessions et le pouvoir de remettre les péchés des fidèles : ἐ'κτοτε οὐν καὶ μέχρι τῆ δεὺρο τετρακοσίων ἥδη χρόνων καρωχηκότων τοσουτων ὑπδ πάντων των πιστὼν ἐξεθειάζετο και ἐτιμάτο τδ τάγμα των μοναχὼν ὁ> καὶ τὰ ἐξομολογήσει καὶ εξαγγελία των ἁμαρτημάτων καὶ τὰ ἐπ' αὐτοϊ επιτίμια; καὶ αφέσιμου λύσει ει τοὑ; μοναχοὑ μετατεθῆναι. *De disciplina monastica et de monasteriis laids non tradendis, P. G.,* t. cxxn. col. 1128.

On n'apercevait guère, en effet, sauf dans le cloître, les moines confesseurs avant l'époque de l'iconoclasme. Le patriarche Nicéphore, connu encore sous le nom de Nicéphore le Confesseur (806-815), semble signaler leur ministère extérieur comme une nouveauté. On s'adressa à lui. nous dit-on, pour savoir si les moines prêtres avaient le pouvoir d'imposer des pénitences, et sa réponse fut affirmative. Interrogat. 16, Rhalli et l'olli, *Syntagma,* t. iv, p. 431. Bientôt on vit de grands personnages, voire des empereurs, par exemple Léon le Sage et Michel IV, prendre pour confesseurs des moines. Cf. *Syntagma,* t. v, p. 4; Sathas, *Bibliotheca medii ævi,* t. VI, p. 56, 66, 67 ; Meyer, *Die Hauplurkundenfür Geschichte des Athosklôsles,* Leipzig, 1874, P· 23.

Et tel fut le succès des moines-confesseurs, qu'ils finirent par supplanter presque complètement les prêtres séculiers dans le service de la pénitence. Au cours de son sermon *De pænitenlia,* Jean le jeûneur, qu'on a confondu longtemps avec le patriarche de ce nom (582-595), mais qui est vraisemblablement un moine du XIe siècle, ainsi qu'a essayé de le démontrer M. Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mônchlum,* Leipzig, 1898, p. 289-298, dit nettement comme une chose qui va de soi, que « Notre-Seigneur Jésus-Christ a envoyé les prophètes, les apôtres, les évêques et les prêtres pour l'enseignement de la doctrine spirituelle, et les moines pour recevoir les confessions des pécheurs ».·'(.) Κὑριο ημὼν 'Ιησοὑ Χριστὸ ... ἐξαπέστειλε προφήτα , αποστόλου , ἱεράρχα , ιερεἱ , διδασκάλου ει διδασκαλία πνευματικὸ - μοναχοὑ δε πάλιν τδ πκραινεϊν ἐπὶ τδ ἐξομολογεϊσΘαι ει αυτοὑ μετὰ μετάνοια , κτλ. *P. G.,* t. I.XXXVIII, col. 1920.

C'est aussi, nous l'avons vu plus haut, le sentiment de Jean d'Antioche, au commencement du siècle suivant. *P. G.,* t. cxxxtl, col. 1128. Celte opinion était si répandue au xn' siècle que Balsamon sentit la nécessité de réagir conlre elle et de prouver que tous les prêtres avaient, aussi bien que les moines revêtus du caractère sacerdotal, le droit d'entendre les confessions : μὴ μόνοι μοναχοὶ ἱερεὑσιν ἐνδοΟήναι τὴν τὼν ἁμαρτημάτων καταλλαγὴν, ἀλ.λ.ἀ καΟολικὼ πάσι τοϊ ἱερεὑσι. Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. Il, p. 69. Il serait injuste, dit-il ailleurs, à propos du 6e canon de Carthage, que les moines prêtres seuls et non tous les prêtres reçussent les confessions des fidèles : τδ δὲ μὴ δεχεσιαι λογισμοὑ; ανθρώπων πάντα; τοὑ ιερεἰ , ἀλλα μόνου τοὑ μονάχου Ιερεἰ , ἀδικὸν ἰστι, κτλ. *Ibid.,* t. Ill, p. 311.

Vaine protestation; les moines continuèrent de remplir, au détriment des prêtres séculiers, les fonctions de confesseurs. Au commencement du xm* siècle, l'empereur latin de Constantinople, Baudouin, se plaignait au pape Innocent III, que le pouvoir de lier et de délier fût, chez les Grecs, exclusivement dévolu aux moines ; *Monachi penes quos, sacerdotibus spretis, tota ligandi atque solvendi consistebat auctoritas. P. L.,* t. ccxv, coi. 452. Et quelques années plus tard le cartophylax Nicéphore, cherchant l'explication de cette mesure anormale, ne la trouvait que dans la paresse des évêques orientaux : *Ignoro autem quid factum sit..., quamvis existimem pontifices negotii tædio frequentique multitudinis turbulentia defatigatos id operæ* (ministère de la confession) *ad monachos transmisisse. Epist. ad Theodor., P. G.,* t. c, col. 1066-1067.

L'explication vraie se trouve peut-être ailleurs. Le prêtre séculier était insensiblement tombé dans une entière déconsidération ; on l'appelait dédaigneusement, par un accouplement de mots que la langue française ne tolérerait pas, un « prêtre laïque », Ιερεὑ λαϊκὸ . Comme il était régulièrement marié, on lui dénia le droit d'être « père spirituel » : ιερεὑ λαϊκδ ὁ ἔ'χων γυναίκα οὑτε πνευματικὸ δὑναται είναι, οὑτε, κτλ. Canon 156, dans les canons attribués à Nicéphore par Pilra. *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* 1864, t. Il, p. 341. Le ministère de la confession fut réservé aux prêtres-moines, aux ἱερομο'ναχοι. Cf. les formulaires cités dans Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. v, p. 573. Le clergé grec (c'est une remarque de M. Karl îloll) avait commis une faute au concile de Nicée, en refusant de s'astreindre au célibat. Sur ce débat conciliaire concernant le célibat des prêtres, cf. Vacandard. *Éludes de critique el d'histoire religieuse,* Paris, 1905. p. 94 sq. Tout le prestige qui s'attache à la pratique de la chasteté perpétuelle passa de la sorte aux moines et aux cénobites. Cf. Iloll, *op. cil.,* p. 311. Les moines devinrent nécessairement les πνευματικοὶ par excellence, et par suite des « pères spirituels », c'est-à-dire des directeurs d'âmes el des confesseurs recherchés.

« L'habit de moine, » le σχήμα μοναχοὐ, Γίγιον σχήμα, conterait à ceux qui le revêtaient une espèce de sainteté qui, selon quelques-uns, pouvait équivaloir au pouvoir sacerdotal. Sur la puissance de ce saint habit, voir Michaël Glykas, *Epist.,* xxv, *P. G.,* t. ci.vm, col. 937 sq.; cf. K. Holl, *op. cit.,* p. 208, 321. De là vint qu'on s'adressa parfois aux moines non prêtres, aussi bien qu'aux ιερομόναχοι, pour la confession sacramentelle.

Certains critiques font remonter cet abus à saint Basile et à sa Règle. Nous avons vu plus haut que Basile recommandait aux religieux coupables de quelque faute grave de s'adresser à des directeurs spéciaux, « à ceux qui avaient la dispensation des mystères de Dieu. » Ces dispensateurs « qui ont le pouvoir de lier el de délier », *Begulæ brevius tractatæ,* interrogat. 261, col. 1260, sont, d'après nous, revêtus du caractère sacerdotal. M. Holl, au contraire, estime qu'il s'agit simplement du supérieur, προεστὀ , ou de ceux qui, en son absence et avec son approbation, étaient chargés de « distribuer la nourriture spirituelle » aux cénobites et de « dispenser la doctrine avec discernement », comme l'indique l'interrogat. 45 des *Begulæ brevius tractatæ,* col. 1032-1033. Il rapproche les mots : οἰκονομεὶν του λόγου ἐν χρίσει (qui sont d'ailleurs empruntés au Ps. exi, 5), des expressions semblables que saint Grégoire de Nysse emploie au début de son *Épitre canonique,* pour montrer la difficulté d'adresser aux pécheurs pénitents des paroles judicieuses et justes : ἰστι δέ οὐ μικρόν ἱργον τό τοὐ περι τούτων (sc. τών μετανοούντων) λόγου οἴκονομήσαι ἐν τή ορθή τε καὶ δεδοχιμασμένη χρίσει κατά τό παράγγελμα τοῦ προφήτου τό χελεὖον δεῖν οἰχονομεὶν τοὐ λόγου ἐν χρίσει. *Epist. canon.,* can. 1, *P. G.,* t. xlv, col. 221. Cf. Holl, *op. cit.,* p. 264-265, et note. Mais ce rapprochement irait plutôt à prouver que les dispensateurs de la parole sont revêtus du caractère sacerdotal, car, dans le système de saint Grégoire de Nysse, « l'économe de la pénitence » n'est autre que celui qui a la charge de gouverner l'Eglise, c'est-à-dire l'évêque. *Epist. can.,* can. 5, 7, col. 231, 236. Pris en lui-même, le texte de saint Basile allégué par M. Holl n'est nullement démonstratif. Si dans l'interrogat. 45 les dispensateurs de la doctrine sont le supérieur et quelques subordonnés de son choix, il ne s'ensuit pas que les confesseurs indiqués dans les interrogat. 261 et 288 soient nécessairement les mêmes personnages. D'ailleurs, il suffisait que les premiers fussent prêtres, pour que toute difficulté fût levée; ils auraient cumulé ainsi indistinctement les fonctions de directeurs de conscience el de confesseurs munis du pouvoir d'absoudre.

Ce qui reste vrai, c'est que la distinction entre ces divers oflices n'est pas clairement exprimée dans les oui rages ascétiques de saint Basile, el qu'avec le temps la confusion des deux fonctions a dû se produire. La même équivoque se retrouve dans les écrits d'Anastase le Sinaïto. On peut toujours se demander si les πνευματικοὶ ανδρε auxquels il renvoie les pécheurs sont nécessairement des prêtres. H les appelle les « disciples du Christ », les « thérapeutes de Dieu », les « économes du salut », mais il ne dit nulle part qu'ils doivent avoir reçu le pouvoir d'ordre. *Quæstiones et responsa, P. G.,* t. lxxxix, col. 369, 372, 373.

En pratique, les fidèles arrivèrent aisément à se persuader que les moines, par le seul fait qu'ils pratiquaient l'ascèse, étaient des πνευματικοὶ et possédaient le pouvoir de remettre les péchés. Théodoret raconte qu'un Ismaélite alla trouver saint Siméon Stylite pour se confesser d'avoir, malgré son vœu, voulu manger de la chair et pour obtenir le pardon de sa faute « par les prières toutes puissantes du saint » : ὡ αν ταῖ παντοδυναμοι αὖτοῦ εὐχαῖ τών δεσμών αὐτόν τή ἀμαοτια ἐκλὐσειε. *Hist, relig.,* c. xxvi, *P. G.,* t. lxxxii, col. 1477.

Nous lisons dans Jean Moschus qu'un moine, recevant la confession d'un étranger, lui fait détailler ses fautes afin de pouvoir lui donner une pénitence appropriée, τα ἐπιτίμια selon le langage canonique : Εἰ θέλει ιατρεια; τυχεῖν, εἰπε μοι ει αλήθειαν τα πράξει σου, ὀπω κἀγὼ ταὐται ἀρμόζοντα προσάγω τα ἐπιτίμια. *Pratuni spirituale,* c. Lxxvni, *P. G.,* t. Lxxxvn, coi. 2933. C'est qu'en elfet, ajoute-t-il, la fornication ne se traite pas comme l'homicide, et ainsi des autres péchés : Ἀλλω γαρ θεραπεὐεται ὁ πόρνο; καὶ ἑτέρω ὁ φονεὐ και ἀλλω ὁ φαρμακὸ; κα'ι ἑτερον τό τον πλεονέκτου βοήθημα. La vie de Paul le Jeune fournit des exemples du même genre. Nombre de personnes, πολλοί, s'adressaient au saint moine qui avait la réputation d'être un excellent médecin des âmes; il avait d'ailleurs la plénitude des « charismes » et possédait notamment le pouvoir « de lier et délier » : μετά γάρ τών ἀλλων ών ἐμπλεω; υπήρχε χαρισμάτων ὁ μέγα , ουδέ ἀποστολικών ἐτέλει χαρίτων καὶ τοὖ δεσμεὶν τε καὶ λὐειν ἀμοιρο . *Vita Pauli Junioris, c.* x.xii, dans *Analecta bollandiana,* t. xt, p. 142, cf. p. 66.

Le fait suivant témoigne que parfois les pécheurs ne s'enquéraient guère de savoir si le moine auquel ils s'adressaient était prêtre ou non. Au synode de 869 (IX· session), le prolospathaire Théodore comparut devant les légats du pape pour répondre à une accusation portée contre lui. Nous transcrivons le dialogue qui s'établit entre le coupable et ses juges : « Vous êtes-vous confessé et avez-vous reçu une pénitence pour votre péché? » Théodore répondit : « Oui. » Les très saints légats *(vicarii)* dirent : « A qui vous êtes-vous confessé et de qui avez-vous reçu votre pénitence, *epitimium?* » Théodore dit : « Celui qui m'a donné une pénitence est mort. » Les très saints légats de la vieille Rome dirent:» Comment s'appelait-il? »Théodore dit : « Je ne sais pas, je sais seulement qu'il était cartophylax, qu'il avait la tonsure et qu'il a passé quarante ans sur une colonne. » Les très saints légats dirent : « Etait-il prêtre? «Théodore dit :« Je *ne sais pas; il était abbé, et j'avais foi en cet homme, et je me suis confessé à lui. »* Les très saints légats dirent : « Et avez-vous fait votre pénitence? » Théodore dit : « Grâces â Dieu, je l'ai faite, parce que je suis chrétien. » Les très saints légats de la vieille Rome dirent : « L'avez-vous achevée ou non? «Théodore dit : « Me voici, je l'achève, *ecce homo, compleo ea.* » Mansi, *Concil.,* t. xvt, coi. 150-151. Ce dialogue n'a-t-il pas son éloquence?

H serait aisé de glaner dans l'histoire du monachisme grec d'autres faits non moins significatifs. Cf. Karl Holl, *op. cit.,* p. 312-323. Mais il importe davantage de montrer que cette pratique correspondait à un droit ou prétendu droit que s'arrogeaient les moines. Un historien moderne fait observer, pour la période qui nous occupe, « que certains milieux monastiques peu éclairés n'attachaient pas toujours une suffisante importance au pouvoir d'ordre... En ce qui regarde la pénitence, ajoute-t-il, ils prétendaient que le pouvoir de remettre les péchés constitue moins une prérogative du sacerdoce qu'un charisme de la sainteté. » Et l'auteur justifie sa remarque par l'autorité de Barsanuphe. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847,* Paris, 1905. p. 96; Barsanuphe, Βίβλο ψυχωφελεστάτη περιέχουσα αποκρισει Βασρανουφιου καὶ Ἰωάννου, édit, posthume de Nico mède l'hagiorite, Venise, I816, p. 72, 113, 307. cf. p. 7 de la préface.

La responsabilité de cette théorie remonterait beaucoup plus haut. Le patriarche Nicéphore (si les canons qu'on lui attribue sont bien de lui) se pose nettement la question de savoir si un moine dépourvu du caractère sacerdotal peut exercer le ministère pénitentiel. et il répond par l'affirmative : el δεϊ καὶ τὸν μὴ ἔχοντα Ιερωσὐνην διδόναι κατά απορίαν πρεσόυτέρου καί πίστιν προσιόντο , οὐκ ἔξω τοῦ εἴκότο καὶ τὸν απλώ μονάχον

ἐπιτί'μιον διδόναι. Interrogat. 16, Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. iv, p. 431.

Nicéphore met encore quelques conditions à l'autorisation qu'il accorde. D'autres seront moins réservés. Siméon, le nouveau théologien, se demande si les moines non prêtres ont le droit d'entendre les confessions, ou si vraiment les prêtres seuls peuvent exercer le pouvoir de lier et de délier : εἶ ἀρα ενδέχεται ει μονάζοντα τινα ἐξαγγέλλειν τὰ αμαρτία αυτών ἱερωσύνην μὴ ἔχοντα ..., επειδὴ ἀχούομεν τὴν τοϋ δεσμεϊν και λύειν εξουσίαν τοἵ ἱερεϋσι δίδοσΘαι μόνοι . Sa réponse est dénuée d'artifice et d'équivoque. Il prétend établir que le droit de confesser et d'absoudre, qui a appartenu d'abord uniquement aux évêques et aux prêtres, est maintenant dévolu aux moines. Prêtres ou non prêtres, pourvu qu'ils soient vraiment pieux, tous les moines jouissent de la même prérogative. « Que nous puissions, écrit-il, confesser nos péchés à un moine qui n'a pas reçu le sacerdoce, c'est ce que vous trouverez avoir été toujours pratiqué depuis que le vêtement et l'habit de la pénitence ont été donnés par Dieu à son héritage et qu'il existe des moines, ainsi que les Pères inspirés de Dieu en témoignent dans leurs écrits. Étudiez-les et vous trouverez exact ce que je vous dis. Avant les moines, les évêques seuls ont reçu par succession, comme leur venant des divins apôtres, le pouvoir de lier et de délier, mais avec le temps, les évêques n'usant plus ou usant mal (de leur pouvoir), cette redoutable fonction... fut transférée au peuple élu de Dieu, je veux dire aux moines, sans qu'elle fût ôtée pour cela aux prêtres et aux évêques. » IIoll, *op. cit., p.* 119-120. Telle est la thèse soutenue dans le Λόγο περὶ ἐξομολογήσεω , attribué à tort â saint .lean Damascene et dont M. Karl Holl parait avoir indiqué heureusement l'âge et l'auteur, *op. cil.,* p. 132-136. Siméon, le nouveau théologien, était higoumène en 995 et mourut vers 1040. *Ibicl.,* p. 25. M. IIoll a donné une édition critique de son Λόγο , *op. cil.,* p. 110-127.

Les moines confesseurs non prêtres furent vraisemblablement assez répandus du x· au xne siècle. On les rencontre à Alexandrie aussi bien qu'à Constantinople et à Antioche. Mais l'Église officielle réagit enfin avec vigueur contre leur empiètement. Marc d'Alexandrie demande à Balsamon s'ils ont vraiment, comme les prétres, le droit d'entendre les confessions : ἐξεστιν ἀνιερω μοναχὰ ἡ κα'ι ἱερωμένω ἐξαγορεἰαν ανθρώπων δέχεσθαι οἰκειοβελώ ; Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. ιν, p. 464. Balsamon pose en thèse que le ministère pénilentiel appartient plus particulièrement à l'évêque et que les prêtres, voire les moines prêtres, qui le remplissent sans une délégation épiscopale, commettent un abus, à plus forte raison les moines qui ne sont pas prêtres : Σημείωσαι ότι οἱ χωρὶ επιτροπὴ επισκοπικὴ δεχόμενοι λογισμοὺ ανθρώπων ιερωμένοι μοναχοί κακώ ποιοϋσι, πολλὰ δέ πλέον οἵ ανίεροι. Explication du 6e canon du concile de Carthage, Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. m, p. 311; cf. t. n, p. 69. Il ajoute que les non prêtres n'ont pas le droit de confesser, même avec une délégation épiscopale, et que si le supérieur d'un monastère est chargé d'entendre les confessions, c'est qu'il est censé être prêtre. *Ibid.,* t. ni, p. 311.

Plus tard, Siméon de Thessalonique reprendra la même doctrine et déclarera que le pouvoir de lier et de délier est proprement une prérogative épiscopale, et qu'un simple prêtre ne peut l'exercer si ce n'est en vertu d'une délégation spéciale. *Responsa ad Gabr. Pentap.,* q. xm, *P. G.,* t. clv, col. 861, 864. II répétera, en outre, que pour exercer l'office de confesseur, aussi bien que pour célébrer les mystères, il faut être prêtre. Un moine qui n'est pas revêtu du caractère sacerdotal ne peut entendre les confessions que dans le cas de nécessité, et encore devra-t-il faire observer qu'il n'est pas proprement un confesseur, un πνευματικὸ , et que, par conséquent, son pénitent n'est pas dispensé de s'adresser à un vrai « père spirituel », πατρὶ πνευματικὰ, *Ibid.,* p. 864. C'est là un langage que n'auraient pas désavoué les docteurs catholiques au moyen âge.

2° *Fréquence et périodicité de la confession.* — L'intervention des moines dans le ministère de la pénitence devait rendre peu à peu plus fréquente la pratique de la confession.

Outre la confession journalière devant les frères, sorte de coulpe pour les menues fautes, les religieux devaient s'accuser de leurs fautes plus graves à celui qu'ils avaient choisi pour directeur et père spirituel. Déjà saint Pachôme avait recommandé la confession comme moyen d'ascèse, si l'on en croit son biographe · Καὶ οὐδεὶ αδελφών ἐφείδετο ἐξομολογήσασθαι κατ' ἰδιον αυτὰ τὴν διάνοιαν αὐτοϋ, ἐκαστο ω πολεμεῖ τον ἐχθρόν. *Ada sanctorum,* t. in maii, appendix, p. 40. Mais saint Basile fit de cette discipline une loi de la vie cénobitique. *Regula: brevius tractatæ,* interrogat. 229, *P. G.,* t. xxxi, col. 1236; cf. interrogat. 288, col. 1284, et passim. C'est une remarque de M. Karl lloll. *op. cit.,* p. 262-263.

Cet usage monastique ne pénétra pas chez les séculiers avant l'époque où les moines confesseurs sortirent du cloître pour se mêler au peuple. Jusque-là, la périodicité de la confession des fidèles ne se laisse pas aisément constater.

On a prétendu que la confession préparatoire à la communion pascale était devenue obligatoire pour les fidèles dès le iv» siècle ou au moins avant le vi· siècle, époque à laquelle les Eglises dissidentes, telles que les jacobites, formaient déjà des communautés séparées.

Les jacobites, en elfet, connaissent un précepte de la confession : « Il n'est permis à personne, disent-ils, de recevoir le corps du Christ le jeudi-saint, s'il ne s'est confessé. » Can. 50, Denzinger, *Ritus orientalium in administrandis sacramentis,* 1863-1864. t. I, p. 485. Leurs canons vont même plus loin; ils frappent de la peine d'exclusion des sacrements ceux qui ne font pas deux confessions par an : *Qui non confitetur peccata sua bis in anno prohibebitur a sacramentis, donec confiteatur juxta ordinem Christianis observatum.* Can. 87, *ibid.,* p. 500.

De ces usages, certains critiques ont conclu que la confession antépascale existait dans l'Église grecque en général avant la sécession des jacobites. Mais c'est là une induction hasardée, qu'aucun document ne justifie. Les jacobites ont pu créer des lois ecclésiastiques, à leur corps défendant, après leur séparation. Et tout porte à croire que les canons qui regardent la confession antépascale et la double confession annuelle sont une création de ce genre.

En Perse, ou abondent les jacobites, on n'aperçoit une discipline pénitentielle pour les péchés secrets que sous le patriarche Isoyahb I·Γ (582-595). Dans son canon 6e, adressé à Jean, évêque de Daraï, le patriarche traite longuement « de celui qui a péché secrètement et se repent en secret, mais craint de se dévoiler... Si le pécheur, dit-il, craint de manifester ses souillures, parce qu'on ne trouve pas partout des prêtres justes et prudents, que ce pécheur prenne la peine d'aller la où sont des prétres prudents et miséricordieux ». Il ajoute d'ailleurs qu'on peut obtenir le pardon de Dieu sans l'intermédiaire des prétres, et le prouve par un exemple. *Synodicon orientale,* édit. Chabot, p. 433, dans *Notices et manuscrits,* t. xxxvm. Cf. Labourt, *Le christianisme et l'empire perse,* Paris, 1904, p. 340-342 Une telle théorie est incompatible avec la discipline connue, évidemment plus tardive, des jacobites.

L'impression que donnent les documents, au iv' et au v« siècle, est celle-ci : les pécheurs doivent se préparer à la Pâque par la pénitence; parmi les exercices pénitentiels la confession est parfois conseillée; quelques

auteurs la considèrent même comme moralement obligatoire; mais on ne voit pas qu'elle soit l'objet d'un précepte ecclésiastique. Saint Athanase recommande de manger la Pâque avec un cœur pénitent et avec la confession : *pascha manducemus... pænilenti animo et confessione. Epist.,* xix, c. vu, Mai, *Noua Patrum bibliotheca,* t. vi, p. 143. Mais la confession, *l'exomologèse,* dont il est question, est-elle autre chose qu'une confession à Dieu? Il serait bien hasardeux de l'affirmer. Saint Jean Chrysostome, qui était disposé à recevoir l'aveu des pécheurs toutes les fois qu'ils se présenteraient à lui, cf. Socrate, *H. E.,* l. VI, c. xxt, *P. G.,* t. i.xvii, col. 725; Mansi, *Concil.,* t. ni, col. 1145, ne parait pas exiger de confession préparatoire à la Pâque : • Nos pères, dit-il, qui avaient conscience des fautes que nous commettons pendant le cours de l'année, ont établi la quarantaine pour que nous l'employions à nous purifier par des prières, par l'aumône, par les jeûnes, par les veilles, par les larmes, par *Vexomologése,* et par tous les moyens, afin que nous nous approchions, autant qu'il dépend de nous, de ce jour avec une conscience pure. » *Homilia in eos qui primo pascha jejunant,* c. tv, *P. G.,* t. xi.vm, col. 867. *L'exomologèse* est ici mise sur le même pied que les autres signes de pénitence et de mortification. On peut douter qu'il s'agisse d'une confession à un prêtre, d'autant plus qu'ailleurs saint Jean Chrysostome recommande fréquemment la confession à Dieu par manière d'exercice ascétique :Μήγαρ ἀνΟρώπω λέγει ..., μή γάρ τώ συνδούλω ομολογεί ..., ἐμοί (dit Dieu au pécheur) το αμάρτημα :';πέ μόνω ζατ' ιδίαν, "να θεραπεύσω το ἕλκο και απαλλάξω τή οδύνη . *Homil.,* IV, in *Latarum,* c. tv, *ibid.,* col. 1012. Ailleurs saint Chrysostome constate que « beaucoup de fidèles, dépourvus de la robe nuptiale, participent au corps du Christ inconsidérément et témérairement, plutôt par coutume que par réflexion. Si le carême arrive, si le temps de Pâques arrive, quel que soit l'étal de leur âme, ils s'approchent des sacrements». *Homil.,* tu, *in Epist. ad Eph.,* n. 4, *P. G.,* t. LXH, col. 29. Un de ses contemporains, Astéries d'Amasée, r commande, au contraire, expressément aux Iidéles de prendre un prêtre pour confident de leurs fautes et témoin de leur contrition : Σύντριψον σαυτδν όσον δύνασαι. ζήτησαν και αδελφών ὁμοψύχων πένθο , βοηθούν σοι πρό τήν ἐλευθερίαν..., λαί>ἐ καί τον ἱερέα κοινωνον τή όλ-.ψεω ώ πατέρα. *Homil.,* XIII, *adhorlat. ad pænitentiani, P. G.,* t. XL, col. 369. Il n'y a pas là de précepte proprement dit, mais un conseil pressant. Et comme l'exhortation est faite en temps de pénitence, la confession qu'elle indique semble offrir tous les caractères d'une préparation à la Pâque. Le texte d'une homélie ‹l Aphraate, le grand orateur syrien du iv« siècle, est peut-être plus significatif encore. L'auteur conseille de recourir â la confession, en faisant remarquer qu'il vaut mieux n'en avoir pas besoin. « Il dépend de vous de i avoir jamais besoin de la pénitence... Ne vous mettez jamais dans le cas d'être obligés de recourir à la médecine et d'aller chercher un médecin. » *Demonst.,* vit, «n *pænitentes, Patrologia syriaca,* de MθΓ Graffin, t. I, p. 338. Mais peut-être Aphraate ne vise-t-il ici que les moines ou « fils du pacte », comme le fait remarquer M. Labourt, *Le christianisme et l'empire perse,* p. 30, note. Voir Confession chez les Syriens. D'autres auteurs s'abstiennent de mentionner la confession et indiquent uniquement les aumônes, les prières et les jeûnes comme moyens â employer pendant le carême pour obtenir le pardon des péchés. Tel Timothée d'Alexandrie iv' siècle) dans ses *Responsa canonica.* Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* t. i, p. 636.

Du reste, pour comprendre cet état de la discipline, il suffit de se rappeler que les péchés regardés par tous Jes docteurs comme mortels étaient ou devaient être en principe, après l'aveu qui en était fait au ἱερεῖι , soumis à la pénitence publique.

A mesure que les moines intervinrent plus activement dans la conduite des âmes et se mêlèrent de la direction des fidèles, cette discipline changea. L'idée que, sans confession, il n'y avait pas de pardon possible, pénétra davantage dans les esprits. Saint Jean Climaque, mort vraisemblablement sous Constant II (642-648), se fait le héraut de cette doctrine. Dans sa *Scala paradisi,* il pousse les pécheurs ει ἐξομολόγησιν, ή χωρί οὐδεὶ . ἀφέσεω τεύξεται. Grad. IV, *P. G.,* t. lxxxviii, col. 684. Dans ses *Questions et réponses,* Anastase le Sinaïte (fin du vil' siècle) se demande comment un pécheur, qui est incapable de se faire moine, peut bien obtenir le pardon de ses péchés, q. v, *P. G.,* t. I.xxxix, col. 361, et il répond d'une façon générale qu'il doit faire pénitence. Mais il précise son sentiment par la question suivante : « Est-il bon de confesser ses péchés aux pères spirituels? — Cela est très bon et très utile, » répond-il : τούτο καλόν ἐστι λίαν και πόνο ωφέλιμον, q. νι, col. 369. Voilà donc la confession recommandée comme moyen de cure spirituelle et naturellement une confession plus ou moins fréquente, selon les besoins des consciences. Le même Anastase conseille encore cette confession comme préparatoire à la réception de l'eucharistie : Εξομολόγησα: τω Θεώ διά των ιερέων τά ἁμαρτία σου, καταδίκασαν σου τά πράξει και μή αἰσχυνθή ..., αἴτησαι συγγνώμην, αἴτησαι ἄ'φεσιν τών παρελθόντων καί λύτρωσιν τών μελλόντων, "να πρεπόντω τοϊ μυστνοίοι προσέλΟη . *Homilia de sacra Synaxi, ibid.,* col. 833.

Saint Théodore Studile (f vers 826) donne à entendre que les pécheurs recouraient volontiers à la confession, persuadés que grâce à l'imposition des mains des ἀνάδοχοι, elle leur procurait le pardon de leurs fautes. *Responsiones ad interrogata quædam, P. G.,* t. xcix, col. 2732. Cf. *Canones de confessione, ibid.,* col. 1721.

Le fait que des personnages importants, voire des empereurs, aient eu, comme nous l'avons dit, des confesseurs attitrés, prouve que la confession était d'un usage courant au ix· et au x· siècle. Au xi· siècle, le cartophylax Pierre examine â son tour la question que se posait Anastase le Sinaïte sur l'utilité de la confession aux πνευματικοί; ἀνδράσιν. Et il répond dans les mêmes termes. Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. v, p. 372. Bien qu'il ne connaisse pas évidemment de précepte positif de la confession, il encourage à la pratiquer. Il semble, en effet, n'en dispenser que celui qui ne trouvera pas de « père spirituel » expérimenté, capable de tenir la place de Dieu. Alors seulement il autorise le pécheur à se confesser à Dieu lui-même : ἐξομολόγησαι τώ Θεώ ζατ' Ιδίαν, en se servant des paroles du publicain : «Seigneur, vous savez que je suis un pécheur, «etc. *Ibid.*

Balsamon, au siècle suivant, témoigne que l'usage de la confession est entré tout à fait dans les mœurs. A quel âge, se demande-il, l'homme et la femme doivent-ils se confesser? ποσαετή αν ἀνήρ ή γυνή δεχΒειη εἰ ἐξαγορείαν; Selon quelques-uns, répond-il, la confession est obligatoire pour les jeunes gens à quatorze ans et pour les jeunes filles à douze, parce que, à cet âge, les uns et les autres sont capables de commettre la fornication et d'autres péchés graves. Faisant appel â sa propre expérience et invoquant l'autorité d'un concile de Constantinople, Balsamon déclare que, dès l'âge de septans, la jeune fille est capable d'érotisme et par conséquent peut être soumise à l'obligation de confesser ses fautes contre la pureté; et il en serait de même, à plus forte raison, pour les jeunes gens. Rhalli et Polli, *Syntagma,* t. iv, p. 484.

Siméon de Thessalonique préconise une discipline semblable, au xm· siècle. Son langage est très net et très pressant; l'un des chapitres de son traité de la pénitence a pour titre : "Οτι ἀναγζαία παντί ή ἐ ομολόγη-

σι, επεἰ ἁμαρτάνομεν πάντε : « que la confession est nécessaire à tous, parce que nous péchons tous. » Il n'admet pas d'exception, persuadé qu'il est impossible qu'un chrétien ne tombe pas : πλήν και οι δοκοῦντε μή πεσεϊν, όπερ ώ εγώ νομίζω «δυνατόν, μετανοεί» ορεiλουσι πάντε . *De pœnitenlia,* c. ci.xui, *P.* G., t. Cl.v,col. 485, 488. On remarquera que c'est sur celte conviction qu'il fonde l'obligation de la confession et non sur un précepte positif tiré des règles canoniques. Les Grecs ne connaissaient pas encore de canons de ce genre.

3» *La matière de la confession.* — Avec les confesseurs moines, la matière de la confession tendit à se développer de plus en plus. Saint Basile, on s'en souvient, regrettait vivement que ses prédécesseurs ne se fussent occupés que de tels ou tels péchés graves, négligeant le soin des autres fautes, moindres à leurs yeux, telles que la colère, l'avarice, etc., et il stigmatise cet abus « comme une tradition perverse des hommes ». *De judicio Dei,* n. 7, P. G.,t. xxxi,col. 669. Dans son système, ce ne sont pas seulement les péchés énormes qui doivent être la matière de la confession, mais encore toute infraction à la loi de Dieu. Il s'en explique en plusieurs endroits de ses ouvrages. « Je viens de relire les divines Écritures, dit-il, etje trouve dans l'Ancien Testament, comme dans le Nouveau Testament, que la coutumace contre Dieu consiste non pas dans la multiplicité ni dans la grandeur des péchés, mais uniquement dans la seule violation d'un précepte quel qu'il soit; le jugement est le même pour toute désobéissance à Dieu : κοινόν κατά πάση παρακοή τοῦ θεοῦ το κρίμα. » *Ibid.,* n.4, col. 661. Sans doute, il n'a garde de prétendre que tous les péchés soient également graves aux yeux de Dieu : un mensonge n'offre pas l'énormité d'un adultère. Mais il y a dans toutes les fautes une gravité relative qu'il importe de considérer si l'on veut purifier à fond sa conscience et la tenir libre. Examinant le cas de ceux qui prennent soin d'éviter les péchés graves, mais qui commettent indifféremment des fautes légères : τα δέ μικρά (αμαρτήματα) ἀδιαφόρω ποιοῦσιν, Basile écrit : « D'abord il faut savoir que cette différence entre les grands et les petits péchés n'existe pas dans le Nouveau Testament. Il n'y a qu'une sentence qui regarde tous les péchés, c'est celle du Seigneur disant : Quiconque commet un péché est esclave du péché. Joa., vin, 34. Saint Jean crie pareillement : Celui qui n'obéit pas au Fils, ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeurera sur lui. » *Ibid.,* lit, 36. « Ce n'est pas la différence des péchés qui donne lieu à cette menace, mais la transgression elle-même. En un mot, s'il nous est permis de dire qu'il y a grand et petit péché, on ne peut nier que tel péché est grand pour celui qui en est dominé, et qu'il est petit pour celui qui le domine : » ἐκάστω μέγα είναι τό ἐκαστου χρατοῦν, χα\ μικρόν τοὒτο, ου ἐκαστο κρατεί. *Regulæ brevius traclatæ,* interrogat. 293, *P. G.,* t. xxxi, col. 4288.

Cette gravité relative des péchés est relevée par tous les directeurs d'âmes. Tous multiplient le nombre des péchés qui doivent être la matière de la pénitence et de la confession. « Vous vous flattez d'être juste, parce que vous ne commettez pas visiblement de grandes fautes, parce que vous pouvez dire : je ne suis ni fornicateur, ni adultère, ni avare, s'écriait sainl Macaire l'Égyptien (iv« siècle). Mais il n'y a pas seulement trois sortes de péchés, il y en a mille; qu'est-ce donc que l'arrogance, la témérité, la défiance, la haine, l'envie, la fraude, l'hypocrisie? » *Homil.,* ni, *P. G.,* t. xxxix, col. 469, cf. col. 472.

Dès 'ors que la liste des péchés relativement graves allait s'allongeant, il importait de la déterminer. Dans son Epitre canonique, adressée à Létoius évêque de Mélitène, saint Grégoire de Nysse essaie d'en ébaucher une classification. *P. G.,* t. xlv, col. 221 sq. D'autres cherchèrent à en fixer le nombre. Les moralistes du cloître abandonnèrent la dénomination de péchés mortels, jusque-là usitée dans le siècle, et groupèrent les fautes graves sous le titre de pêchés capitaux. Evagre le Pontique, qui mena longtemps la vie monastique en Égypte, d'abord dans les couvents du mont de Nitrie, ensuite dans le *Désert des cellules* (seconde moitié du iv» siècle), parait être le premier auteur qui ait réduit à huit les passions et les fautes graves. Son traité : Περ'ι τών οκτώ λογισμών, pourrait bien n'être qu'un débris d'un recueil (mentionné par Socrate, *H. E.,* I. IV, c. xxm, *P. G.,* t. lxvii, col. 516, et par Gennade, *De viris illustribus,* c. xi, *P. L.,* t. lxiii, col. 1067) des paroles tirées de l'Écriture et propres à repousser diverses tentations, au nombre de huit. *P. G.,* t. XL, col. 1271. Un de ses écrits, plus étendu : *Sur les huit pensées mauvaises,* existe mutilé dans une version syriaque. Fr. Baethgen l'a traduit en allemand, dans un appendice à l'étude de Zôckler sur Évagre, *Biblische und kirchengeschichtliche Studien,* Munich, 1893. Cf. Vacandard, *Revue du clergé français,* t. xliv, p. 254, notes 3 et 4, où sont signalés les textes de Tertullien sur les *septem maculæ capitalium delictorum. Adversus Marcionem,* iv, 9, et les sept vierges noires du *Pasteur* d'Hermas, qui ne sont autres que sept vices. *Sim.,* ix, c. xv, édit. Funk, p. 225.

Suivant Évagre, les huit péchés capitaux sont la gourmandise *(gastrimargia),* la fornication, l'avarice *(phylargyria),* la colère, la tristesse, l'ennui *(acedia* ou *tædium cordis),* la vaine gloire *(cenodoxia)* et l'orgueil. S'appuyant sur l'autorité de saint Grégoire de Nazianze et d'autres qu'il ne nomme pas, saint Jean Climaque ne compte que sept vices ou péchés capitaux. *Scala paradisi,* grad, xxn, *P. G.,* t. Lxxxvm, col. 948. D'après lui, la vaine gloire et l'orgueil ne sont qu'un seul et même vice, dont la vaine gloire est le commencement et l'orgueil la complète consommation, le degré souverain. *Ibid.,* col. 949, 951. Voir t. n, col. 1690.

Cette classification nouvelle des péchés ne pouvait avoir la prétention de se substituer absolument à l'ancienne division des péchés en mortels et véniels. Cependant un temps vint où l'on essaya d'opérer une fusion des deux méthodes. De là un embarras très grave pour les théoriciens. Fallait-il regarder comme mortels tous les péchés capitaux? C'est ce que demande Gabriel de la Pentapole à Siméon de Thessalonique, et la réponse de celui-ci témoigne que les moralistes ne sont pas d'accord sur la solution du problème : « Quelques-uns, dit-il, estiment qu'il y a huit péchés mortels, comme il y a huit passions : ce sont la négation de Dieu, le meurtre, la fornication, l'avarice, le parjure, le mensonge, l'orgueil et la présomption. » On remarquera que cette classification n'est plus celle d'Èvagre et de saint Jean Climaque. Siméon ajoute : « Aucun de ces péchés n'est mortel, par la miséricorde de Dieu, pour ceux qui font vraiment pénitence, si ce n'est le suicide, le désespoir, l'orgueil de l'esprit et le blasphème contre Dieu. » *P. G.,* t. clv, col. 884. Cette décision n'échappe pas à l'équivoque. On comprend que le suicide mène à l'enfer, qui est la mort éternelle, et qu'en ce sens le suicide soit proprement un péché mortel; mais l'homicide et la fornication qui peuvent être expiés par la pénitence n'en sont pas moins pour cela graves et mêmemortels de leur nature. Siméon n'a pas dû tirer d'embarras son correspondant.

4° *Le mode de la confession.* — L'exomologèse primitive comprenait plusieurs formes : la confession pr · paratoire à la pénitence et l'aveu public de culpabili*.·, attaché à la publicité des exercices pénitentiels.

La confession préparatoire garda son caractère d'ave . secret. Ce ne fut que tout à fait exceptionnellement, e: pour de graves motifs, que les moines exigerent de leurs pénitents une confession publique. Saint Jean Climaque rapporte un fait de ce genre dont il fut témoin

et que nous avons raconté ailleurs. *Scala paradisi,* grad, iv, *P. G.,* t. i.xxxvm, col. 681-684. Cf. hevue *du clergé français,* t. xliv, p. 256. Il ajoute que l'abbé est juge de l'opportunité d'une pareille épreuve : llpô πάντων ἐξομολογησώμεθα τῷ χαλῷ ημών διχαστή χαΐ μόνω, εἰ ἰέ κελεύει ζαι πάσι. *Scala paradisi,* col. 681.

I.'exomologêse, ou l'aveu public de culpabilité compris dans les exercices pénilentiels, demeura encore assez, longtemps en vigueur. Certains auteurs ont cru que l'abolition du prêtre pénitencier à Constantinople avait entraîné peu à peu dans toute l'Église orientale la suppression de la pénitence publique. Mais les documents témoignent que cette exomologèse s'est maintenue en maints endroits. Jean d'Antioche, dit le scolastique, agissait non en historien, mais en canoniste pratique, quand il lit, vers 550, une collection de canons en *cinquante* titres. Pour rédiger son travail, il se sert d'une œuvre analogue, élaborée en *soixante* titres vers 534, et aujourd'hui perdue. Les documents qu'il accepte comme source du droit sont les *Canons* dits *des apôtres,* et ceux des dix conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Sardique, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphése et Chalcédoine, enlin soixante-huit canons de saint Basile. Pargoire, *L'Église byzantine,* p. 78-79. Puis vint le *Nomocanon des quatorze titres,* qui parut sous lléraclius et qui supplanta les collections précédentes. Cf. dom Pitra, *Juris ecclesiastici Græcurum historia el monumenta,* t. n (1868), p. 336-442. Saint Jean Climaque (-j- vers 600) atteste que le fornicateur qui confesse sa faute et y renonce, doit être éloigné des mystères pendant un certain temps, conformément aux canons apostoliques : παρά των ἀποστολιχών κανόνων. *Scala paradisi,* grad. XV, *loc. cit.,* col. 889. Cf. le concile *in Trullo,* can. 44, 87, 102. Le patriarche Nicéphore (807-815) est plus explicite encore dans sa collection de canons, notamment can. 28, 29, 37 : ceux qui ont commis des péchés secrets seront punis moins sévèrement et auront le droit de se tenir dans l'église jusqu'à la prière des catéchumènes; mais l-s autres accompliront jusqu'au bout la pénitence ecclésiastique (can. 29). Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. iv, p. 430. Au synode de Constantinople de 869, les exercices pénilentiels conformes au système des différents stages usités en Asie-Mineure, sont mentionnés deux fois (IXe et XVIe sessions). Mansi, *Concit.,* t. xvi, col. 152, 170. Siméon le théologien (xe-xi« siècle) continue la tradition, en classant les péchés que les fidèles baptisés peuvent commettre et en déterminant la pénitence qu'ils doivent accomplir : on remarquera, par exemple, les expressions : οἱ τῇ μετανοία προσελθόντε καὶ εξομολογήσει καὶ χρόνον ὡρισμενον ἐπιτιμηθέντε ἔξω μένειν. *Orat.,* v, *P. G.,t.* exx, col. 344-345.

Cependant les confesseurs ne pouvaient se dissimuler la répugnance que les pécheurs éprouvaient à faire publiquement pénitence et par suite à s'approcher du tribunal où cette exomologèse leur était imposée. La discipline devait finir par s'adoucir également sur ce point. Déjà un canon, attribué à Timothée d'Alexandrie 380-384), suppose qu'un péché secret ne subira qu'une : nitence secrète, l'aumône par exemple : "Λκονσον ê-σπερ ἐν τῷ κρύπτω την αμαρτίαν ειργάσατο, όντω πάλιν ι αταγινώσκων την αμαρτίαν αὐτοῦ, ινα επιτελή τὰ εντοi ζζ θεού διὰ ελεημοσύνη και συγχωρή αὐτῷ ὁ θεό . Pilra. *Juris eccles. Græcorum hist, et monum.,* t. i IHÎli. p. 637. Mais un témoignage aussi formel est isolé à cette date. Au temps de Nicéphore Ier, nous avons vu qu'on se contentait encore d'atténuer la peine infligée aux fautes secrètes, par contraste avec le traitement appliqué aux fautes publiques qui subissaient toujours h peine canonique. Rhalli et Potli, *Syntagma,* t. IV, p. 430. Théodore Studite. contemporain de Nicéphore, s applique pareillement dans ses *Canons sur la confestion* (s'il est vrai qu'ils soient bien de lui) à mitiger les épreuves pénitentielles. Systématiquement il les convertit en xérophagies et pénitences secrètes : ξηροφαγία: καὶ μετάνοιαι. Il resterait à savoir quand et dans quelle mesure ces canons disciplinaires furent appliqués aux séculiers, car ils eurent primitivement une destination monastique, comme l'indique la formule : κανόνε κατὰ τοῦ μοναχοῦ , par opposition aux canons des Pères : κατὰ τοῦ τῶν μεγάλων πατέρων κανόνα . *P. G.,* t. xeix, col. 1721 sq.

Du moins au XIe siècle, le moine Jean le jeûneur n'hésite pas à supprimer radicalement la vieille exomologèse. Le confesseur se tiendra devant l'autel pour entendre l'aveu des pécheurs : ὁ ἱερεν τόν μέλλοντα ἐξομολογήσασβαι... Ιστά... ε'μπροσθεν τοῦ θυσιαστήριον, *P. G.,* t. LXXXVlil, col. 1880; mais il sera seul avec le coupable et se gardera bien de lui imposer une pénitence au-dessus de ses forces et de nature à le décourager. Dans tous les cas, et si longue soit-elle, la pénitence sera secrète. *Ibid.,* col. 1916-1917, cf. col. 1925.

Cette théorie formait une véritable révolution dans la discipline des Grecs. La pénitence publique se maintint encore quelque temps, grâce aux collections canoniques, en certains lieux, témoin l'ouvrage de Siméon de Thessalonique, *De sacro templo, c.* CLII, Cl.tll, *P. G.,* t. cxv, col. 357. Mais la pratique de la pénitence secrète finit par prévaloir. Ainsi se trouvait consacré et appliqué dans toute sa vigueur le principe du *sigillum* ou secret absolu de la confession.

it. discipline de l'église LATINE. — 1» *Le confesseur.* — 1. *Le confesseur prêtre.* — Aux environs de l'an 400, saint Jérôme donne à entendre que les simples prêtres exercent, concurremment avec les évêques, le ministère de la confession. *In Matth.,* xvi, 19, *P. L.,* t. xxvi, col. 118. Cette intervention presbytérale dans les matières pénitentielles, qui suppose toujours une délégation épiscopale, cf. S. Cyprien, *Epist.,* xn, *P. L.,* t. IV, col. 258 ; concile de Carthage de 397 ou 418, can. 3; Socrate, *1l. E.,*\. V, c. xix, *P. G.,* t. i.xvn, col. 613sq., deviendra de plus en plus fréquente au cours des siècles suivants. Le concile de Tolède de 589 montre qu'elle est d'usage courant en Espagne. Can. 11, Mansi, *Conci/.,* t. ix, col. 995. A l'extrême limite occidentale de l'Église latine, les simples prêtres ne pouvaient manquer d'entendre les confessions. Bède fait, en effet, remarquer que le chef spirituel de la communauté chrétienne en Irlande était un prêtre, lequel possédait une juridiction même sur les évêques, en souvenir de saint Colomban qui avait été l'apôtre du pays et qui ne s'était jamais élevé, dans la hiérarchie, plus haut que le presbytérat : *Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cujus juri et omnis provincia et ipsi eliam episcopi, ordine inusitato, debeant esse subjecti juxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter extilit et monachus. Hist.eccl.,* l. Ill, c. iv, P. *L.,* t. xcv,col. 122. Théodore, évêque de Canterbury (f 690), ayant à parler des confesseurs dans son Pénitentiel, ne distingue plus entre les droits de l'évêque et ceux du prêtre: *Ut nullus alius præsumat pænilentiam dare vel confessionem audire quam episcopus vel presbyter.* C. xxxi. *P. L.,* t. xcix, coi. 946. Cet état de choses était si bien reconnu au VIIIe siècle que Bède se borne à le justifier par le texte de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra,* v, 16; il ne mentionne mêmei jpressément que la confession aux prêtres, *presbyteris : Si ergo infirmi in peccatis sint, et hoc presbyteris in ecclesia confessi fuerint... Porro gravioris lepræ immunditiam juxta legem sacerdoti pandamus. Comment, in Epist. S. Jacobi, P. L.,* t. xcni, coi. 40.

Par la force des choses, le ministère de la confession s'étendit au clergé régulier. En Occident, comme en Orient, la confession était une des pratiques les plus recommandées dans les monastères. Saint Benoit (γ543'

exhorte ses religieux à confesser leurs fautes secrétes à l'abbé ou aux maîtres spirituels : *tantum abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat.* C. xi.vi, *P. L.,* t. lxvi, coi. 694. Ce texte a trait à la direction spirituelle. Mais il est vraisemblable que cette direction n'exclut pas la confession sacramentelle. La règle d'un auteur inconnu, qui écrivait probablement au vit» siècle, insiste pareillement sur l'obligation de révéler à l'abbé les fautes graves : *Si vero et majoribus culpis, quod ad animæ majorem pertineat damnationem, hoc secretius per puram confessionem volens suo manifestet abbati.* C. xvt, *P. L.,* t. cm, coi. 4027. Si l'abbé n'était pas revêtu du caractère sacerdotal, la confession gardait-elle dans la pensée de l'auteur le caractère de pure direction? C'est ce que nous ne saurions assurer. Avec saint Colomban, qui était prêtre, la confession quotidienne imposée aux religieux comme préparation à la sainte rnesse et à la communion était apparemment sacramentelle : *Confessiones autem dari diligentius præcipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est si cor mundum non habuerit. Pœnitenliale,* c. xxx, édit. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche,* Mayence, t. I (1883), . 601.

Saint Colomban et ses disciples ne se confinèrent pas dans le cloître. Le fondateur de Luxeuil raconte à saint Grégoire le Grand qu'il a reçu les confidences des membres du clergé séculier, voire des évêques : *Multorum se novisse conscientias, etiam episcoporum. Epist. ad Gregarium Magn.,* c. iv, *P. L.,* t. t.xxx, coi. 262. Il déplorait amèrement que le sacrement de pénitence « fût tout à fait délaissé en Gaule ». *Vita Columbani,* . v, édit. Krusch, *Rerum meroving. Scriptores,* t. tv, p. 71. Aussi bien l'une des missions favorites de ses disciples fut-elle de ramener les fidèles *ad medicamenta pænitentiæ.* Tel fut notamment le souci de saint Eustase, nous dit l'historien Jonas. *Ibid.,* l. II, c. vin, édit. Krusch, p. 123. Nous voyons encore ces moines apôtres à l'œuvre dans la personne de saint Anshert, abbé de saint Wandrille (678-690). Son biographe rapporte que les pécheurs affluaient auprès de lui pour faire l'aveu de leurs fautes : *Quoniam sacerdotii dignitate fulgebat, confluentium ad se confessiones suscipiebat,* etc. *Vita Ansberti, c. xx.* Mabillon, *Acta sanet, ord. S. Benedicti,* sæc. π, p. 105-4. Voir col. 374-375.

Ce texte est remarquable à plusieurs titres. Manifestement, dans la pensée de l'auteur, le droit pour les religieux d'entendre les confessions est attaché au caractère sacerdotal. Le Pénitentiel de saint Colomban suppose également que le confesseur est évêque ou prêtre : *testimonio comprobatus episcopi vel sacerdotis, cum quo pænituit,* c. I, édit. Schmitz, p. 597.

Le biographe de saint Ansbert écrivait dans la seconde moitié du vin· siècle. Cl. W. Levison, *Zur Kritik der Fontaneller Geschichtsquellen,* dans *Neues Archiv, t. xxv* (1899), p. 594. Un peu plus tard, Alcuin (-|- 804) rappelait aux fidèles du midi l'obligation de se confesser aux prêtres, *sacerdotibus confessionem dare. Epist.,* exit, *P. L.,* t. c, col. 337. Le concile d'Ansa (994), can. 30, distingue la confession faite à Dieu de la confession faite aux prêtres. Mansi, t. xtx, col. 188.

Certains abus que nous signalerons en leur temps fournirent aux écrivains ecclésiastiques l'occasion d'examiner quelle devait être la dignité du confesseur et son rang dans la hiérarchie. A qui doit-on se confesser? *Cui fieri debet confessio?* se demande, au xi· siècle, Raoul Ardent. Et il répond : ◊ La confession des fautes graves doit être faite à un prêtre, parce que lui seul possède le pouvoir de lier et de délier. » *Homil.,* t.xtv, *in litania majori, P. L.,* t. clv, col. 1900. Lanfranc, contemporain de Raoul, s'exprime à ce sujet avec moins de précision théologique. *De celanda confessione, P. L.,* t. cl, col. 629. Nous retrouverons plus loin son texte. Le *Liber de vera et falsa pœnitentia,* faussement attribué à saint Augustin et qui date simplement des environs de 1100, parle;» peu près comme Raoul Ardent : *Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem, qui sciat ligare et solvere, c. x, P. L.,* t. xl, coi. 1113.

Au xtt» siècle, cet enseignement devient général. Gratien parait être le seul docteur qui y fasse exception, comme nous le dirons plus loin à propos du précepte de la confession. Hugues de Saint-Victor (j-11-40) déclare que nous devons confesser nos péchés graves au prêtre : *gravioris autem culpæ reatum singulari confessione sacerdoti aperimus, De sacramentis, I.* 11, part. XIV, c. I, *P. L.,* t. CLXXVt, coi. 553, et au prêtre seul, ajoute-t-il ailleurs ; *sed melius videtur ut dicamus et solos (sacerdotes) et eos omnes eas (claves) habere. Sent.,* L VI, 14, coi. 152. Robert Pullus(j-1153) distingue deux sortes de confessions, dont l'une (celle qui regarde les péchés graves) doit être faite aux prêtres, sauf le cas d'impossibilité: *Altera, nisi extrema urget necessitas, debetur sacerdotibus. Seni.,* l. VI, c. i.i, n. 301, 302, *P. L.,* t. ct.xxxvt, coi. 897. Pierre Lombard, *Sent.,* l. IV, dist. XVII, *P. L.,* t. cxcu, coi. 880-881, et Alain de Lille (j-1203), *Contra hæreticos,* l. II, c. tx, x, *P. L.,t.* ccx, col. 385, tiennent à peu près le même langage.

2. *Confesseurs diacres.* — La mission dont saint Cyprien avait chargé les diacres auprès des *lapsi* mourants, lorsque l'évêque ou le prêtre faisait défaut pour recevoir leur exomologèse, fut de nouveau légitimée au moyen âge par quelques écrivains ecclésiastiques. Dans son livre *De celanda confessione,* Lanfranc (f 1089), après avoir exclu du droit de confesser les prêtres qui violent le secret sacramentel, se demande : a A qui alors faut-il se confesser? » *Quibus tunc confitendum est?* Les prêtres discrets sont des confesseurs tout indiqués. Mais Lanfranc autorise également les lévites ou diacres à entendre les confessions au moins des péchés occultes; il étend même cette faculté à tous les clercs indistinctement. Il résume sa pensée en ces termes : *In hoc cognoscimus quia de occultis omni ecclesiastico confiteri debemus, de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos Ecclesia, quæ publice novit, et solvit et ligat. P. L.,* t. CL, coi. 629. Ce texte a grandement embarrassé les commentateurs. Les uns ont voulu atténuer le terme *debemus* et lui donner le sens *dedecere.* Cf. les *Animadversiones* de d'Achery sur ce point. *ibid.,* col. 631. Mais, dans ce système, comment entendre le mot *convenit* qui regarde les *sacerdotes?* A vrai dire, Lanfranc ne traite pas ici *ex professo* la question du devoir de la confession. Cependant, ce devoir, il le suppose, car il clôt ses réflexions en disant: « Si vous ne trouvez personne à qui vous confesser, ne désespérez pas, confessez-vous à Dieu, les Pères sont d'accord sur ce point. » *Quod* si *nemo cui confitearis invenitur, ne desperes, quia in hoc conveniunt Patrum sententiae ut Domino confitearis.* Les expressions *peccata occulta* et *peccata aperta* ont aussi donné lieu à diverses interprétations. Cf. d'Achery, *ibid.,* col. 634. Mais elles visent réellement les péchés *secrets* et les péchés *publics,* comme l'a démontré M. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence,* Paris, 1897. p. 18. Enfin il s'agit dans la pensée de Lanfranc d'une confession sacramentelle et rémissive des péchés, car à propos des sous-diacres et des clercs inférieurs, il emploie les termes caractéristiques : *mundant conscientias* ou *per mundationem conscientiarum.* Une semblable théorie paraîtra sans doute aventureuse. Mais nous n'avons pas ici à justifier la doctrine de Lanfranc.

Avant l'archevêque de Canterbury, le concile de Tribut de 895 semble avoir reconnu aux diacres le droit

de confesser. Son canon 31 qui regarde « les voleurs et les larrons » est ainsi conçu : *Si comprehensi aut vulnerati presbytero vel diacono confessi fuerint, communionem non eis negamus.* Mansi, *Concil.,* t. xvm, coi. 148. Réginon de Priim, Burchard, Yves de Chartres et Gratien ont fait passer cette décision dans leurs collections canoniques. Cf. Laurain, *op. cil.,* p. 85-87.

Au xn· siècle, Étienne, évêque d'Autun (fl 136), n'hésite pas à déclarer que, parmi les fonctions dans lesquelles les diacres peuvent remplacer les prêtres, il y a le ministère de la confession : *In quibusdam habent (diaconi) vicem sacerdotis, ut in ministerio baptizandi, communicandi, delicta con/itentium misericorditer suscipiendi. De sacramento altaris,* c. vu, *P. L.,* t. ci.xx, coi. 1279.

Vers la lin de cette période, plusieurs décrets conciliaires et constitutions synodales ont pour but de prévenir les abus de l'intervention des diacres dans le service penitential. On décide qu'ils ne pourront légitimement entendre les confessions qu'en l'absence des prêtres et en cas de grave nécessité. Ainsi s'expriment les conciles d'York de 1195 : *Decrevimus ut nonnisi summa et gravi necessitate diaconus baptizet... vel poenitentiam confitenti imponat,* etc., can. 4, Mansi, *Concil.,* t. xxn, coi. 653, et de Londres en 1200 : *Vt non liceat diaconibus baptizare, vel poenitentias dare, nisi necessitate,* etc., can. 3, Mansi, *ibid.,* col. 1731, et les constitutions d'Eudes de Paris en 1197 : *Ne diaconi idlo modo audiant confessiones nisi in extrema necessitate: claves enim non habent, nec possunt absolvere.* Can. 56, Mansi, *ibid.,* col. 676. La même doctrine est répétée à satiété durant le xni" siècle. Cf. Laurain, *op. cit.,* p. 88 sq.

3. *Confesseurs laïques.* — Pour expliquer cette intervention des diacres dans le ministère de la pénitence, on pourrait alléguer qu'ils font partie de la hiérarchie ecclésiastique et qu'à ce titre ils ont joui de certaines prérogatives attachées au sacrement de l'ordre. Mais le moyen âge étendit jusqu'aux laïques le droit d'entendre les confessions. Cette pratique est érigée en principe au xi· siècle. Cela n'étonne pas chez Lanfranc qui estimait que *de occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus,* et rangeait par conséquent parmi les confesseurs légitimes les clercs des ordres mineurs. Il ajoutait, en effet, qu'à défaut de clerc, le pécheur devait confesser ses péchés à un fidèle, le plus pur possible, car, remarque l'Écriture, « l'homme pur purifie l'impur. » *Si nec in ordinibus ecclesiasticis cui confitearis invenis, vir mundus ubicumque sil requiritur, sicut in Veteri Testamento preecipilur.* Num., xtx, 14-19. *...Sine determinatione cujusdam ordinis homo mundus lustrare mundum dicitur,* etc. *De celanda confessione, P. L.,* t. ci., coi. 634-635.

Déjà, Thietmar, évêque de Mersebourg, avait raconté dans sa *Chronique,* composée en 1015, qu'un duc de Souabe mourant, qui n'avait pas de prêtre à sa disposition, s'était confessé à un de ses soldats et qu'il avait obtenu ainsi le pardon de ses péchés : « Apprenez de là, ajoute le narrateur, qu'il faut montrer votre maladie au médecin céleste; et, quel que soit le confesseur que nous ayons à notre mort, que le pécheur ne mette pas de délai à faire son gémissant aveu, afin que par le moyen de ce (confesseur) il trouve dans le ciel un juge miséricordieux : » *quicumque sit in fine nostro confesser, non moretur in gementi professione peccator,* etc. *Chronic.,* I. VIL c. x, *P. L.,* t. cxxxix, col. 1369.

C'est un auteur anonyme des environs de l'an 11(10, le pseudo-Augustin, qui accrédita la théorie du confesseur laïque. « Telle est, dit-il, la valeur de la confession, qu'à défaut du prêtre, il faut se confesser à son prochain. Il arrive souvent que le pénitent ne peut s'humilier devant le prêtre, dont il désire en vain la présence. Bien que celui à qui il se confessera n'ailpas le pouvoir de délier, le désir qu'il a d'avoir un prétre lui méritera le pardon, s'il confesse son crime à son voisin, *socio.* » Comme le texte que nous traduisons a défrayé toute la théologie du bas moyen âge, nous en donnerons les principaux passages : *Qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam, quæral sacerdotem, qui sciat ligare et solvere, ne, cum negligens circa se extiterit, negligetur ab eo qui eum misericorditer monet et petit, ne ambo in foveam cadant quam stultus evitare noluit. Tanta itaque vis est confessionis, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit quod pænitens non potest verecundari coram sacerdote quem desideranti nec locus nec tempus offert. Etsi ille cui confitebitur potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. Dei misericordia est ubique qui et justis novit parcere, etsi non tam cito, sicut si solverentur a sacerdote. Liber de vera et falsa pænitentia, P. L.,* t. xi,, coi. 1113.

Ce qui assura le succès de la nouvelle théorie, ce fut sûrement le nom de saint Augustin, sous le patronage duquel parut l'ouvrage où elle figure. Pierre Lombard ne pouvait manquer de traiter à nouveau la question dans son livre des Sentences. Il se demande si la confession faite à un laïque est valable, *valeat,* au moins quand un prêtre fait défaut, et il répond qu'il faut avant tout rechercher avec soin un prêtre, et un prêtre prudent qui sache lier et délier à propos; « que si le prêtre manque, il faut se confesser à son prochain : » *Si tantum defecerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio.* Il justifie cette obligation par le texte du pseudo-Augustin. Puis il insiste,en se répétant: «Cherchez d'abord un prêtre sage et discret; à son défaut, il faut se confesser à son prochain. » Si *forte defecerit sacerdos, confiteri debet socio. Sent.,* l. IV, dist. XVII, *P. L.,* t. exeti, coi. 882 sq.

Pierre Lombard résout ici deux questions sur lesquelles d'autres auteurs paraissent avoir été hésitants: 1° la matière de la confession aux laïques; 2° le caractère obligatoire de cette confession. Bede, à propos du texte de saint .lacques, distingue entre les péchés graves et les péchés légers, et déclare que ce sont ces derniers seulement que nous devons confesser à nos égaux : *In hac autem sententia illa debet esse discretio ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur,* etc. *P. L.,* t. xcili, coi. 39. Raoul Ardent partage ce sentiment : *Confessio criminalium fieri debet sacerdoti...; confessio vero venialium alterutrum et cuilibet, etiam minori, potest fieri,* etc. *Homil.,* i.xiv, *in litania majori, P. L.,* t. ci.v, coi. 1900. Cf. Robert Pullus, *Sent.,* I. VI, c. l.i, n. 301,302, *P. L.,* t. ct.xxxvi, coi. 897. Pierre Lombard estime, au contraire, qu'il faut confesser aux laïques non seulement les péchés légers mais encore les péchés graves : *sed et graviora coaequalibuspandendasunt,cumdeest sacerdosel urget periculum. Sent., loc. cit.* On remarquera que Raoul Ardent ne proposait la confession aux laïques qu'à titre de conseil : *potest fieri;* Pierre Lombard change ce conseil en précepte : *facienda est confessio, confiteri debet socio.*

Sa doctrine devait être appréciée diversement par les docteurs de l'âge suivant. Alain de Lille, toujour- appuyé sur l'autorité du pseudo-Augustin, dont il cite le passage : *Tanta vis est confessionis,* déclare qu'a défaut d'un prêtre, il suffit de se confesser à son prochain : « On observe ainsi dans la mesure où on le peut le précepte de la confession. » ,5'i *tamen sacerdotis habere non possit copiam, socio vel proximo sufficit confiteri. Contra haereticos,* l. II. c. ix. x, *P. L.,* t. ccx, coi. 385. Saint Thomas tiendra un langage analogue, avec plus de décision encore dans le sens de l'obligation. *In IV Sent.,* dist. XVII, q. m, a. 3, sol. 2*. Saint Bonaventure, au contraire, essaiera de prouver

que la confession aux laïques n'est pas obligatoire. *Opera,* Lyon, 1668, t. vu, p. 345. Cf. sur le sort de cette théorie, à partir du xm· siècle, Laurain, *op. cit.,* . 35-60. Voir col. 899-901.

4. *Les femmes confesseurs.* — Dans les monastères de femmes, la direction spirituelle appartenait naturellement à l'abbesse, et la direction n'allait guère sans la confession. Au vu' siècle, saint Donat de Besançon, par exemple, prescrit aux religieuses de Joussan de faire plusieurs fois par jour à leur « mère spirituelle » la confession de leurs fautes, et de ne rien lui cacher de leurs actes ni même de leurs pensées. *Matri spirituali nihil occultetur, quia statutum est hoc a sanctis Patribus, ut detur confessio ante mensam, sive ante lectulorum introitum, aut quandocumque fuerit facile, quia confessio pœnitentiæ de morte liberat. Ergo nec ipsa parva a confessione sunt negligenda cogitata,* etc. *Regulæ ad virgines,* c. XXIII, *P. L.,* t. lxxxvii, coi. 282. Il est difficile de se prononcer sur le caractère de cette confession. Mais l'auteur lui attribue au moins une vertu rémissive : *quia confessio pœnitentiæ de morte liberat.* Et « c'est un fait remarquable, dit un critique, que dans toutes ces règles si minutieuses données aux religieuses pour tous les détails de la vie de communauté, il n'y en a pas d'autre concernant l'aveu des péchés ». Laurain, *op. cit.,* p. 7.

Ce que le biographe de sainte Fare raconte de son héroïne donne également l'impression que les religieuses devaient se confesser â leur mère. On nous signale des religieuses fugitives qui reconnaissent leurs fautes et s'en confessent à l'abbesse : *confusæ ergo culpas agnoscunt matrique reversæ per confessionem tradunt.* L'hagiographe parle ensuite de deux religieuses qui taisaient de mauvaises confessions : « C'était la coutume, dit-il, que chacune des sœurs purifiât son âme trois lois par jour par la confession et qu'un aveu plein de piété purifiât l'âme de toute rouille que la fragilité lui avait fait contracter. Et c'est pourquoi le démon fit tomber l'âme de ces filles à ce degré de chute qu'elles ne fissent aucune confession sincère, soit à l'égard des péchés qu'elles avaient commis étant dans le monde, soit pour ceux que cause la fragilité quotidienne en pensée, en parole ou en action, afin qu'aucune confession sincère ne les rendit de nouveau à leur pureté par la rémission de la pénitence. » L'abbesse les exhorte instamment â révéler leur crime par la confession à l'heure suprême. Leur cœur reste endurci. Des démons leur apparaissent et les remplissent d'effroi. L'abbesse saisit celte circonstance pour renouveler ses exhortations : ut *per confessionem pandant vitia el sacri corporis communione roborentur.* Vains efforts : les religieuses meurent dans l'impénitence finale. Jonas, *Vita S. Hurgundofaræ,* . IX, *De delinquentium correptione et damnatione fugitivarum, P. L.,* t. lxxxvii, coi. 1078. L'auteur ne marque pas expressément que dans tout cela l'abbesse remplissait le rôle de confesseur. Mais c'est bien le sens obvie que présente son récit. Et en tout cas, il ne dit pas un mot qui insinue que le prêtre dût intervenir dans la confession des religieuses coupables.

Que la direction des religieuses ait abouti parfois â des confessions abusives, c'est ce qu'atteste le pape Innocent III. En 1210, il adressait aux évêques de Valence et de Burgos et à l'abbé de Morimond une lettre fort sévère touchant la conduite des abbesses cisterciennes qui entendaient les confessions de leurs religieuses : *ipsarumque confessiones criminalium audiunt,* et prêchaient publiquement. Le pontife s'étonne de ces audaces, *de quibus miramur non modicum;* il déclare que c'est là une pratique inouïe et absurde, *absonum et absurdum,* et donne des ordres pour en empêcher la continuation. « La sainte Vierge, ajouta-t-il, était bien supérieure aux apôtres, el cependant, ce n'est pas à elle, mais à eux, que le Seigneur a confié les clefs du royaume des cieux. » *Regesta,* I. XIII, epist. clxxxvii, *P. L.,* t. ccxvt, col. 350. Voir t. I, col. 19-20.

En laissant de côté les excès proprement dits, les absolutions abusives, on peut se demander si la confession faite à des diacres, â des laïques et même à des femmes, avait, dans l'esprit des auteurs du haut moyen âge qui en étaient partisans, un caractère sacramentel. En général, ces écrivains reconnaissent que les évêques et les prêtres ont seuls proprement le pouvoir de remettre les péchés, et ils auraient eu quelque peine â définir le caractère de la confession faite à des laïques ou à des clercs inférieurs. Il semble cependant que saint Thomas, qui les représente au xm· siècle, exprime assez bien leur sentiment quand il décide que cette coniession est *quodammodo sacramenlalis. Sum. theol.,* III® suppl., q. vin, a. 2, ad 1"·". Voir t. I, col. 182-188.

2° *Obligation de la confession.* — Nous avons vu que les ordres religieux étaient les apôtres de la confession. Les disciples de saint Colomban, en particulier, recommandaient dans leurs prédications les *medicamenta pœnitentiæ.* Le concile de Chalon de 647-649 se fait leur écho en déclarant que la pénitence précédée de la confession faite aux prêtres est utile à tous les hommes : *De pœnitentia vero peccatorum, quæ est medela animas, utilem omnibus hominibus esse censemus, el tu pœnitenlibus a sacerdotibus data confessione indicetur pœnitentia universitas sacerdotum noscitur consentire.* Can. 8, Maassen, *Concilia meroving.,* p. 211).

Sous Charlemagne, Alcuin se scandalise de la conduite des fidèles du midi qui refusent de se confesser aux prêtres : *dicitur vero neminem ex laids velle confessionem sacerdotibus dare, Epist.,* exii, *P. L.,* t. c, coi. 337, et il essaie d'établir par l'Écriture la nécessité de la confession. Après avoir cité les textes de saint Matthieu, où le Sauveur confère à saint Pierre, ainsi qu'aux autres apôtres, le pouvoir de lier et de délier, il fait l'observation suivante : « Qu'est-ce que le pouvoir sacerdotal pourra délier, s'il ne connaît pas les liens qui enchaînent le pécheur? Les médecins ne pourront plus rien faire le jour ou les malades refuseront de montrer leurs blessures. » Il rappelle ensuite la guérison du lépreux, la résurrection de Lazare, le texte de saint Jacques : *Confitemini alterutrum peccata vestra.* « Pourquoi, observe-t-il, le Christ, après avoir guéri le lépreux, lui a-t-il ordonné d'aller se montrer aux prêtres? Pourquoi, après avoir ressuscité Lazare, a-t-il laissé à ses apôtres le soin de le délier? Et le mot *alterutrum* de saint Jacques ne prouve-t-il pas que l'homme doit s'adresser à l'homme, le coupable au juge, le malade au médecin? » Il fait même appel à une série d'autres textes de l'Ancien Testament, dont la force probante est plus ou moins contestable. *Ibid.,* col. 337-340.

Le IIe concile de Chalon (813) résume la théorie d'Alcuin dans le canon suivant : « Il y en a qui disent que l'on doit confesser ses péchés seulement à Dieu, d'autres sont d'avis qu'on doit les confesser aux prêtres. Ces deux confessions se font avec fruit dans l'Église. Nous devons nous confesser d'une part à Dieu, qui remet les péchés selon la parole de David : *Delictum meum cognitum tibi feci,* etc. Mais nous devons aussi, conformément au précepte de l'apôtre, confesser nos péchés les uns aux autres afin d'être sauvés. Chacune de ces deux confessions a son utilité propre. L'une purifie, l'autre indique comment on obtient celte purification : *confessio itaque quæ Deo /it purgat peccata, ea vero quæ sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata.* » Can. 33, Mansi, *Concil.,* t. xtv, coi. 100. Cf. Théodulphe dOrléans, *Capital.,* 30, *P. L.,* t. cv, coi. 201. Ce canon a passé dans les collections de Burchard et de Gratien, mais avec des variantes interorétatives.olus ou moins justifiées. Du reste, l'obliga-

tion de la confession y est moins nettement articulée que dans Alcuin.

L'auteur du *De vera et falsa pœnitentia,* le pseudo-Augustin, s'appropria, vers 1100, la dissertation du grand moine saxon. Voici comment il établit la nécessité de la confession au prêtre : « Dieu, dit-il, remet les péchés à ceux à qui les prêtres les remettent. Quand le Seigneur eut ressuscité Lazare, il chargea ses disciples de le délier, nous montrant ainsi qu'il a donné aux prêtres le pouvoir de délier. Il a dit, en effet : *Quodcumque solveritis super terram, erit solutum et in cœlis,* c'est-à-dire : Moi, votre Dieu, les milices célestes et tous les saints du ciel, nous conlirmons ce que vous faites. » *Liber de vera et falsa pœnitentia,* c. xxv, *P. L.,* t. XL, col. 1122. L'auteur attache une si grande importance à la confession qu'il en fait un devoir, même quand on ne trouve pas de prêtre à qui s'adresser : *'Janta itaque vis est confessionis ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Ibid,,* col. 1113.

Malgré les efforts d'Alcuin et du pseudo-Augustin (que l'on prit durant tout le moyen âge pour l'évêque d'Ilippone), l'obligation de la confession était encore contestée par certains fidèles au commencement du xn* siècle. « Prouvez-nous que l'on doit se confesser. Apportez-nous des textes de l'Écriture qui promulguent ce précepte. » *Date auctoritatem... Quæ Scriptura hoc præcipit ut confiteamur*? C'est en ces termes que Hugues de Saint-Victor rapporte l'objection, *De sacramentis,* l. il, part. XIV, 1, *P. L.,* t. clxxvi, col. 549; et il y répond en alléguant surtout le texte de saint Jacques; il souligne les expressions : *alterutrum..., ut salvemini, et* montre que l'apôtre parle, non pas d'une confession faite à Dieu, mais d'une confession faite à un homme, au pasteur ecclésiastique, à celui qui a le pouvoir de remettre les péchés : il fait remarquer, en outre, que cette confession est présentée par saint Jacques comme indispensable au salut : « Que signifient, dit-il, ces mots : *confitemini ut salvemini·?* Cela veut dire : Vous ne serez pas sauvés, si vous ne vous confessez pas. » *Ibid.,* col. 552.

On se heurtait cependant à un texte de saint Ambroise concernant la pénitence de saint Pierre, *In Luc.,* x, 88 : « Je lis bien que saint Pierre a pleuré, mais je ne lis pas qu'il a parlé ; j'apprends qu'il a versé des larmes, et non qu'il a satisfait. » *Sum. Sent.,* vi, 10. *P. L., ibid.,* col. 147. Pour résoudre cette difficulté, le disciple de Hugues, auteur de celte *Somme,* observe que la confession n'était peut-être pas encore instituée quand saint Pierre fit pénitence et que, du reste, saint Ambroise avait voulu épargner au prince des apôtres l'humiliation d'une confession publique. Abélard et l auteur de *VEpitome,* son disciple, avaient rencontré la inétne objection. Pour la résoudre, ils avaient imaginé que saint Pierre n'avait pas confessé son péché •h- peur de scandaliser l'Eglise naissante. Le texte de saint Ambroise prouvait donc qu'en certains cas exceptionnels le pécheur pouvait être dispensé de confesser ses fautes. *Ethica, c.* xxv, *P. L.,* t. ci.xxvm, col. 669; *Epitome,* c. xxxvi. *ibid.,* col. 1756.

Bien qu'il ait attaqué, au dire de saint Bernard, le pouvoir des clefs. Abélard était un partisan de l'obligation de la confession aux prêtres : *llujus (Domini) locum,* dit-il, *sacerdotes tenent in Ecclesia, quibus tanquam animarum medicis peccata confiteri debemus,* etc. *Serm.,* VIII. *P. L.,* t. ci.xxvnt, coi. -442.

Du reste, au xn· siècle, tous les docteurs, sauf un seul, considèrent la confession comme obligatoire. Le dissident est Gratien. Le docteur de Bologne procède à la manière d'Abélard dans son *Sic el non.* 1l examine successivement les textes bibliques et patristiques, favorables ou défavorables à la confession, et il en forme deux listes qui se font en quelque sorte équilibre. Dans la première, il cite notamment le passage suivant d'un sermon de saint Augustin : « Faites la pénitence comme elle est laite dans l'Église, afin que l'Eglise prie pour vous; que personne ne dise : J'ai péché en secret, je fais pénitence devant Dieu... Est-ce donc en vain que les clefs ont été remises à l'Église de Dieu? » Plus loin, il en appelle à saint Léon : « Le pénitent n'a besoin que de se confesser à Dieu et au prêtre qui prie pour les péchés de celui qui s'accuse. » Enfin, parmi d'autres textes, il utilise le traité *De vera el falsa pœnitentia,* qui se présente sous le couvert de saint Augustin. Et quand il eul achevé d'exposer cette série de témoignages, il termina en ces termes : « Il est absolument évident que, sans la confession faite de vive voix par le coupable, les péchés ne sont pas remis. » Mais cette conclusion n'était que provisoire. L'auteur du *Décret* continue son enquête et dresse une seconde liste de témoignages qui contredisent la première. Il débute par le texte de saint Ambroise sur la pénitence de saint Pierre et par les mots qui y font suite : *Lavent lacrgmæ delictum, quod pudor est confiteri.* On y lit aussi la phrase suivante de saint Jean Chrysostome : « Je ne vous dis pas de vous dénoncer en public, ni de vous accuser devant les autres, je vous dis d'obéir au prophète qui vous demande de révéler votre vie à Dieu ; confessez donc vos péchés devant Dieu, avouez vos fautes au vrai juge, non de bouche, mais de cœur : et vous pourrez alors compter sur sa miséricorde. » Et Gratien, après avoir mis sous les yeux du lecteur ces deux séries parallèles de textes contradictoires, conclut définitivement : « Nous avons exposé brièvement les autorités et les raisons sur lesquelles repose chacune des deux théories de la confession et de la satisfaction ; je laisse aux lecteurs le droit de choisir entre les deux. Chacune, en effet, compte parmi ses partisans des hommes sages et religieux. » *Decretum,* part. Il, *De pænitentia,* dist. I, *P. L.,* t. ci.xxxvn, col. 1519-1563. Comme la discussion de Gratien est assez longue, on en peut voir une analyse succincte et claire dans Tunnel, *Histoire de la théologie positive,* 1904, p. 455, note 4. Nous avons mis particulièrement cet ouvrage à contribution pour l'étude des premiers scolastiques.

Mais qu'ils dépendent de Hugues de Saint-Victor. d'Abélard ou de Gratien, les théologiens du xn· siècle se prononcent résolument en faveur de la confession obligatoire. C'est le cas de fauteur anonyme de *VEpitome,* c. xxxvi, *P. L.,* t. i.xxvm, col. 1756; de Pierre de Poitiers, *Sent.,* Ill, 13, *P. L.,* t. ccxi, col. 1070; de Richard de Saint-Victor, *De potestate ligandi atque solvendi, P. L.,* t. cxcvt, col. 1164: de Roland, Gietl, *Die Sentemen Rolandi nachmals Papsles Alexander III,* Fribourg-en-Brisgau, p. 249: d'Ognibene, cf. Gietl, *ibid.,* p. 243. Pierre Lombard puisa largement dans le *Decretum* et alimenta, à son tour, les docteurs du Xlll' siècle. Mais tandis que Gratien se bornait au rôle de rapporteur et alignait tout simplement les textes bibliques et patristiques. Pierre en déduisit la nécessité de la confession. H prouva, par l'autorité de saint Jacques, qu'il tallait se confesser aux prêtres : *Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi : Confitemini,* etc., *sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur. Sent.,* l. IV. dist. XVII, 4, *P. L..* t excii, coi. 882. Les *aliorum testimonia* sont empruntés a la tradition patristique; ce sont les témoignages de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Léon, de faut ir du *De vera et falsa pœnitentia. Ibid.,* col. 880-884. Pierre entreprit ensuite de résoudre les difficultés. Il expliqua que saint Jean Chrysostome et les autres Peres qui s'étaient exprimés comme si le prêtre n'avait pas â intervenir dans l'œuvre de la réconciliation des p- -cheurs, s'étaient simplement opposés à la confession publique, mais non à l'aveu secret fait au prêtre. *Ibid.,* u. 6, col. 884. Le cas de saint Pierre lui cause quelque

embarras; mais il est prêt à reconnaître que l'apôlre ne s'est peut-èlre pas confessé de son péché, parce que la confession n'était pas probablement instituée lorsqu'il pleura son reniement. Du reste, saint Pierre a bien pu se confesser sans que l'Evangile ait jugé à propos de relater le fait. Pierre Lombard est si convaincu de la nécessité de la confession, qu'il en fait une condition du salut : *Oportere Deo primum et deinde sacerdoti offerri confessionem nec aliter posse pervenire ad ingressum paradisi, si adsit facultas. Ibid.,* col. 880-881. Bref, ajoute-t-il : « sans confession, pas de pardon : » *ubi ergo taciturnitas confessionis, non est speranda venia criminis.*

Mais quelle était l'origine de cette obligation ? Quelle en était la nature? Venait-elle directement du Christ, des apôtres ou de l'Église? Autant de questions que les docteurs du xn· siècle essayèrent de résoudre et sur lesquelles ils furent loin de s'entendre.

Hugues de Saint-Victor établit que le Christ a donné â ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés. C'est le sens du texte : *Quorum remiseritis peccata,* etc. Mais ce texte prouve-t-il également que le Sauveur a imposé aux pécheurs l'obligation de se confesser? Hugues ne le pense pas. Il explique que Notre-Seigneur s'est contenté de prescrire aux médecins de guérir, sans rien dire aux malades, parce que ceux-ci avaient tout intérêt à recourir aux médecins. Ce sont les médecins eux-mêmes, c'est-à-dire les apôtres, notamment saint Jacques, qui voyant la négligence des malades, leur avait fait un précepte de chercher un remède dans la confession : *Medicis ergo dixit ut curarent, sed infirmis non dixit ut ad medicos curandi venirent. Hoc quasi certum esse voluit quod ægri libenter salutem quærerent... Tamen ipsi medici postea, quia négligentes in curatione sua ægrotos invenerunt, eos ad salutem quærendam... præceplo attraxerunt : Confitemini, inquit Jacobus,* etc. *De sacramentis,* l. II, part. XIV, 1, *P. L.,* t. clxxvi, col. 552.

Abélard, qui parle, en certain lieu, du devoir de la confession : *peccata confiteri debemus, Serm.,* vm, *P. L.,* t. Ctxxviil, col. 442, ne regarde cependant le mot de saint Jacques : *Confitemini,* que comme une simple exhortation et non comme un précepte : *Ad banc (confessionem) nos apostolus Jacobus adhortans, ait : Confitemini,* etc. *Ethica,* c. xxiv, *ibid.,* col. 668. Son disciple, l'auteur de *l'Epitome,* range la confession parmi les « institutions de l'Eglise »; il déclare que celui qui néglige volontairement de se confesser sera damné : *ex hoc quod instituta Eeclesiæ contemnit,* c. xxxvt, *P. L., ibid.,* col. 1757. Robert Pullus semble partager ce sentiment : *Secundum statuta Eeclesiæ,* dit-il, *Sent.,* vt, 59, *P. L.,* t. clxxxvi, col. 908. Roland, le futur Alexandre III, estime que saint Jacques « invite » seulement les fidèles à confesser leurs fautes; il ajoute que la confession a uniquement pour but de satisfaire à l'Église : *Quod autem dicitur : Confitemini alterutrum, discimus hoc esse exhortatorium, quod ad confessionem invitamur. Peccando enim Deum el Ecclesiam offendimus. Duobus satisfacere debemus, Deo per cordis contritionem, Eeclesiæ per oris confessionem.* Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* p. 218. Gratien, qui, nous l'avons vu, ne se prononce pas sur le caractère obligatoire de la confession, interprète également le texte de saint Jacques dans le sens d'une pure exhortation : *Vel enim sunt verba exhortationis, non jussionis, sicut illud : Confitemini alterutrum. Decretum, loc. cil.,* coi. 1557. Pierre de Poitiers est assez hésitant; tantôt il marque que le texte : *lle.ostindile vos sacerdotibus,* prescrit la confession; tantôt il déclare qu'aucun texte de l'Evangile ne contient un précepte formel de la confession; il n'utilise en tout cas, ni le *quorum remiseritis,* ni le *quæcumque alligaveritis;* quant au *confitemini alterutrum* de saint Jacques, il n'y voit que la confession des péchés véniels qui se fait deux fois le jour et à complies : *Confessio necessaria est ad salutem, sed præceplum confessionis non habetur in Evangelio... Evangelium non dat expressum mandatum de confessione... Alibi in Novo Testamento salis invenitur, ut in epistola canonica : Confitemini alterutrum... Quod tamen credimus dictum fuisse de confessione venialium, quæ fit bis in die et in completorio. Sent.,* m, 13, *P. L.,* t. ccxt, coi. 1070.

Les disciples d'Abélard ne suivirent pas tous leur maître. Pierre Lombard, aussi bien que Richard de Saint-Victor, qui obligent l'un et l'autre les pécheurs à se confesser, rattachent le précepte de la confession au texte de saint Jacques : *sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi : Confitemini,* etc., dit Pierre Lombard, *Sent.,* I. IV, c. xvn, 4, *P. L.,* t. cxcxn, col. 782. Et Richard de Saint-Victor s'exprime de même. *De potestate ligandi atque solvendi,* c. v, *P. L.,* t. cxcvt, coi. 1163. Voir coi. 834-835.

Les scolastiques de l'âge suivant reprendront la même question et essaieront d'y donner une réponse plus précise. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive,* p. 327 sq. Voir plus loin, col. 902-906.

3° *Réitération el périodicité de la confession.* — Nous avons déjà fait observer que l'usage de la confession réitérée était en vigueur en Afrique au v· siècle et en Espagne au vt·. Cet usage ne paraît pas provenir directement du monachisme. Le concile de Tolède (589), qui le condamne, ne semble viser que le clergé séculier : *ut quotiescumque peccare voluerint toties a presbytero se reconciliari expostulent.* Can. 4, Mansi, *Concil.,* t. tx, coi, 995. Mais à partir du vi» siècle, l'inlluence des moines se lit sentir dans le domaine de la pénitence. La Règle de saint Colomban exigeait des religieux plusieurs confessions par jour, dont l'une était une préparation à la communion. En poussant les fidèles *ad medicamenta pænitentiæ,* Colomban et ses disciples avaient en vue la confession plus ou moins fréquente. Et telle fut l'efficacité de leur prédication qu'on vit bientôt certains personnages avoir un confesseur attitré. Tel est par exemple le cas de Pépin de Landen, qui s'adressait à l'évêque Witto ou Guy, cl. Baronius, *Annal, eccl.,* 631, n. 8; Thierry III se confessait à saint Ansbert, abbé de Saint-Wandrille, *Vila Ansberli,* c. xxn. Mabillon, *Acta sanet, ord. S. Benedicti,* sæc. n; le comte Walbert *sæpe ad sanctum Bertinum veniebat ut post confessionem ab eo communionem acciperet. Vita Bertini,* c. vn, Mabillon, *op. cit.,* t. III. Charles Martel *confitebatur peccata sua* à Martin, moine de Corbie. *Annales Corbeienses,* dans Labbe, *Biblioth. ms. nova,* t. n, p. 753.

Quand quelques-uns de ces témoignages seraient sujets à caution, ils n'en montreraient pas moins tous ce qu'on pensait de la pratique delà confession au moment où ils parurent, c'est-à-dire au vin» siècle.

Un texte du vm· siècle commençant confirme d'ailleurs la théorie dont les faits que nous venons de citer forment en quelque sorte l'illustration. Saint Pirmin donne à entendre que la confession préparatoire à la communion était de son temps considérée comme obligatoire pour les pécheurs: *Nemo, cum capitalia crimina admiserit, antequam confessionem suam donet et veram pænitentiam agat per consilium sacerdotis, secundum ordinem ecclesiasticum, corpus et sanguinem Domini communicare non præsumat... Admoneo vos ut quicumque Christianus post baptismum criminalem culpam fecit, puram confessionem ad sacerdotem donet. Scarapsus, P. L.,* t. i.xxxix, coi. 1043-1044.

La confession préparatoire à la communion pascale était sûrement en usage en Gaule aux environs de l'an 800, car Théodulphe d'Orléans (788-822) en rappelle l'obligation à ses diocésains dans ses *Capitula.* Cette confession avait lieu la semaine qui précédait le pre-

mier dimanche de carême : *Hebdomada una ante initium quadragesimæ, confessiones sacerdotibus dandæ sunt,* c. XXXVI, *P. L.,* t. CV, col. 203. Cf. *Capitulare* : *Prima hebdomada ante initium quadragesimæ confessio danda de omnibus peccatis quæ sive opere sive locutione perpetrantur. Ibid.,* col. 218.

Le même usage est attesté par le Pénitentiel du pseudo-Egbert (IXe siècle), qui suppose que les fidèles, *quilibet homo,* se confessent tous les ans à une époque déterminée : *Tempus venit post annum ut quilibet homo confessorem alloqui debeat et cum confessorii sui venia jejunium suum ordiri et Deo et confessario suo delicta sua, quæ perpetraverit confiteri,* etc., c. LXV. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendlandischen Kirche,* Halle, 1851, p. 34. Un Pénitentiel de saint Galien de Tours que Martène a publié, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* t. I, p. 259 sq., et que certains critiques font remonter au IXe siècle, indique également que la confession quadragésimale était obligatoire : *In quadragesima, sicut constitutum est,confessus non fui, neque pænitentiam de præteritis egi.*

Du reste, dès le VIIIe siècle, vers 760, saint Chrodegang, évêque de Metz, recommande non seulement la confession quadragésimale, mais encore deux autres confessions par an, « sinon davantage, ce qui serait encore mieux, » dit-il : *Hæc est ratio pænitentiæ et confessionis nostræ quæ coram Deo et sacerdotibus ejus nobis pariter agendæ sunt, id est in unoquoque anno tribus vicibus, id est* in *tribus quadragesimis, populus fidelis suam confessionem suo sacerdoti faciat, et qui plus fecerit, melius faciat. Regula,* c. XXXII, *P. L.,* t. LXXXIX, col. 1072.

Il n'y a pas lieu d'attribuer à Alcuin le *De divinis officiis,* qui a été publié sous son nom, *P. L.,* t. CI, col. 1773 sq. Cet ouvrage où se lit un *Ordo* réglant l'imposition de la pénitence le jour des Cendres, *ibid.,* col. 1192, témoigne pour une époque postérieure, le XIe siècle, peut-être le Xe. Mais le *De Psalmorum usu,* qui parait bien être l'œuvre du grand liturgiste, contient une sorte d'examen de conscience où la confession est marquée comme une préparation habituelle à la communion pour celui qui est coupable de quelque péché grave : *Corpus et sanguinem Domini polluto corde et corpore sine confessione et pænitentia scienter indigne accepi. P. L.,* t. CI, col. 499.

Alcuin appréciait tant les avantages de la confession qu'il adressa aux maîtres de l'école de Saint-Martin de Tours une lettre sur la confession des enfants : « Exhortez, dit-il, les enfants à la confession de leurs péchés. Nombreuses, en effet, sont les embûches dressées par le démon contre les adolescents, notamment par les désirs charnels. Or le démon perdra sa peine si les jeunes gens veulent se confesser et faire de dignes fruits de pénitence : *Exhortamini illos... et maxime de confessione peccatorum suorum,* etc. » *Epist. de confessione peccatorum ad pueros S. Martini, P. L.,* t. CI, col. 618-656.

Chrodegang et Alcuin exercèrent sur les âges suivants une influence considérable. Les *Capitulaires* d'Anségise (829), l. II, n. 43, *P. L.,* t. XCVII, col. 549-550, portent que les laïques doivent communier trois fois l'an, sinon plus souvent, et supposent que ces fidèles se présenteront en état de grâce à la sainte table. Au Xe siècle, saint Udalric, *Sermo synodalis, P. L.,* t. CXXXV, col. 1072, fait à ses prêtres cette recommandation : *Feria quarta ante quadragesimam plebem ad confessionem invitate et ei, juxta qualitatem delicti, pænitentiam injungite, non ex corde vestro, sed sicut in Pænitentiali scriptum est.* Le concile d'Ansa (994), can. 26, impose aux curés l'obligation d'entendre les confessions des fidèles durant la semaine qui précède le carême. Mansi, t. XIX, col. 190. Les trois communions annuelles, régulièrement précédées de la confession, deviennent bientôt une sorte de lieu commun des moralistes chrétiens et des directeurs de consciences. Voir col. 484, 521-523. Dans le Formulaire que Réginon, abbé de Prüm (†915), composa pour les visites épiscopales, la confession est expressément recommandée avec les communions de Noël, de Pâques et de la Pentecôte, q. LVII, LVIII, *P. L.,* t. CXXXII, col. 285. Cf. l'instruction qui regarde la confession du mercredi des Cendres, *ibid.,* col. 245; *De ecclesiasticis disciplinis,* l. I, n. 57,95, *ibid.,* col. 189,191. Un prône du XIe siècle, publié par dom Morin, *Revue bénédictine,* octobre 1905, p. 520, contient cette recommandation : *Peccata vestra sæpe Deo et sacerdotibus lacrimabiliter confitemini, sed maxime ter in anno : scilicet in capite jejunii, et unie Pentecosten, et ante natale Domini, peccata vestra confitemini.* Au XIIe siècle, Otton de Bamberg, évangélisant la Poméranie (1124), enseigne expressément que les fidèles doivent se confesser et communier au moins trois ou quatre fois l'an : *Oportet tamen et vos ipsos ter vel quater in anno, si amplius fieri non oportet; et confessionem facere atque ipsi sacramento communicare.* Herbord, *Dialogus de vita Ottonis,* dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores,* t. XX, p. 732 sq. Le concile de Gran, en 1114, déclare que les laïques doivent se confesser et communier à Noël, à Pâques et à la Pentecôte et les clercs à toutes les grandes fêtes, can. 4. Hefele, *Conciliengeschichte,* t. V, p. 289; Mansi, t. XXI, col. 100. Alain de Lille († vers 1200) se plaint que les clercs et les laïques se confessent à peine une fois l'an : *sed hodie invaluit, ut vix laicus vel clericus semel confiteatur in anno,* et fait remarquer que « les clercs sont tenus de se confesser tous les samedis et les laïques trois fois chaque année ». *Ad quam tenentur clerici singulis sabbatis, laici vero ter in anno tenentur specialiter confiteri. De arte predicatoria, P. L.,* t. CCX, col. 171.

Réginon de Prüm avait prévu le cas où les fidèles ne se confesseraient qu'une fois l'an et ne parait pas s'en scandaliser : Si *quis ad confessionem non veniat tel una vice in anno, id est in capite quadragesimæ, et pænitentiam pro peccatis suis suscipiat,* q. LVI, LXVI. *P. L.,* t. CXXXII, col. 285. Le concile de Aenham (ou Enham) en Angleterre (entre 1100 et 1116) n'oblige les fidèles à se confesser qu'une fois chaque année. Mansi. *Concil.,* t. XIX, col. 308. On voit par là que les chefs de l'Église attachaient une importance particulière à la confession quadragésimale ou pascale et que, tout en tenant aux autres confessions, inclinaient plus facilement à en dispenser les fidèles.

Les théoriciens du dogme eurent à justifier cette réitération, cette multiplicité et cette périodicité des confessions. On leur objectait que le Christ n'avait jamais opéré deux fois sur le même sujet ses miracles, et que les Pères n'admettaient les premiers chrétiens qu'une seule fois à la pénitence.

L'auteur du *De vera et falsa pænitentia,* qui signale ces difficultés, essaie de les résoudre par quelques textes de l'Écriture : *Nolo mortem peccatoris,* etc.; *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* « Le Sauveur, ajoute-t-il, par le grand nombre de ses miracles a donné un gage de pardon aux pécheurs récidivistes. En déclarant qu'il venait comme médecin, n'a-t-il pas promis équivalemment aux pécheurs de venir à leur secours chaque fois qu'ils auraient besoin de lui? Quel est, en effet, le médecin qui refuse de soigner ses malades plus d'une fois? » Et il conclut par l'exemple de l'antiquité chrétienne en affirmant que « les Pères les plus anciens avaient remis les péchés soixante-dix-sept fois sept fois, c'est-à-dire toujours, et que cette pratique avait été de tout temps en vigueur dans l'Église de Dieu ». *P. L.,* t. XL, col. 1116-1117. Il eût été sans doute fort empêché de prouver cette dernière assertion par des textes. Aussi s'abstient-il d'apporter aucune référence précise.

De son côté, Hugues de Saint-Victor, se trouvant aux

prises avec les difficultés que présentent les textes d'Hermas et de saint Ambroise sur l'unité de la pénitence après le baptême, prétendit que, sous le nom de première pénitence ou d'unique pénitence, il fallait comprendre probablement tous les actes de repentir qui sont produits dans la vie présente et exclure l'espoir d'une « seconde pénitence » dans l'autre vie. Ou bien encore, dit-il, les Pères en niant la possibilité d'une seconde pénitence avaient en vue la pénitence solennelle qui, en effet, ne devait jamais être réitérée. *De sacramentis,* part. II, c. XIV, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 557-559. Un de ses disciples répète la même chose. *Sum. sent.,* VI, 12, *ibid.,* col. 149. Cette explication était plus ou moins heureuse. Mais les contemporains parurent s'en contenter. Gralien, *De pœnitentia,* dist. III, n. 2-12, *P. L.,* t. clxxxvii, col. 1594-1596; Pierre Lombard, *Sent.,* l. IV, dist. XIV, 1, *P. L.,* t. cxctt, col. 869; Roland, dans Gietl, *op. cit.,* p. 238, s'approprièrent les raisons de Hugues. Gralien et le Maître des Sentences invoquèrent en outre l'autorité du pseudo-Augustin qui était un partisan décidé de la réitération de la pénitence et de la confession. Plus tard les scolastiques, laissant au second plan les preuves patristiques et scripturaires, recourront plus particulièrement aux raisons théologiques pour justifier leur thèse.

4° *Matière de la confession.* — La règle posée par saint Augustin s'imposa à toute l'Église latine: fut considérée comme matière nécessaire de la confession toute infraction grave à la loi divine. La difficulté fut seulement de déterminer quelle violation de la loi était vraiment grave. Un des disciples de saint Augustin, saint Césaire d'Arles, qui distingue deux sortes de péchés, les pêchés « capitaux », *capitalia,* et les « menus » péchés, *minuta,* range parmi les *capitalia,* les péchés suivants: le sacrilège, l'homicide, l'adultère, le faux témoignage, le vol, la rapine, l'orgueil, l'envie, l'avarice, et, si elle est de longue durée, la colère, et, si elle est fréquente, l'ébriété, *Serm.,* ctv, c. il, *P. L.,* t. xxxix, col. 1946; cf. ccxciv, c. vi, col. 2305; ccxcv, c. iv, col. 2308; une autre liste ajoute : *odium in corde reservantes, malum pro malo reddentes, spectacula vel cruenta el furiosa vel turpia diligentes. Serm.,* clxxxiii, coi. 1876; cf. xn, c. v, coi. 1767. Quant aux péchés *minuta,* qui ne sont pas soumis à la confession, Césaire en dresse deux listes un peu différentes et assez longues. *Serm.,* ctv, c. ni, col. 1946; cclvii, c. ii, col. 2220. Voir Césaire, t. n, col. 2180. On y peut remarquer certaines fautes qu'une théologie sévère rangerait parmi les péchés graves : « la haine, l'envie, la colère, les sordides pensées, les conversations grivoises dans les repas. » Il est visible que les circonstances seules, et des circonstances atténuantes, peuvent rendre dans la pensée de l'auteur ces péchés légers ou *minuta.*

Les moines introduisirent dans l'énumération des péchés et, par suite, dans la matière de la confession, un ordre tout particulier. Cassien emprunta à l'Orient son catalogue des huit péchés capitaux: la gourmandise ou *gaslrimargia,* la fornication, l'avarice ou *phylargyria,* la colère, la tristesse, l'ennui *(acedia* ou *tædium cordis),* la vaine gloire (ou *cenodoxia)* et l'orgueil. *De cœnobiorum institutis,* l. V, c. I, *P. L.,* t. xi.ix, col. 202 sq. ; *Collât.,* V, c. x, *ibid.,* col. 621 sq. Deux particularités sont à remarquer dans cette classification, d'une part la distinction de la *tristitia* et de *l'acedia,* qui ont cependant entre elles une étroite affinité, et d'autre part, le dédoublement de la *vaine gloire* et de *l'orgueil,* qui ne forment qu'un même vice à deux degrés. Voir t. n, col. 1689-1690.

Saint Césaire observait de trop près le progrès de la discipline monastique pour ne pas s'en inspirer dans ses ouvrages. Aussi a-t-on signalé dans une homélie où il a mis la main les *octo vilia* de la tradition orientale. *Jlomiliasacra,* publiée par Elmenhorst dans son édition de Gennadius, Hambourg, 1614, p. 48-49. Son énumération mérite d'être citée à cause des conséquences qu'il en tire : *Cupiditas, gula, fornicatio, ira, tristitia, pigritia, vana gloria, superbia. Htec sunt octo vitia principalia et ex ipsis oriuntur ista : furtum, falsum testimonium, perjurium, rapacitas, saturitas, ebrietas, stultiloquium, id 'est verba luxuriosa el inhonesta, et cantationes vanæ et luxuriasse, homicidium, opprobrium, hoc est injuria, invidia, odium, murmuratio, detractio, contentiones.*

Saint Grégoire le Grand, qui fut aussi un moine, révisa dans ses *Moralia* la liste des péchés capitaux. H mit en tête l'orgueil, *superbia,* et lui donna le titre de *vitiorum regina* ou de *radix cuncti mali.* Sous la tyrannique autorité de l'orgueil, les sept autres vices sont comme autant de lieutenants qui commandent toute l'armée des péchés, ce sont la *vaine gloire,* l'envie, la *colère,* la *tristesse, l'avarice,* la *gourmandise (ventris ingluvies)* et la *luxure. Moral.,* I. XXXI, c. xi.v, *P. L.,* t. Lxxvi, col. 620 sq. C'est, à peu de chose près, la liste de Cassien, mais dans un ordre inverse. Voir t. n, col. 1690.

A partir du vit· siècle, les auteurs ne firent guère que reproduire la classification de Cassien ou celle de Grégoire le Grand. S. Colomban, *Inst.,* 17, *P. L.,* t. Lxxx, col. 259; S. Eutrope, *De octo vitiis, ibid.,* col. 9-14; S. Boniface, *Homil.,* vi, *P. L.,* t. i.xxxix, col. 855; S. Pirinin, *ibid.,* col. 1036; le Pénitenliel de Mersebourg, de la fin du vm® siècle, dans Schmitz, *Die Bussbücher,* t. i, p. 700 ; celui du manuscrit Bigot, vers 800, *ibid.,* p. 707; Alcuin (-J-804), *Liber de virtutibus et vitiis, c.* xxvn sq., *P. L.,* t. ci, col. 632 sq.; Théodulphe d'Orléans (788-822), *Capitula, c.* xxxi, *P. L.,* t. cv, col. 201 ; cl. *Capitulare, ibid.,* col. 217-219; le concile d'Ansa (994), can. 31, Mansi, t. xix, col. 188-189; le prône du XIe siècle, publié par dom Morin, *Bevue bénédictine,* octobre 1905, p. 520, s'inspirent de Cassien, tandis que saint Isidore de Séville (γ 636), *Differentiarum,* l. II, η. 161 sq., *P. L.,* t. lxxxiii, col. 96 sq. ; Halitgaire de Cambrai, *Pœnilenliale,* l. I, c. i, *P. L.,* t. cv, col. 657 sq., dont le Pénilentiel parut entre 817 et 831 ; Leidrade de Lyon, *Epist.,* II, 19, *P. L.,* t. xcix, col. 881 ; le pseudo-Egbert, *Pœnilenliale,* c. i, dans Schmitz, *op. cil.,* p. 575 (2e partie du IXe siècle), adoptent la liste de saint Grégoire le Grand. Cette dernière devait finir par prévaloir dans l'Ecole, grâce â l'intluence de Pierre Lombard, le Maitredes Sentences, qui, après Hugues de Saint-Victor, l'avait faite sienne. *Sent.,* l. HI, dist. XLII, n. 8 sq., *P. L.,* t. cxcn, col. 753-754.

Nous venons de citer divers Pénitentiels. On désigne sous ce nom les recueils canoniques destinés à guider les confesseurs dans l'accomplissement de leur office, soit pour procurer l'intégrité de la confession, soit pour appliquer à chacune des fautes accusées une pénitence proportionnée à leur gravité. Ces manuels firent leur apparition au plus tard dès le vi» siècle dans le monde celtique et anglo-saxon, qui ne connut jamais la pénitence publique. Cf. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence,* dans la *Bevue d'histoire et de littérature religieuses,* t. n (1897), p. 496 sq. ; P. Fournier, *Éludes sur les Pénitentiels, ibid.,* t. vi (1901), p. 289. Voir Pénitentiels.

On conçoit que des ouvrages de ce genre aient suivi un ordre régulier dans la fixation des péchés, afin d'en faciliter l'examen, tant pour le confesseur que pour le pénitent. Les premiers Pénitentiels se taisent cependant sur le mode de procéder du confesseur ; mais â partir du IXe siècle les manuels recommandent aux ministres de la pénitence d'interroger, au besoin, le coupable qui se présente à leur tribunal : « Que le prêtre, dit Théodulphe d'Orléans, ait soin d'énumérer au pécheur chacun des huit vices capitaux et de lui faire avouer sur

chacun d'eux en quoi il a offensé Dieu. » *Capitula ad presbyteros,* c. xxxi, *P. L.,* t. cv, col. 201. Cf. pseudo-Alcuin, *Ordo ad pœnitentiam, P. L.,* t. ci. coi. 1192 sq. Le confesseur doit cependant prendre garde d'induire le pénitent en tentation par des questions indiscrètes en lui apprenant des péchés qu'il ne connaissait pas et que le diable pourrait ensuite lui faire commettre: *Sed tamen non omnia crimina debet ei innotescere, quia multa vilia recitantur in Pœnitcntiali, quæ non decet hominem scire. Ideo non debet eum sacerdos de omnibus interrogare, ne forte cum ab illo recesserit, suadente diabolo, in aliquod crimen de his, quæ antea nesciebat, cadat.* Théodulphe, *Capitulare, P. L.,* t. cv, coi. 219.

Les Pénitentiels du vm· et du ix« siècle fournissaient, en effet, un examen de conscience tellement détaillé que les vices les plus ignobles y trouvaient place. Mais, à côté des grands crimes figuraient aussi des fautes légères. Et il en faut conclure que ces fautes étaient dès lors matière de la confession. Le Pénitentiel de saint Colomban exige formellement que les moines se purifient non seulement des péchés graves, mais encore des fautes de nature incertaine, voire des langueurs de l'âme, avant de s'approcher de la communion : *Confessiones autem dari diligentius præcipitur, maxime de commotionibus animi... Ita etiam ab incertioribus vitiis el morbis languentis animse abstinendum est et abstergendum,* etc. C. xxx, dans Schmitz, *op. cit.,* p. 601-602. Les Pères du concile de Chalon (647-649) estimaient sans doute que cette discipline pouvait s'appliquer, dans une certaine mesure, aux fidèles, quand ils posaient en principe que la confession et la pénitence étaient utiles à tous : *utilem omnibus hominibus esse censemus et ut pænitentibus a sacerdotibus data confessione indicetur pænitentia.* Can. 8, Maassen, *Concilia meroving.,* p. 210. Et le pape Grégoire II formulait, au siècle suivant, la même doctrine en ces termes : *Ut pænitentiæ remediis nemo se non egere putet pro quodidianis humante fragilitatis excessibus sine quibus in hac vita esse non possumus. Capitulare pro Bajoariæ ablegatis, c.* xn, *P. L.,* t. lxxxix, coi. 534. Saint Éloi (-j-659) illustre cette loi par un exemple frappant. Arrivé à l'âge viril et voulant purifier â fond sa conscience, il alla, nous dit-on, trouver un prêtre dans le sein duquel il déposa toutes les fautes de son adolescence : *metuens ut ne aliqua suum delicta pectus fuscarent, omnia adolescentiæ suæ coram sacerdote confessus est acta. Vita Elegii,* 1. I, c. vu, édit. Krusch, *Herum meroving. Scriptores,* t. iv, p. 673.

Toutefois l'usage d'accuser les péchés véniels ne pénétra que très lentement dans les mœurs. A l'époque carolingienne, Jonas, évéque d'Orléans (j· 844), fait encore remarquer que les moines presque seuls s'y soumettent. Les laïques ne le font guère que par exception, *perrari sunt. Moris est Ecclesiæ de gravioribus peccatis sacerdotibus confessionem facere, de quotidianis vero et levibus perrari sunt qui invicem confessionem faciant, exceptis monachis, qui id quotidie faciunt. De institutione laicali,* 1.1, c. xvi, *P. L.,* t. evi, coi. 152. En cherchant bien dans l'histoire du haut moyen âge, on en trouverait sans doute quelques cas. Nous signalerons seulement, au xi· siècle, celui de la mère de Guibert de Nogent, qui faisait chaque jour un rigoureux examen de conscience « des péchés qu'elle avait commis par pensée, par parole et par action et en faisait l'aveu au prêtre ou plutôt par le prêtre à Dieu lui-même », comme le remarque Guibert : *Confessio igitur veterum peccatorum, quoniam ipsam didicerat initium bonorum, quotidie pene nova cum fieret semper animus ejusdem exactione praeteritorum suorum actuum versabatur quid virgo ineunte sub ævo, quid virita, quid vidua studio jam possibiliore peregerit, cogitaverit, dixerit, semper rationis examinare thronum, et ad sacerdotis imo ad Dei per ipsum cognitionem examinata deducere. De vita sua,* 1.1, c. xxv, *P. L.,* t. ci.vi. coi. 864. El encore ne devons-nous pas oublier que la pieuse femme, retirée près d'un monastère et menant â peu prés la vie d'une religieuse, fut certainement influencée dans ses exercices de piété par l'exemple de ses voisines.

5° *Le mode de laconfession el le « sigillum ».* — Saint Augustin, *Serm.,* lxxxii, n. 9-11, *P. L.,* t. xxxvm, col. 510-511, et saint Léon, *Epist. ad episcop. Campaniæ, c.* n, *P. L.,* t. Liv, col. 1211, avaient affirmé d'une façon catégorique la loi du secret de la confession. Personne après eux ne songea à en contester le caractère obligatoire.

Mais l'exomologèse ou l'aveu public de culpabilité qu'entraînait avec soi la pénitence publique ne fut pas aboli pour cela; il fut seulement restreint aux péchés qui avaient déjà quelque publicité. On posa en principe que, si les péchés publics devaient être expiés publiquement, les péchés secrets devaient l'être secrètement.

Nombre de critiques ont fait remonter cette distinction â saint Augustin : *Ergo ipsa corripienda sum coram omnibus quæ peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quæ peccantur secretius,* dit-il. *Serm.,* lxxxii, n. 10, *loc. cit.* Il est vrai qu'il s'agit plutôt ici de correction fraternelle que d'exomologèse proprement dite. Mais le principe, une fois posé, était appelé à recevoir une application générale.

Le texte d'un autre sermon parait établir, entre les péchés qui devaient être expiés en public et ceux qui devaient être expiés en secret, une distinction plus caractéristique. « Si le péché, dit l'auteur, est commis â la connaissance et au scandale des autres, et si l'évéque juge la chose bonne pour l'édification de l'Église, il faut que le coupable fasse pénitence devant les autres ou même devant tout le peuple. » *Ut si peccatum ejus non solum in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiæ videtur antistiti, in notitia mullorum vel etiam totius plebis agere pænitentiam non recuset. Serm.,*cccli, c. iv. n. 9, *P. L.,* t. xxxix, coi. 1535 sq. Évidemment, d'après cette règle, ce seraient uniquement les péchés publics et scandaleux qui devraient être expiés en public. Mais peut-être ce texte représente-t-il une discipline postérieure â saint Augustin. Le sermon d'où il est tiré n'est pas, semble-t-il, de saint Augustin. Voir Augustin, t. i, col. 2310. Du moins est-il vraisemblable qu'au temps de saint Augustin, on distinguait déjà entre la pénitence des pécheurs scandaleux et celle des autres coupables. « Ceux dont le crime est public et si répandu qu'il est parvenu à la connaissance de toute l'Eglise, on leur imposera les mains devant l'abside, » disent les Pères du concile de Carthage, vers 397 : *Cujuscumque autem pænilenlis publicum el vulgatissimum crimen est, quod universa Ecclesia noverit, ante absidem manus ei imponatur.* Can. 32 (43 de la *Collection africaine),* Mansi, *Concil.,* t. Ill, col. 885, 735.

Saint Léon (440-461), consulté sur diverses pratiques idolâtriques, a pareillement soin de remarquer que les crimes vraiment graves doivent seuls être soumis â la pénitence publique, tandis que certaines fautes plus légères, comme la simple participation aux viandes immolées et aux repas des païens, pourront s'expier par des jeûnes secrets : *Si convivio solo gentilium et escis immolaticiis usi sunt, possunt jejuniis et manus impositione purgari. Si autem aut idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos, nisi per pænitentiam publicam, non oportet admitti. Epist.,* clxvii, inquisit. 19, *P. L.,* t. liv, coi. 1209.

Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de la discipline pénitentielle. Il nous suffit d'indiquer comment s'est

modifié peu à peu ie caractère de l'exomologèse publique. Parmi les causes qui contribuèrent;· son abolition, il conviendrait sans doute de signaler l'introduction sur le continenldes coutumes irlandaises et anglo-saxonnes. Nous savons par le Pénitentiel de Théodore, 1.1, c. xm, n. 4, dans Schmitz, *op. cit.,* 1.1, p. 536 (fin du vit' siècle), que la pénitence publique était inconnue en Angleterre. Les missionnaires qui partirent de cette région pour évangéliser la Gaule et la Germanie, les Colomban et les Boniface, ne pouvaient manquer de préconiser la discipline en vigueur chez eux. On ne voit pas cependant qu'ils aient réussi à supprimer la publicité de la pénitence pour les péchés publics. Sous les Carolingiens, la règle suivante est généralement appliquée : *Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse pænitenlia; quorwn peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero sire episcopo ab eis revelata fuerint, horum occulta debet esse picnitentia.* Raban Maur, *De clericorum institutione,* l. II, c. xxx, *P. L.,* t. cvn, coi. 342. Cf. le concile de Reims (813), can. 31; le concile de Chalon (813), can. 25; le concile d'Arles (813), can. 26, Mansi, *Concil.,* t. χιv, col. 200.

Raban Maur, qui formule si nettement ce principe, le justifie par la crainte du scandale. « Il ne faut pas, dit-il, que les faibles se scandalisent dans l'Église, en voyant les exercices pénitentiels de ceux dont ils ignorent les fautes. » *Ne infirmi in Ecclesia scandalizentur, videntes eorum pœnas quorum ignorant causas. Loc. cit.*

Cette crainte du scandale est une des formes du respect du *sigillum.* Si donc l'exomologèse ou pénitence publique persiste, c'est que l'on considère qu'elle n'est pas incompatible avec le secret de la confession.

Saint Léon avait remarqué que la révélation des péchés faite par les confesseurs pouvait avoir des effets désastreux, entre autres celui de détourner les pécheurs de la pénitence sacramentelle. *Epist. ad episc. Companies,* c. n, *P. L.,* t. i.iv, col. 1211. Abélard, au xn« siècle,signale le même inconvénient; il blâme hautement les prêtres qui *leviter confessiones quas suscipiunt recelant, pænitentes ad indignationem commovent..., et a confessione audientes deterrent. Ethica,* c. xxv, *P. L.,* t. CLXXVIII, coi. 670. C'est dans une pensée semblable que Lanfranc, un peu auparavant, avait composé son traité *De celanda confessione, P. L.,* t. c1, col. 629 sq. Ainsi s'affirmait de plus en plus dans l'Église la loi du *sigillum.*

Conclusion. — 1" A l'origine, ce sont les évêques, c'est-à-dire les chefs de la communauté, qui reçoivent l'aveu des pécheurs. Un peu plus tard (m» siècle), on voit fonctionner en certains pays le prêtre pénitencier, qui en vertu d'une délégation épiscopale entend les confessions et surveille les pénitents. Aux environs de l'an 400, les prêtres deviennent confesseurs concurremment avec les évêques. Vers ce temps, arrivent les moines, qui cumulent les fonctions de directeurs et de confesseurs. En Orient, ils supplantent bientôt les évêques et les prêtres dans le service pénitentiel. Mais l'Église officielle maintient les principes; elle exige que, pour entendre les confessions, les. moines soient revêtus du caractère sacerdotal et aient reçu une délégation épiscopale. En Occident, les mêmes règles sont en vigueur. On y autorise cependant les diacres, voire les laïques, à entendre les confessions. Mais les théoriciens du dogme font remarquer que les prêtres seuls ont le pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire d'administrer des absolutions. Leur juridiction est nettement limitée, dès le vin» siècle. Il faut que les pêcheurs s'adressent à leur « propre prêtre », disent saint Chrodegang, vers 760, *Pegula,* c. xxxn, *P. L.,* t. lxxxix, col. 1072, Halto de Bâle (802-822), *Capitula,* 18, *P. L.,* t.cv, col. 763, et Réginonde Prùm (f915), *P. L.,* t. exxx, col. 245.

2° L'usage de la confession remonte à la plus haute antiquité. Dès la fin du il» siècle, Origène et Tertullien en recommandent d'une façon pressante la pratique. Si les pécheurs font difficulté d'y recourir, c'est que les exercices pénitentiels qui en sont la suite tes elfraient. A mesure que la pénitence s'adoucit, la confession devient plus fréquente. Les moines contribuèrent à en répandre l'habitude, non seulement dans les cloîtres, mais encore dans le monde. Sous les Carolingiens, la confession préparatoire à la Pâque tend à s'établir comme un usage. Peu à peu les fidèles s'accoutumèrent même à se confesser plusieurs fois l'an, à Noël, à Pâques, â la Pentecôte. Mais au xi» et au xu» siècle, les prédicateurs nous signalent quelque relâchement, et ils insistent pour qu'au moins la confession quadragésimale ou pascale soit rigoureusement maintenue.

3° Il ne pouvait être question, à l'origine, de la confession des enfants. Plus tard, on examina à quel âge l'enfant, garçon ou fille, pouvait commettre un péché grave, et par suite être tenu de se confesser. Douze ans, dix ans, sept ans, telles furent les diverses réponses des docteurs grecs. En Occident, Alcuin recommande d'exhorter les enfants ou, si l'on veut, les adolescents à la confession.

4" Tout péché « mortel » est matière nécessaire de la confession. Dans les premiers siècles, on entendait par péchés « mortels », les péchés énormes, tels que l'idolâtrie, la fornication et l'homicide. Mais Tertullien qui préconise cette classification range parmi les péchés qui doivent être soumis « à l'évêque » une série d'autres péchés moins graves qu'il faut distinguer des péchés « véniels », ou *minuta* proprement dits. C'est ainsi que saint Cyprien et le pape Innocent considèrent certains *peccata minora* comme péchés pénitentiels. Pour déterminer le caractère des péchés, les Pères, notamment saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Augustin, etc., s'en rapportent à la sainte Écriture : furent traités comme péchés passibles de la pénitence ecclésiastique et par conséquent soumis à la confession, les péchés qui, d'après l'Évangile et saint Paul, méritaient l'exclusion du royaume de Dieu. En pratique cependant les docteurs s'accordèrent difficilement. Et leur liste des péchés graves ne serait peut-être pas superposable à celle qu'ont dressée depuis les scolastiques et les casuistes. En même temps que les péchés graves, les personnes adonnées à la piété confessaient volontiers les péchés légers. Mais cet usage est absolument exceptionnel dans l'antiquité. On a fait remarquer que saint Augustin ne s'était vraisemblablement jamais confessé de sa vie. Ce furent les moines qui introduisirent peu à peu l'habitude de considérer les péchés véniels comme matière de la confession. Et malgré la recommandation de certains docteurs, cf. Réginon de Prüm, *loc. cit.,* leur exemple ne fut suivi que rarement par les laïques jusqu'au xm» siècle.

5° Il n'y a pas de preuve que la confession préparatoire à la pénitence publique n'ait pas été secrète dès l'origine. Les cas de confession publique qu'on peut citer forment de très rares exceptions. De bonne heure, on posa en principe que la confession publique devait servir à l'édification de la communauté et être consentie par le pénitent. Dans les premiers siècles cependant, tout péché grave, même secret, était soumis à la pénitence publique. On n'estimait pas que cette « exomologèse » fût incompatible avec le secret de la confession. Plus tard, une distinction s'imposa : ne furent soumis â la pénitence publique que les péchés publics, les péchés secrets furent expiés par une pénitence secrète. La loi du secret ou *sigillum* s'affirma ainsi de plus en plus, au cours des âges. De tout temps, les Pères et les docteurs exigèrent du confesseur, à la fois juge des consciences et médecin des âmes, une délicatesse exquise, une prudence consommée et une souveraine discrétion.

6° Nous pouvons citer maintenant le fameux canon 21 du concile de Lalran (1215). Et l'on se convaincra qu'il n'apporte aucun changement dans la discipline de l'Église : *Omnis ulriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi peenitenliam studeat pro viribus adimplere... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit justa de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit absolvere el ligare. Sacerdos autem sit discretus et cautus, ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter inlelligat quale debeat ei priebere consilium et cujusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad salvandumægrotum. Caveat autem omnino, ne verbo, aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem; sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personæ caule requirit, quoniam qui peccatum in pænitenliali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam nænitentiam inarctum monaslериumdetrudendum.* Denzinger.*Enchiridion,* n. 363. Il appartiendra aux théologiens el aux canonistes de l'àge suivant d'interpréter chaque phrase, chaque mot de ce texte, et d'en faire une application rigoureuse. Mais il n'était pas inutile de montrer qu'il n'offre rien qui ne soit conforme â la discipline de l'Église, telle quelle s'était développée au cours des siècles, par une évolution progressive.

Nous nous bornerons à citer quelques auteurs des plus considérables, à partir du xvn· siècle, en suivant l'ordre chronologique. Pctau. *De pænitentiæ vetere in Ecclesia ratione* (1622), I*. *G.,* t. xi.n, col. 1027 sq.; *De pænitenlia el reconciliat'one veteris Ecclesiæ moribus recepta diatriba* (1633), dans *Theologica dogmata,* Bar-le-t>uc. 1870, t. VIII, p. 677-086; Gabriel de l Aubespine, *De veteribus Ecclesiæ ritibus observationum libri* luo (1623,1627); J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ tredecim primis sxculis in Ecclesia occidentali et hucusque in orientali observata,* Paris, 1651; Anvers, 1682; Sirmond, *Historia pænitentiæ publicæ* (1651), *Opera,* Paris, 1696, t. iv, p. 470 sq.; Jean Paillé, *De sacramentali sive auriculari latinorum confessione disputatio,* Genève, 1661 ; Boileau, *Historia confessionis auricularis ex antiquis Scriptura, Patrum, pontificum -t conciliorum monumentis cum cura et fide expressa,* 1684; Thoinassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. I, l. II. c, xi, XlI, édit. André, Bar-le-Duc, 1864, t. l, p. 392-406; Sieitz, *Bussdisciplin der morgenländischen Kirche,* dans Liebners, *Jahrbucher filr deutsche Théologie,* 1863, fasc. 1" ; frank, *D<e Bussilisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7* Juhrhundert,* Mayence, 1867; Blckcll, *Die Bussdisciplin,* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* 1877 ; Gaspari, art. *Beichte,* dans *Realencyklopiidie fur protestantische Théo: .'lie,* 3· édit. ; Blotzer, *Die geheimen Sünden in der altchristlirhen Bussdisciplin,* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* Inspruck, 1887; Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden ·Mnfessionskunde,* Fribourg-en-Brisgau, 1892; K. Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian,* dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* t. xvi (1895), fasc. 1", p. 1-44; fasc. 2·, ; 187-219; Scbanz, *Die Lehredes Id. Augustinus fiber das ht. ›▮› trament der Busse,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1893, ; 448 sq. ; Henry Charles Lea. A *history of auricular confies«ion and Indulgences in the latin Church,* 3 vol., Philadelphie ‹ t Londres, 1896 ; Funk, art. *Bussdisciplin,* dans *Kirchenlexi-* Fribourg-en-Brisgau, t. i, col. 1561; *Zur altchristlichen Bussdisciplin,* dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und I'rarrsiichungen,* Paderborn, t. I (1897), p. 155 sq.; Boudinhon, Sur *l'histoire de la pénitence, à propos d'un livre récent,* i ns la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* t. tt ‹t8s'7), p. 300sq.; Laurain, *De Γintervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence,* Paris. Î897 ; Vacandard, *lm confession sacramentelle,* dans la *Bevue du clergé français,* t. xvt (1898), p. 193 sq. ; t. xvn (1899), p, 385 sq.; t. xvm (1899), p. 142 sq.; *L'origine des prêtres pénitenciers, ibid.,* t. XLU (1905), p. 301 sq., 640 sq.; *La confession sacramentelle dans la primitive Église,* Paris, 1903; liarent, *Confession, nouvelles attaques, nouvelle défense,* dans les *Éludes* des PP. jésuites, t. t.xxx(1899), p. 577 sq. ; Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgetvalt beim griechischen Mônchtum,Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen,* Leipzig, 1898; H. Casey, *Notes on a History of auricular confession,* Philadelphie, 1899; Hugo Koch, *Zur Geschichte der Bussdisciplin und Bussgetvalt in der orientalischen Kirche,* dans *Historisches Jahrbuch,* 1900, p. 58-78; John Hogan, *Penitential discipline in the early Church,* dans *The american catholic Quarterly Review,* juillet 1900, p. 417 sq. ; Ermoni, *La pénitence dans l'histoire, It propos d'un livre récent,* dans la *Revue des questions historiques,* janvier 1900. t. Lxvti, p. 4-55; P. Batiffol, *Les origines de la pénitence,* dans les *Études d'histoire et de théologie positive,* Paris, 1'· série, 1902, p. 45-222; *L'origine des prêtres pénitenciers,* dans la *Revue du clergé français,* t. xt.lt (1905), p. 449 sq. ; P. A. Kirsch. *Zur Geschichte der katholischen Beichte,* Würzbourg, 1902 : cf. du même auteur, *Der sacerdos proprius in der abendliindischen Kirche vor ISIS,* dans *Archiv fur katholisches Kirchenrecht,* 1904, fasc. 4·; Id., *Die Beichte, ihr Redit und Hire Geschichte,* 1904; H. B. Swete, *Penitential discipline* in *the three first centuries, d&ns Journal oftheological Studies,* t. tv (avril 1903), p. 321-327 ; P. Pellé, *Le tribunal de ta pénitence' devant la théologie et l'histoire,* Paris, 1903; J. Garlmeier, *Die Beichtpflicht.* Ratisbonne, 1905; A. Feder, *Justin der Martyrer und die altchristl. Bussdisciplin,* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* 1905, p. 758-761.

E. Vacandard.

III. CONFESSION (DU CONCILE DE LATRAN AU CONCILE DE TRENTE). — Il était naturel que le décret du concile de Latran, bien que purement disciplinaire, ramenât vivement l'attention des théologiens sur les questions pénitentielles traitées jusqu'alors en formules plutôt succinctes et quelque peu Bottantes. Des discussions approfondies soulevées successivement autour de chacun des points de doctrine qui. de près ou de loin, se rattachent à l'institution même de la confession, sortira comme un examen pénétrant des enseignements traditionnels de l'Eglise et de leurs conséquences immédiates, vaste travail de revision dont les canons et déclarations du concile de Trente seront le terme d'aboutissement normal, l'expression officielle et définitive.

Nous suivrons, dans l'exposé historique de ces matières, l'ordre adopté pour le précédent article, sauf adjonction, en leur place, des problèmes ou développements nouveaux : I. Le confesseur. II. Obligation de la confession. III. Réitération. IV. Matière. V. Mode et secret de la confession.

I. Le confesseur. — 1° *Le prêtre.* — Un double pouvoir est requis, de toute nécessité, dans le confesseur : le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

1. *Pouvoir d'ordre.* — La mission de lier et de délier ayant été conférée aux prêtres, c'est à eux que revient de droit, en vertu de leur caractère sacerdotal, le pouvoir d'entendre les confessions, puisque l'aveu des fautes doit nécessairement précéder, au tribunal du pardon, la sentence des représentants de Dieu. S. Edmond de Cantorbéry, *Speculum Ecclesiæ,* c. xiv, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* Lyon, 1677, l. xxv, p. 321. Cf. Guillaume de Paris, *De sacramento pænilenliæ,* c. Il, *Opera,* Paris, 1674, t. i, p. 452. La doctrine pénitentielle n'a jamais varié sur ce point. Elle est exprimée en une formule aussi précise que concise par saint Raymond de Pennafort : *Debet quilibet regulariter confiteri sacerdoti, nam sacerdotibus dedit Dumim s potestatem ligandi el solvendi, Summa,* l. III, tit. xxiv. *De poenitentiis,* § 4, Lyon, 1718, p. 421, et quand les vaudois proclameront ouvertement, avec le sacerdoce universel, le droit pour les laïques d'entendre les confessions, l'Église veillera particulièrement sur ce point de doctrine et l'usage s'établira de demander aux fidèles, dans les cas suspects, si en se confessant à un laïque ils entendaient se confesser à un prêtre. Régnier, *Contra Waldenses,* c. ix, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* p. 273. Cf. S. Pierre Célestin, *Opuscula,*

opusc. VIII, c. vu, *De duplici confessione, ibid.,* p. 827.

Saint Thomas donne de ce fait la raison directe et profonde, tirée de la nature même de la grâce sacramentelle. D'après la doctrine de saint Paul, l'Eglise constitue un corps mystique dont Jésus-Christ est le chef el dont les fidèles sont les membres; la vie de la grâce provient du chef aux membres par le canal des sacrements, et ceux-là seulement ont le pouvoir d'opérer cette transmission sacramentelle, qui sont les ministres du corps réel de Jésus-Christ. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. m, a. 3, sol. 1*. Les mêmes considérations sont développées complaisamment par saint Bonaventure : mieux que toute autre, elles nous montrent en vertu de quels principes supérieurs se constituait alors la synthèse doctrinale et le caractère de parfaite unité qui présidait à cetle vaste organisation. Le ministre de la pénitence est à la fois médiateur et réconciliateur : il intervient entre l'homme el Dieu, entre le prévaricateur et l'Église pour rétablir l'union brisée. Mais il n'est pas de médiation autorisée ou compétente sans le pouvoir d'offrir à Dieu des sacrifices pour les péchés des hommes, lleb., v, 1, comme il ne peut y avoir un ministère vraiment efficace de réconciliation entre les membres du corps mystique el le chef, qui est le Christ véritable, en dehors de ceux qui ont le pouvoir d'opérer les mystères sur le corps véritable du Christ. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, a. 2, q. I, Quaracchi, 1889, t. iv, p. 504.

Tous les scolastiques du xiv· et du xv« siècle reproduisent un raisonnement analogue. Mais la raison fondamentale el dogmatique qu'ils invoquent, en dehors de ces déductions d'ordre rationnel, est l'institution même du pouvoir d'absoudre, réservé par Notre-Seigneur aux prêtres seuls, voir Absolution, t. i, col. 168-191, et dont l'exercice est indissolublement lié au pouvoir de connaître des fautes. S. Thomas, *ibid.;* Scot, *Jn IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. i, n. 21, Lyon, 1639, t. iv, p. 292; Gilles de Rome, *Breve totius theologicæ veritatis compendium,* c. xxv, Paris, 1551, p. 297 ; Thomas de Strasbourg, *Jn IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. n, a. 1, Gênes, 1585, p. 126; Gerson, *Summa theologica,* l. IV, q. vm, Venise, 1587, p. 178; Cajetan, *De ministro pœnitentiæ, Opuscula,* Lyon, 1541, p. 40. Voir Suarez, *De pœnitentiæ sacramento,* disp. XXIV, sect, i, n. 2, Paris, 1866, p. 520 sq.

Que les prêtres aient reçu, en vertu de leur caractère sacerdotal, le pouvoir d'entendre sacramentalement les confessions, le concile de Trente le déclare expressément, sess. XIV, c. vi.

Circa ministrum autem hujus sacramenti declarat sancta synodus falsas esse et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes quæ ad alios quosvis homines, præter episcopos et sacerdotes, clavium ministerium perniciose extendunt putantes verba illa Domini : *Quacumque alligaveritis super terram erunt soluta et in cœlo,* et : *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt :* ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue, contra institutionem hujus sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem cuicumque factam. Docet quoque etiam sacerdotes qui in peccato murtati tenentur, per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam, tanquam Christi ministros, functionem remittendi peccata exercere, eosque prave sentire, qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt. Denzinger, n. 781.

A l'égard du ministre de ce sacrement, le saint concile déclare toutes doctrines fausses et entièrement éloignées de la vérité de l'Évangile, qui par une erreur pernicieuse étendent généralement à tous les hommes le ministère des clefs qui n'appartiennent qu'aux évêques et aux prêtres, supposant contrairement à l'institution de ce sacrement que ces paroles de Notre-Seigneur : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel,* et ces autres paroles : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez,* s'appliquent si bien à tous les fidèles indifféremment, et sans la moindre distinction, que chacun possède le pouvoir de remettre les péchés, les péchés publics par la correction, si le coupable s'y soumet, les péchés secrets par la confession volontaire faite à qui que ce soit. Le saint concile déclare aussi que les prêtres mêmes qui sont en état de pêché mortel gardent toujours l'exercice du pouvoir qu'ils ont reçu dans l'ordination, par la vertu de l'Esprit-Saint et comme ministres du Christ, de remettre les péchés, et que ceux-là sont dans l'erreur qui soutiennent que les mauvais prètres ont perdu cette puissance.

Le canon 10 de la même session reproduit presque dans les mêmes termes ces déclarations en formulant contre les doctrines opposées l'anathème. Denzinger, n. 798.

2. *Pouvoir de juridiction. — a) Sa nécessité.* — Pour entendre validement les confessions, deux choses sont requises, dit saint Thomas : la puissance sacerdotale el la juridiction, *potestas sacerdotalis eljurisdictio. Quodlib.,* XII, q. xix, a. 30. Ainsi l'exige la nature même du sacrement. Car la sentence prononcée par le confesseur est un acte de nature strictement judiciaire; l'aveu du pénitent est la matière d'un jugement authentique, rendu au nom du souverain juge et de l'Église.

Pour recevoir cet aveu et prononcer cette sentence, il faut donc être investi d'un mandat officiel, que seule l'autorité ecclésiastique est en droit de conférer. Le pouvoir de juridiction a été confié à Pierre comme au mandataire suprême, mais pour être dérivé par lui aux ministres de l'Église. *Cont. gent.,* l. IV, c. lxxii. Les confesseurs peuvent donc être nantis de celte autorité à des titres divers, soit en vertu de leur charge pastorale, soit par délégation du sup'rieur. Voir Juridiction. Pierred'Auriolfj· 1322) résume fidèlement l'enseignement général de son époque en répondant à la question : *Cut con/itendum sit? Sacerdoti et hoc vel immediato ut plebano,vel mediato ut episcopo, vel delegato ut pœnilenliariis et privilegialis. In IV Sent.,* I. IV, dist. XVII, q. i. a. 2, Rome, 1605, t. iv, p. 145. Sur les privilèges des réguliers, voir Réguliers.

La doctrine affirmant la nécessité du pouvoir de juridiction pour le confesseur était universellement et explicitement admise dans l'Église au xme siècle, cf. S. Bonaventure, *Opusc.,* XIV, n. 8, *Opera,* Quaracchi, t. vin, p. 376; S. Raymond de Pennaforl, *Summa,* l. III, tit. xxiv, § 4, Lyon, 1718, p. 422; Richard de Middletown, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, a. 3, q. l, Brescia, 1591, t. iv, p. 254, et l'on ne voit pas qu'elle ail été l'objet d'une contestation quelconque, jusqu'au jour où Wiclef, Jean Hus, Jérôme de Prague et Luther, en niant que le pouvoir d'ordre fût nécessaire aux confesseurs, rejetèrent du même coup le pouvoir de juridiction. Le concile de Trente formule sur ce point l'enseignement catholique. Sess. XIV, c. vil

Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus hæc confirmat nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem. Denzinger, n. 782

Comme il est de la nature et de l'idée même de tout jugement que nul ne prononce de sentence que sur ceux qui lui sont soumis, l'Église de Dieu a toujours été persuadée et le saint concile confirme encore cette même vérité que l'absolution ne saurait être valide si elle n'est reçue par un pénitent soumis à la juridiction ordinaire ou déléguée du prêtre.

b) Son extension. — La juridiction au for intérieur donne au prêtre qui est revêtu de ce pouvoir le droit d'entendre en confession et d'absoudre tous les péchés du pénitent, excepté certaines fautes plus graves dont

le supérieur se réserve de connaître par lui-même. Voir Réserve des péchés.

Les théologiens du xm· siècle sont d'accord pour reconnaître que les simples prêtres peuvent entendre la confession sacramentelle des pénitents en danger de mort et leur donner l'absolution. S. Pierre Célestin, *Opusc.,* VIll, sect, il, c. xv, dans *Maxima biblioth. veterani Patrum,* Lyon, t. xxv, p. 827. L'opinion commune, énoncée par saint Thomas, est que l'Eglise concède alors la juridiction voulue et dans toute son amplitude. *Quilibet sacerdos... quando articulus necessitatis imminet per Ecclesiae ordinationem non impeditur quin absolvere possit, ex quo habet claves etiam sacramentaliter. In IV Sent.,* I. IV, dist. XX, q. i. a. 1, sol. 2·; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* 1. IV, dist. XIX, a. 3, q. 1, p. 509.

Durand de Saint-Pourçain chercha vainement à faire prévaloir une théorie nouvelle qui rattachait immédiatement au droit divin l'exercice de ce pouvoir. *In IV Sent.,* 1. IV, dist. XIX, q. il, ad 4um, Lyon, 1569, t. iv, p. 305.

Toutefois la thèse thomiste rallia presque unanimement les suffrages, cf. Suarez, *De pœnitentiæ sacramento,* disp. XXVI, sect, iv, n. 7, p.550, et la formule même employée par le concile de Trente, sess. XIV, c. vu, pour affirmer le droit du simple prêtre en l'espèce semble justifier indirectement cette doctrine : *In eadem Ecclesia Dei semper custoditum fuit ut nulla sit reservalio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnilenles a quibusvis peccatis absolvere possunt.* Denzinger, n. 782.

Ce même texte, en déclarant qu'un tel droit appartient à tous les prêtres indistinctement, dirima également la longue controverse, d'ailleurs purement canonique, suscitée autour de la question du pouvoir des prêtres hérétiques ou schismatiques en cas d'extrême nécessité. Saint Raymond de Pennaforl prescrivait aux moribonds de ne point se confesser à ces prêtres, *op. cit.,* p. 424, et saint Bonaventure ne reconnaissait point à ceux-ci le pouvoir d'absoudre, *loc. cit.,* p. 509. Mais la thèse contraire, soutenue par Durand conformément à sa théorie du droit divin, ne tarda ppint â prévaloir, *op. cit.,* p. 305. Cf. Suarez, *loc. cit.*

Les simples prêtres, en vertu du seul pouvoir d'ordre, peuvent-ils également entendre la confession des péchés véniels? Saint Thomas ne faisait point difficulté de leur concéder ce pouvoir : *Demissio venialium sequitur potestatem ordinis. In IV Sent.,* 1. IV, dist. XVIII, q. n. a. 3, sol. I", ad 3"". Scot n'est pas moins affirmatif; il s'appuie sur l'idée même de juridiction, assez mal entendue d'ailleurs : *Possunt omnes sacerdotes a venialibus absolvere, quia ad id nulla opus habent jurisdictione ; jurisdictio enim nulla est, ubi nulla mienilur cogendi vis. In IV Sent.,* 1. IV, dist. XV111, q. iv. a. 2, sol. 3*. Il en serait de même pour les péchés mortels précédemment effacés par l'absolution. Mais on ne voit pas comment cette opinion peut se concilier avec la doctrine reçue par saint Thomas lui-même et par Scot sur la nature du sacrement de pénitence, qui revêt essentiellement la forme d'un jugement et qui requiert dès lors dans le ministre, et pour tous les cas, le pouvoir de juridiction. Aussi, bien que soutenue encore par Soto, *In IV Sent.,* 1. IV, dist. XVIII, q. iv, a. 2. ad 2um, cette théorie ne trouva-t-elle jamais grand crédit. Capreolus la rejeta nettement, pour le motif indiqué plus haut, mais en accordant que tout prêtre avait juridiction en cette matière et qu'il tenait directement celte juridiction du Christ, sans que l'Église ail lie jamais l'exercice de ce pouvoir. *In IV Sent.,* 1. IV, diet. XIX, q. n, ad 3um. Cajetan développa le même principe, en expliquant d'une manière plus différente sms doute dans la forme que dans le fond l'origine de ce droit. *Opuscula,* tr. VI.

En fait, durant tout le moyen âge et jusqu'au concile de Trente, la coutume existait universellement dans l'Eglise de s'adresser, pour la confession des péchés véniels, aux simples prêtres, dont le pouvoir de juriiction émanait alors, par une explication assez naturelle, du consentement tacite de l'Église. Le concile de Trente ne modifie, du reste, en aucune façon cet usage. Cf. Suarez, *op. cit.,* disp. XXVI, sect, v, n. 2, 10, p. 551-•553.

2° *Confesseurs diacres.* — Cependant les graves abus qui s'étaient introduits en certains diocèces par suite de l'ingérence des diacres dans le ministère des confessions, voir col. 876-877, n'avaient point disparu complètement de l'Église au xm· siècle. Une prescription synodale du diocèse de Lincoln, en 4233, enjoint aux archidiacres de s'informer, durant la visite des paroisses, si les diacres continuent à administrer les sacrements réservés aux prêtres ou à entendre les confessions. *Inquisitiones per archidiaconatus episcopatus Lincolnensis a singulis archidiaconis faciendæ,* dans Mansi, t. xxiii, col. 328. Le concile de Clermont, tenu en 1268, défend aux diacres d'entendre les confessions, même des enfants. iVec *diaconi confessiones admittant etiam parvulorum.* Can. 7, dans Mansi, *ibid.,* col. 1194. Par les statuts synodaux de Nicolas Gelant, évêque d'Angers, on constate que les curésd'un certain nombre de paroisses trouvaient commode de se faire remplacer par des diacres, et d'une façon habituelle, dans le ministère des confessions : *Comperimus nonnullus rectotes secum diaconos habentes qui sine necessitatis articulo confessiones audiunt et absolvunt indifferenter. Le* synode prohibe cet abus. *Synod, xv,* de 1273, c. i, dans d'Achery, *Spicilegium,* t. i, p. 731.

Mais la question se posait toujours de savoir si les diacres, dans les cas de nécessité, et sans conférer l'absolution, ne pouvaient suppléer le prêtre et recevoir l'aveu sacramentel des fautes. Il est intéressant d'observer à cet égard la législation ecclésiastique de l'époque et de constater, en raison des usages adoptés, les incertitudes des théologiens. En 1231, le concile de Rouen défend aux diacres de donner l'eucharistie aux infirmes, ou d'entendre les confessions, ou de baptiser; mais il excepte expressément le cas où le prêtre serait absent, malade ou empêché par quelque raison majeure. Can. 3, dans Mansi, t. xxm, col. 213. Les *Constitutions* de saint Edmond de Cantorbéry, en 1236, renferment des prescriptions analogues : *De baptismale et pœnitenlia præcipimus quod diaconi pænitentia» dare et baptizare non præsumant, nisi in casibus cum sacerdos non potest, vel absens est, vel stulte vel indiscrete non vult et mors imminet puero vel eegro.* Can. 12, dans Mansi, t. xxn, coi. 416. Cf. *Constitutiones Walteri de Kirkham, episcopi Dunelmensis* (a. 1255), Mansi, *ibid.,* col. 900. Les statuts de l'Église de Meaux, qui semblent remonter à l'année 1270, renouvellent aux diacres la défense expresse d'entendre les confessions de quelque manière que ce soit, excepté dans le cas d'extrême nécessité, nisi *in arctissima necessitate.* Et la raison qu'on en donne, c'est que les diacres n'ont pas le pouvoir d'absoudre. *Statuta Ecclesiæ Meldensis,* can. 77, dans Martène, *Thesaurus* novus *anecdotorum,* Paris, 1717, t. iv, p. 904. Les abus toujours renouvelés finirent par motiver une interdiction absolue. En 1280, les constitutions de Gautier, évêque de Poitiers, défendent purement et simplement aux diacres de recevoir les confessions. *Constitutiones Gaulteri,* c. v, dans Mansi, t. xxtv, col. 383.

La teneur de ces décisions conciliaires ou synodales indique suffisamment que la doctrine n'était pas rigoureusement fixée sur ce point et que Ton reconnaissait au diacre, en cas de nécessité urgente, le pouvoir de remplacer le prêtre dans le ministère des confessions comme il le remplaçait dans l'administration de l'eu-

charistie, sans concourir toutefois à la confection du sacrement. Guillaume d'Auvergne fj-1'219), en des pages curieuses, avait discuté théologiquement ce cas et il avait conclu que le diacre, à défaut du prêtre, avait le droit et même le devoir d'entendre les confessions et d'imposer les pénitences sacramentelles. En cela, le diacre était l'assesseur du prêtre. Celui-ci, en toute hypothèse, restait seul autorisé à prononcer la sentence d'absolution; mais, si ses connaissances théologiques étaient insuffisantes ou sa simplicité trop grande, il pouvait très bien s'en remettre au diacre du soin d'entendre les aveux et de déterminer la peine, puisque le diacre n'agissait de la sorte qu'en vertu même de l'autorité du prêtre. *Dicimus etiam quia potest dividi confessio, ita ut alius audiat ad consilium et injungendam. pænilenliam salutarem, alius autem benedictionem sacerdotalem et absolutionem ferat super pænilentem. Hoc autem ibi licitum est, ubi sacerdos simplex et sacrarum litterarum ignarus. De sacramento pænitentiæ,* c. ii, *Opera,* Paris, 1674, p. 456. Il en est de même dans le cas où le prêtre ignorerait la langue dans laquelle s'exprime le pénitent : *Quod si forte illiteralus sacerdos ille fuerit, etiam totum interpreti potest commitere, si saltem sit diaconus, reservata tamen sibi benedictione et absolutione. Ibid.* Guillaume d'Auvergne représente ainsi une opinion moyenne entre ceux qui réservaient au prêtre seul le droit de conférer le sacrement de pénitence et ceux qui étendaient intégralement ce meme droit au diacre, représentant du prêtre.

Il ne parait pas, toutefois, que celte théorie singulière ait trouvé un long écho dans l'Église. Les théologiens ultérieurs n'accordent pas au diacre, dans les cas d'extrême nécessité, un pouvoir différent de celui des laïques. Le pénitent, à l'article de la mort, doit se confesser, s'il ne trouve point de prêtre pour l'entendre, â un simple chrétien. *Confiteatur proximo, et ita non solum clerico, sed etiam laico rei socio.* S. Raymond de Pennafort, *Summa,* l. III, t. xxiv, § 4, Lyon, 1718, p. 424. C'est dire, comme nous allons le voir, que la confession faite au diacre, ne revêt en aucune façon, à ce titre spécial, le caractère proprement sacramentel.

3° *Confesseurs laïques.* — L'usage était général, au xm· siècle, de se confesser à un simple laïque, en l'absence de prêtre, au moment de la mort, voir Absolution, t. i, col. 186-188, et cet usage, en certaines contrées, persista jusque vers le milieu du xvi» siècle, comme l'indiquent les déclarations de Henri VIII d'Angleterre en réponse aux doctrines luthériennes. *Assertio septem sacramentorum,* Angers, 4850, p. 158. Mais déjà tout vestige de cette coutume avait disparu en Espagne, et Dominique Soto s'étonnait, à cette époque, qu'une pareille coutume eût jamais pu exister. *In IV Sent.,* l. IV, dist. X.VIl1, q. iv, a. 1, Venise, 1598, t. rv, p. 402.

Quelle pouvait être la nature et la valeur de la confession faite aux laïques? Les grands théologiens du moyen âge sont loin d'être d'accord sur ce point.

L'ancienne école augustinienne, par ses théories hésitantes et voilées, avait laissé prévaloir çà et là l'opinion qu'un aveu de cette sorte avait, par sa nature même, une valeur sacramentelle, ce qui n'emportait nullement, d'ailleurs, pour le confesseur laïque, le pouvoir d'absoudre. Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. I, a. 6, n. 7, Rouen, 1700, t. n, p. 37; Laurain, *De l'intervention des laïques dans l'administration de la pénitence,* Paris, 1897, p. 27 sq. Albert le Grand s'était fait l'interprète de cette opinion, en l'accentuant, voir Absolution, t. i, col. 186 sq., et l'école égidienne n'hésita point à la reprendre à son compte, sans y joindre les atténuations nécessaires. Gilles de Rome, lui aussi, assimile nettement au laïque qui administre le baptême le laïque qui entend les confessions. Celui-ci administre vraiment le sacrement de pénitence, non pas sans doute en raison d'un pouvoir ordinaire et officiel, dont seuls les prêtres sont investis, mais en vertu d'une dispense concédée dans les cas d'urgente nécessité. Dès lors le confesseur laïque tient réellement le rôle du prêtre : *Sciendum autem quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pænitentia. Unde sicut baptismus duplicem habet ministrum, unum cui competit baptizare ex officio, scilicet sacerdotem, alium cui committitur dispensatio baptismi ratione necessitatis, ita et pænitentiæ minister duplex est. Unus cui confessio fit ex officio, sicut est sacerdos. Alius qui audiendo confessionem vicem supplere potest sacerdotis in necessitate ut est laicus.* Aegidius Columna, *Breve totius theologica: veritatis compendium,* c. xxv, Paris, 1551, p. 297 *b.*

La thèse égidienne, issue de doctrines outrées sur la nécessité de la confession, se heurtait à l'opposition résolue et absolue de l'école franciscaine, dont les vues sur ce point devaient finir par prévaloir entièrement. Déjà Alexandre de Halés enseignait en termes exprès que la confession faite aux laïques relève non pas du sacrement, mais bien de la vertu de pénitence. *Hæc confessio non est sacramentum, licet sit opus virtutis. In IV Sent.,* l. IV, q. xix, m. i, a. I, Cologne, 1622, t. iv, p. 595. Cette doctrine, reprise en termes analogues, est développée par saint Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, p. ill, a. 1, q. I, Quaracchi, 1889, t. iv, . 451, et par toute l'école scotiste dont les théories particulières sur la nature du sacrement de pénitence déterminaient naturellement dans le sens négatif la solution du problème, puisque l'absolution est considérée, dans ce système, comme l'unique constitutif du sacrement. Cf. Werner, *Johannes Duns Scotus, c.* xv, Vienne, 1881, p. 471 sq.; *Die nachscotische Scholastih,* . xi, Vienne, 1883, p. 395 sq.; Frassen, *Scotus academicus,* tr. I, disp. I, a. 2, q. iv, Rome, 1906, t. x, p. 509-512. Cependant il est à remarquer que la question était posée nettement en dehors de toute pensée systématique et que les conclusions, sur ce point, ne sont nullement identiques à celles concernant la confession reçue par le prêtre. Duns Scot déclare, en toute hypothèse, que l'aveu des fautes confié aux laïques n'a aucun rapport avec le sacrement de pénitence et qu'une pareille confession reste à l'écart de tout influx sacramentel. *Nihil pertinens ad sacramentum pænitentiæ potest a laico dispensari... Confessio facta laico nihil valet virtute operis operati. In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. iv, n. 4, Lyon, 1639, t. iv, p. 82.

On peut signaler dans l'école thomiste une tentative de conciliation entre ces deux théories extrêmes. Tout d'abord saint Thomas avait enseigné que la confession faite aux laïques n'est pas un sacrement complet, puisqu'il lui manque l'absolution sacerdotale. Elle opère toutefois à la façon du sacrement, puisqu'elle remet les péchés; elle est en quelque façon sacramentelle, *est aliquo modo sacramentalis,* car le pénitent soumet ses fautes au prêtre dans la mesure où il lui est possible de le faire, en s'adressant à un représentant du prêtre, à un homme investi, par la nécessité même, du mandat dejuger. *Quamvis laicus non sit judex ejus qui ei confitetur absolute, tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, scilicet secundum quod Confiions ex desiderio sacerdotis se illi subdit. In IV Sent.,* I. IV. disp. XVII, q. m, sol. 2a, ad 1"m, 3ura. D'autre part, la confession faite au laïque serait pour lui non un sacrement, mais un sacramental. *Ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, non sacramentum perfectum. Ibid.,* sol. 3". Cette solution n'était point tine nouveauté. Pierre de Poitiers (j-1205) la proposait déjà, tout en se prononçant de préférence pour le caractère strictement sacramentel de cette confession. *Sent..* part. HI, c. xm, Paris, 1655, p. 198. Dans la *Somme*

contre les gentils, saint Thomas ne soulève plus celte question et le tour qu'il donne cette fois à sa pensée dans l'exposé de la thèse pénitentielle semble bien exclure son opinion première. *Cont. gent.,* l. IV, c. i.xxii. Quoi qu'il en soit, cette théorie, sans avoir été jamais en grande faveur, trouvait encore quelque crédit vers la tin du xv» siècle. Denys le chartreux la fait sienne, *Summa fidei orthodoxie,* I. IV, a. 119, q. n, Anvers, 1569, p. 182, et concède nettement que la confession faite à un laïque a quelque chose de sacerdotal. *Quuni confessio laico fada sacerdotale quid sil. In IV Sent.,* I. (V, dist. XVII, q. vu, Venise, 1584, t. iv, p. 2'<5. Les théologiens ultérieurs seront à peu près unanimes à rejeter cette doctrine et chercheront:! interpréter dans un sens entièrement favorable le texte de saint Thomas. Cf. Grégoire de Valentia, *Commentarii theologici,* I. IV, disp. VII, q. x, p. i, Venise, 1608, t. iv, col. 1439-1441 ; Salmanticenses, *De pænitentia,* disp. XII, dub. vi, n. 54, Paris, 1883, t. n, p. 741.

Pratiquement, des théories qui raltachaient au sacrement de pénitence la confession faite aux laïques, se dégageait une bien lourde obligation et qui n'était point sans de graves inconvénients, celle de se confesser à un laïque, à défaut du prêtre, dans le cas de nécessité. Cl. Albert le Grand, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, a. 41, p. 731. Saint Thomas dit lui-même expressément : *Debet pænilens confiteri cui potest. In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. in, sol. 2», ad 1um. Gilles de Rome qui admet, lui aussi, cette obligation, reconnaît toutefois que celte opinion rigide n'est point universelle. *Op. cil.,* e. xxv, p. 297 *b.* Il faut ajouter qu'elle ne tarda point, au cours du xiv' siècle, à être abandonnée tout à fait. Duns Scot, *loc. cil.,* va jusqu'à discuter la licéité même d une pareille confession, admise sans difficulté par Alexandre de Halèset par saint Bonaventure, *ibid.,* oDur.ind fait justement remarquer que cet aveu est permis, mais à la condition de ne pas le considérer comme une coniession sacramentelle. *Loc. cil.,* p. 296.

L'Églisea d'ailleurs défini expressément la doctrine qui refuse à la confession faite au laïque tout caractère sacramentel. Dans l'article 20 de la bulle *Inter cunctas,* .Martin V enjoint d'interroger sur ce point spécial ceux qui sont suspectés d'attachement aux hérésies de Wiclef et de Jean Hus : *Utrum credat quod Christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, l'.li sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laids, quantumcumqiie bonis et decotis.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 564. L'instruction du pape Eugène IV aux Arméniens est plus décisive : elle établit que le pécheur doit confesser tous ses péchés â son prêtre et que le ministre du sacrement est)e prêtre. *Peccator omnia peccata... suo sacerdoti confiteatur... Minister hujus sacramenti est sacerdos.* Denzinger, n. 594. Enfin les rélormés ayant repris sous une forme plus pressante, au nom de l'Écriture et de la tradition primitive, les attaques des wicleffistes et des hussites contre le droit sacerdotal de recevoir les confessions, i ancienne erreur lut de nouveau condamnée succinctement par Léon X, dans la bulle *Exsurge Domine,* du 16 mai 1520 : *Vbi non est sacerdos, æque tantum quilibet Christianus [facil], etiamsi mulier aut puer esset.* Il est à remarquer que cette proposition, empruntée aux premiers écrits de Luther, ne peut être rigoureusement identifiée avec la théorie de certains scolastiques touchant la valeur de la confession faite aux laïques. L'ne telle coniession est valide, avait enseigné Ali ert le Grand. *Valet confessio facta laico. In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, a. 58, *Opera,* Paris, 1894, t. xxix, p. 754. Mais Albert distinguait soigneusement, comme tous les tenants de cette opinion, le pouvoir spécial du prêtre en matière de confession, et loin d'attribuer, tomme Luther, ce pouvoir aux laïques, il le leur refu>ait formellement. *Ibid.*

II. Obligation. — Le caractère obligatoire de la confession n'est contesté par aucun des théologiens scolastiques, qui discutent seulement sur l'origine de cette obligation et s'accordent généralement à distinguer un double précepte, dont il s'agit de déterminer l'étendue : le précepte du Christ et le précepte de l'Église.

I» *Précepte divin.* — 1. *Son existence.* — Les docteurs catholiques, dit Jean Medina, se sont donné une peine immense pour établir que la nécessité de la confession dérive du droit divin. *De pænitentia,* tr. II, q. i, Brescia, 1590, p. 132. Cet aveu d'un homme qui écrivait à la veille du concile de Trente et qui cherchait, pour répondre aux accusations des Réformés, à résumer la pensée scolastique, est précieux à recueillir : il montre nettement que la question soulève une difficulté des plus sérieuses et que les théologiens de l'École en ont parfaitement reconnu la gravité.

Les anciens scolastiques sont unanimes à affirmer que la confession sacramentelle est d'obligation divine. Mais les divergences se manitestent dés qu'il s'agit de formuler la preuve.

a) Les uns, avec Guillaume d'Auxerre (γ 1232), *Summa aurea,* I. IV, tr. VI, c. m. q. I, Paris, 1500, fol. 28, s'appuient sur le texte de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra,* v, 16, qu'ils entendent d'ailleurs d'une simple promulgation. Tel est l'enseignement très net d'Alexandre de Halés : *Fuit ergo confessio a Domino insinuata, ab apostolis auctoritate ipsius tradita, a Domino in clavium collatione instituta et ab apostolo Jacobo promulgata. Cp. cit.,* l. IV, q. xvm, m. m, a. 2, p. 567. Saint Bonaventure reconnaît également que Notre-Seigneur n'a pas institué expressément la confession comme il a institué les autres sacrements : il s'est servi pour cela de l'intermédiaire des apôtres, en leur conférant d'ailleurs l'autorité requise pour cette institution. *Quoad materiale, quod est peccati detectio, non per se instituit sive promulgavit, sed per apostolos auctoritatem, dando et insinuando. In IV Seni.,* l. IV, dist. XVII, p. it, a. I, q. m. p. 441. Telle était la thèse communément reçue vers le milieu du xni" siècle. Ct. S. Pierre Célestin, *Opuscula,* opusc. I, c. ni, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* Lyon, t. xxv, p. 774. Les protestants ont abusé de ces textes pour combattre le caractère divin de l'obligation de la confession. Il suffit de remarquer que ces auteurs recourent, en dernière analyse, à l'autorité même du Christ, et que, pour eux, l'institution de la confession est implicitement contenue dans l'institution même du sacrement de pénitence. *Voluntas Christi exprimebatur per apostolos,* dit formellement Albert le Grand, *In IV Sent.,* I. IV, dist. XVI, a. 42, Paris, 1894, t. xxtx, p. 569. Ailleurs il conclut â une institution tacite, c'est-à-dire implicite, de la confession par le Christ, avec le caractère obligatoire qu'elle comporte. *Sic ergo Christus instituit confessionem tacite, sed apostoli promulgaverunt eam expresse. Compendium theologicæ veritatis,* I. VI, c. xxv, Lyon, 1649, p. -486. Ct. Richard de Middletown, *loc. cit.,* a. 2, q. i, p. 247; Gilles de Rome, *loc. cit.,* p. 294.

b) D'autres, à la suite de Pierre de Poitiers, *loc. cit.,* p. 198, invoquent le commandement donné aux lépreux : *Ite, ostendite vos sacerdotibus,* Luc., xvn, 14, ou bien, avec Pierre de la Paine, *In IV Sent.,* I. IV, dist. XM, q. n, a. 2, Paris, 1518, t. IV, fol. LXXIX, le texte de saint Jean, v, 22 : *ùeque enim Palerjudicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio.* Il en est qui se contentent d'en appeler à une tradition purement orale. Cf. Jean de Bassols, *In IV Sent.,* I. IV, dist. XVII, q. n, Paris, 1517, t. iv, fol. xcm.

c) Mais l'ensemble des théologiens s'efforça de dégager une preuve directe et solide des paroles mêmes de l'institution. Saint Thomas, le premier, semble-t-il, insista sur cette démonstration. Dans son *Commentaire sur les*

Sentences, il se réfère encore à la prétendue promulgation de saint Jacques, l. IV, dist. XVII, q. m, a. 1, p. 3; mais dans la *Somme contre les gentils,* il fait dépendre uniquement du pouvoir des clefs l'obligation de la confession, I. IX7, c. bx.xit. Scot aborda directement la discussion du texte de saint Matthieu, pour en déduire immédiatement la nécessité de la confession sacramentelle. En s'appuyant sur le commandement d'amour, il crut pouvoir produire un argument décisif. Nous sommes tenus, dit-il en substance, par le précepte positif de la charité, de recourir aux moyens de salut les plus faciles et les plus sûrs. Tel est le cas de la confession. De là, cette conséquence que l'institution de la confession, dans la pensée même de son fondateur, est indissolublement liée à l'idée d'obligation. Ce raisonnement parut péremptoire à certains scotistes, cf. Frassen, *Scotus academicus,* tr. I, disp. II. a. 3, sect, it, q. 1, Home, 1905, p. 431 ; mais, dans l'ensemble, la question ne tut pas dirimée pour autant.

Pierre d'Auriol (f 1322) posa de nouveau le problème tel qu'il devait être posé alors avec les données de la théologie de son temps. Il faut croire fermement, écrit-il, que la confession a été instituée parla seule autorité du Christ et transmise aux apôtres, *apostolis dedita;* ce qui fait doute, c'est de savoir si le caractère obligatoire de la confession peut se déduire avec certitude du texte même de l'Evangile. *Sed hoc dubium. Utrum posito quod confessio obliget ex Christi traditione, an hæc traditio possit ex verbis Euangeliorum convinci. Dicunt quidam quod sic : ex illo verbo : Quorum remiseritis, ut Scolus.* Pierre d'Auriol ne réprouve pas cet argument, il le juge « assez bon »; mais il lui semble que la preuve vraiment efficace est fournie surtout par les mots suivants : *Quorum retinueritis,* qui excluent tout moyen de rémission autre que le sacrement de pénitence, et dès lors, la confession. *In IV Sent.,* l. V, dist. XVII, q. i, a. 1, Rome, 1605, t. iv, p. 144. Durand de Saint-Pourçain (j-1334) n'est pas plus affirmatif au sujet de la preuve scripturaire qu'il cherche, lui aussi, dans le texte johannique. A quel moment, se demande-t-il, fut établie la confession? La réponse paraît timide : *Videtur quod post resurrectionem, quando Christus dixit apostolis : Accipite Spiritum Sanctum, op. cit.,* dist. XVII, q. vm, p. 296; mais quant au fait lui-même de l'institution divine, il l'affirme de toute sa force comme un objet de croyance et, très vivement, il s'en prend de nouveau, après Scot, au commentateur de Gratien, Jean le Teutonique, qui avait émis des doutes sur ce point. *Ex quibus apparet quod glossator decreti turpiter erravit et periculoso errore in fide... Et mirum est quod in tam solemni libro Ecclesia sustinuit et adhuc sustinet tam perniciosam glossam. Op. cit.,* dist. XVII, q. vm, n. 9, p. 296. Les mêmes vues sont reproduites non seulement par Jean Bacon (f 1346), qui fait encore appel au texte de saint Jacques pour corroborer l'argument probable — *melius dicunt theologi*— tiré des paroles de l'institution, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XV, q. n, a. 1, Crémone, 1618, t. iv, p. 411, mais encore, et avec toute la précision désirable, par Jean de Bassols (j· 1347), qui, bien qu'il ne voie pas la possibilité de déduire avec certitude du texte de saint Jean le précepte de la confession, n'en propose pas moins, sous un aspect dogmatique, et-en toute hypothèse, le caractère divin de ce précepte. *Creditur fuisse traditum apostolis a Christo. Loc. cil.,* q. Il, fol. xcm. Toutefois l'opinion qui rattache implicitement au texte johannique l'obligation de la confession n'en est pas moins mentionnée avec faveur. Cf. Jean Eck, *Enchiridion locorum communium adversus lutheranos,* c. vm, Paris, 1535, p. 32.

Désormais cette opinion ralliera aisément la grande majorité des suffrages, cf. Thomas de Strasbourg (‡ 1357), *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. n, a. 2. Gênes, 1585, t. iv, p. 127, et se présentera non plus comme une opinion, mais de plus en plus comme une doctrine acquise. Denys le chartreux n'hésite pas à rapporter directement à l'inslitution divine le mode de confession en usage dans l'Église. *El sic pænitentia formaliter esi a Christo instituente hunc modum, qui servatur in Ecclesia. Summa fidei orlhodoxse,* l. IV, a. 119, q. u, Anvers, 1569, p. 179. Adrien d'Utrecht (j· 1523), qui fut le pape Adrien VI, déclare que c'est une hérésie de nier le précepte divin de la confession, parce qu'on le déduit nettement des Écritures. *In IV Sent.,* l. IV, *De confessione,* Paris, 1530, ɪoi. 235. Quelques années avant le concile de Trente, Jean de Medina émet à peu près la même doctrine. La nécessité de la confession est établie suffisamment par le texte de saint Jean. *Ex qua sufficienter colligitur necessarium esse peccatoribus confiteri sacerdotibus. Loc. cit.,* p. 138. L'argument produit se ramène à ces simples données : l'institution même du pouvoir des clefs, en raison de son caractère absolu, écarte pour le pécheur toute possibilité d'obtenir son pardon autrement que par l'efficacité de ce pouvoir. D'autre part, il est impossible aux détenteurs de cette puissance de juger sans connaissance de cause, et seul le pécheur peut avoir qualité pour soumettre ses fautes, dans la mesure exacte de sa culpabilité, à un pardon dont la recherche doit être d'ailleurs volontaire. Cf. Valentia, *op. cil-,* disp. VII, q. ix, col. 1401-1430; Salmanticenses, *op. cit.,* disp. VIII, dub. i, § 1, 2, p. 172-195; Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 326-330.

L'étude historique du problème de l'institution de la confession, tel qu'il a été posé et résolu par la théologie médiévale, permettra de mieux saisir la portée doctrinale des déclarations du concile de Trente et d'apprécier plus exactement le caractère des formules employées. Sess. XIV, c. V.

Ex institutione sacramenti pænitentiæ jam explicata universa Ecclesia semper intellexit institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existera : quia Dominus noster Jesus Christus, e terris ascensurus ad cælos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit. tanquam praesides et judices ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quæ Christi fideles ceciderint : quo, pro potestate clavium, remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. Constat enim sacerdotes judicium hoc, incognita causa, exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis injungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat et non potius in specie, ac sigillatim. sua ipsi peccata déclarassent. Denzinger, n. 779.	En conséquence de l'institution du sacrement de pénitence précédemment expliquée, l'Église universelle a toujours entendu que la confession entière des péchés a été instituée aussi par Notre-Seigneur et qu'elle est nécessaire de droit divin à tous ceux qui sont tombés dans le péché après leur baptême ; car Notre-Seigneur Jésus-Christ, au moment de monter de la terre au ciel, laissa les prêtres comme ses vicaires, et comme des présidents et des juges, à qui seraient déférés tous les péchés mortels dont les fidèles se seraient rendus coupables, afin que, suivant la puissance des clefs qui leur était octroyée pour remettre ou pour retenir les péchés, ils prononçassent leur sentence. Car il est manifeste que les prêtres ne pourraient exercer cette juridicti· n sans connaissance de cause, ni garder l'équité dans l'application des peines, si les pénitents ne déclaraient leurs péchés qu'en général et non dans leur espèce et en détail.

Le canon 6 de la même session formule la définition de celte doctrine.

Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam vol ad salutem necessariam esse jure divino... anathema sit. Denzinger, n. 794.	Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ait été instituée ou soit nécessaire au salut de droit divin, qu'il 6v:t anathème.

Voir René Benoist, *Catholique discours de la confession sacramentelle, auquel il est prouvé icelle estre de droit divin,* Paris, 1566, p. 3 sq.; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros quatuor Johannis Dallæi,* Paris, 1U>8, p. 24.

2. *Son extension.* — a) *Le sujet.* — Le précepte divin de la confession n'oblige que les fidèles lombes en péché grave. Alexandre de Halés, *op. cit.,q.* xvm, m. iv, a. 1, ; 3, p. 569; S. Bonaventure, *op. cil.,* dist. XVII, p. n, a. 2, q. I, p. 442; S. Thomas, *Jn IV Sent.,* l. IV, «iist. XVII, q. n, a. '1, n. 1. Telle est la doctrine commune des scolastiques. Cf. Suarez, *op. cit.,* disp. XXXV, sect, n, n. 2, p. 73.

En procédant à l'analyse des éléments constitutifs du droit divin, Scot a cru devoir étendre, toutefois, celte obligation, du moins par voie indirecte, aux infidèles coupables de péché actuel. *Op. cit.,* dist. XVI, q. I, a. 1, . 280. On peut regarder comme étrange une pareille aflirmalion, puisque les péchés actuels commis avant le baptême sont remis par la régénération baptismale et ne doivent ni ne peuvent être soumis dans la suite au pouvoir des clefs. Néanmoins cette opinion, que soutenait encore Adrien d'Utrecht, *op. cit.,* tr. II, fol. 241, recruta une foule d'adhérents, *multi el graves theologi in hoc sine causa lapsi sunt,* dit Suarez, *loc. cil.,* et le fait est caractéristique. Il montre avec quelle rigueur on était généralement porté au moyen âge à interpréter les données du droit positif et il importe grandement de tenir compte de cette tendance, pour expliquer cer' unes anomalies, dans l'histoire des doctrines pénitentielles.

b) L'urgence. — Deux opinions extrêmes semblent avoir partagé les esprits durant la première moitié du mi· siècle : les uns, niant radicalement l'existence du précepte divin, n'admettaient aucune obligation de confesserses fautes en dehors du temps prescrit par l'Église; -s autres déclaraient que le pécheur est tenu de confesser sa faute aussitôt après l'avoir commise, autant du moins qu'il se trouve un confesseur auquel il puisse s adresser avec fruit. Cf. Guillaume d'Auvergne, *op. cit-,* . xix, p. 498.

Rien ne prouve cependant qu'il faille prendre à la lettre la première opinion, car les théologiens qui niaient l'existence d'un commandement positif touchant b confession, ne rejetaient nullement la nécessité d'un aveu sacramentel des fautes pour obtenir le pardon; seulement ils considéraient cet aveu comme un moyen de salut que le coupable se devait à lui-même d'employer, sous peine de manquer sa fin, et en dehors de tout précepte spécial imposé par Dieu. Cf. Pesch, *Præiecliones dogmaticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. vu, p. 156.

D'après ces données, il suffirait au pécheur de confesser ses fautes avant la mort et Alexandre de Halés ne manque point, en relatant celte opinion, qu'il combat d'ailleurs, de spécifier ce point. *Tempus confitendi, scilicet tempus quadragesimæ, nisi periculum mortis mineat. Op. cit.,* q. xvm, a. 4, § I, p. 583. Il semble donc qu'il n'y ait pas lieu d'interpréter cette doctrine dans un sens défavorable et qu'elle se rapproche, au contraire, de très près, de la vérité.

La thèse rigoriste de l'obligation immédiate ne tarda point à susciter des adversaires résolus. Guillaume d Auvergne la patronne encore, mais en y adjoignant cette restriction qu'un délai peut être parfaitement considéré comme permis, dès qu'il en résulte pour le pénitent une utilité appréciable. *Loc. cil.* Voir cependant le deuxième sermon du troisième dimanche de carême dans *Supplementum tractatus novi de pænitenlia,* Paris, 1674, p. 229. Telle parait être aussi, â bien l'entendre, l'opinion d'Alexandre de Haies, *loc. cit.,* reprise par saiat Bonaventure, p. 445. Le saint docteur hésite beaucoup à se prononcer, *dubium est el difficile judicare, op. cit.,* a. 2, q. n, p. 445. Il estime toutefois, n'osant dire plus, que s'il y a espoir de rencontrer plus tard une occasion meilleure de confesser sa faute, le pécheur peut attendre ce bon moment. Ce texte s'explique mieux quand on le rapproche des pages véhémentes dirigées pai· le docteur séraphique contre les mauvais confesseurs. *Opusc.,* XIV, n. 9, dans *Opéra,* Quaracchi, t. vm, p. 377. Aussi, pour les religieux qui ont toujours à leur disposition un bon confesseur, la raison d'un délai ne peut-elle être invoquée et l'obligation existe pour eux de se confesser aussitôt la faute commise. Pour ce qui est du clergé séculier, le saint docteur n'ose se prononcer. *De clericis autem judicare non audeo. In I V Sent., loc. cit.,* p. 446. Cf. Henri de Gand, *Quodlibet,* IV, q. xxxm, Paris, 1518, fol. 149.

Contre ce rigorisme, Albert le Grand déjà s'était élevé nettement, *Compendium theologiæ,* I. VI, c. xxv, p. 487, et Pierre de Tarentaise pouvait proposer ce sentiment comme le plus communément admis de son temps. *Op. cit.,* q. n, a. 5, p. 194. Lorsque saint Thomas l'eut appuyé à son tour, timidement d'abord- *Jn IV Sent.,* dist. XVII, q. n, a. 1, sol. 3", très résolument ensuite, *Quodlib.,* I, q. vi, a. II, de tout le crédit de sa haute autorité, il fut à peu près universellement reçu dans l'Ecole, en même temps que les idées se faisaient plus larges et que le courant rigoriste se montrait de plus en plus en désaccord avec l'orientation générale des esprits dans l'Église. Gilles de Rome cherchera encore, avec quelques maîtres isolés, à faire prévaloir dans ce cas les principes du tutiorisme, *Breve totius veritatis compendium,* c. xxv, Paris, 1551, fol. 295 *b,* mais Pierre d'Auriol, *op. cit.,* a. 2, p. 145, et Durand de Saint-Pourçain, *op. cit.,* q. x, n. 6, p. 295, maintiendront fermement la doctrine autorisant le pécheur à différer sa confession jusqu'au temps pascal. Encore n'est-il tenu alors de confesser ses fautes qu'en vertu du précepte de l'Eglise. Le précepte divin, comme tel, n'a de force obligatoire qu'à l'article de la mort ou bien dans l'hypothèse ou le pénitent serait sans espérance d'avoir plus tard un confesseur â sa disposition. Pierre de la Palue, *op. cil.,* q. n, a. 5, fol. 78; Adrien d'Utrecht, *op. cil.,* q. m, fol. 245. Cf. *La confession de maislre Jehan Jarson,* s. l. n. d., fol. m.

2° *Précepte ecclésiastique.* — 1. *Confession annuelle.* — *a) Son caractère obligatoire.* — La théologie médiévale n'a jamais hésité à reconnaître dans le décret du concile de Latran une obligation stricte pour les fidèles de s'approcherdu sacrement de pénitence avant la communion annuelle. Cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea,* Paris, 1500, p. 271; S. Thomas, *Quodlib.,* I, a. il. Seul Durand de Saint-Pourçain a émis à ce sujet une de ces opinions singulières dont il est coutumier, en contestant à l'Église le droit d'intervenir ainsi par voie d'autorité en matière de confession, ou plus exactement, en révoquant en doute la légitimité des preuves qui établissent ce droit. *Qualiter ergo potest hoc per Ecclesiam statui cujus transgressor non potest convincit salis est dubium. In 1 V Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. xiv, n. 6, Lyon, 1587, p. 773. Mais tous les théologiens subséquents s'élèvent avec force contre cette prétention, en faisant remarquer d'ailleurs que le concile de Latran n'avait fait que déterminer le temps ou les fidèles sont tenus d'obéir au précepte divin de la confession. Cf. Adrien d'Utrecht, *op. cit.,* fol. 235.

Contre les attaques des protestants, le concile de Trente a spécifié solennellement ce point de doctrine et défini le caractère impératif du décret de Latran. Sess. XIV, c. v.

Neque enim per Lateranense concilium Ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod jure divino necessarium et institutum esse	Car l'Église, au concile de Latran, n'a nullement établi le précepte de la confession pour les fidèles, sachant bien qu'elle était déjà, de droit divin, né-

intellexerat: sed ut præceptum confessionis, saltem semel in anno, ah omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, Impleretur; unde jam in universa Ecclesia cum ingenti animarum fidelium fructu observatur mos ille salutaris confitendi sacro illo et maxime acceptabili tempore quadragesimae : quem morem hæc sancta synodus maxime probat et amplectitur tanquam pium et merito retinendum. Denzinger, n. 780.

cessaire et instituée, mais elle a seulement ordonné que tous les fidèles,chacun en particulier, quand ils seraient arrivés â l'âge de discrétion, auraient â satisfaire à ce précepte de la confession, au moins une fois l'an : d'où vient que dans toute l'Église s'observe celte coutume salutaire, pour le plus grand bien des fidèles, de se confesser au saint temps du carême, tout particulièrement favorable; et le saint concile, approuvant absolument cet usage, le reçoit, et l'embrasse comme dicté par la piété et digne d'être retenu.

Can. 8. Si quis dixerit confessionem omnium peccatorum qualem Ecclesia servat esse impossibilem et traditionem humanam a piis abolendam; aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles, juxta magni concilii Lateranensis constitutionem, semel in anno, et ob id suadendum esse Christi fidelibus ut non confiteantur tempore quadragesimæ, anathema sit. Denzinger, n. 796.

Si quelqu'un dit que la confession de tous ses péchés, telle que l'observe l'Église, est impossible et ne repose que sur une tradition humaine, que les gens de bien doivent s'efforcer d'abolir; ou bien que tous les fidèles chrétiens, chacun en particulier, n'y sont pas obligés une fois l'an, conformément à la constitution du grand concile de Latran, et qu'il faut en conséquence dissuader les fidèles de se confesser durant le temps du carême, qu'il soit anathème.

Comme toute loi de l'Église peut être validement abrogée par l'autorité ecclésiastique ou sujette à des dispenses, les théologiens, à la suite de saint Thomas, *In IV Sent., loc. cil.,* sol. 5·, ont toujours reconnu que le décret concernant la confession annuelle pouvait être modifié ou retiré par le pape. « Et rien ne prouve, dit Suarez, qu'un temps ne puisse venir où il soit opportun pour l'Eglise de n'imposer cette obligation que tous les deux ou trois ans. » *Op. cit.,* disp. XXXVI, q. 1, n. 5, p. 748.

b) Le sujet de cette obligation. — L'obligation de la confession annuelle s'étend à tous les fidèles dont la conscience est chargée d'un péché grave. Sur ce point, aucune diversité de sentiment parmi les scolastiques, el le décret du concile de Latran n'en peut permettre aucun.

Aussi bien, les habitudes d'esprit tendaient plus, au moyen âge, à donner à l'interprétation de la loi un caractère rigide et aggravant, qu'un tour favorable à la liberté. Ainsi s'affirma dès le début la prétention excessive d'obliger tous les fidèles, même innocents de toute faute grave, à la confession annuelle, et les théologiens des nouveaux ordres religieux ne furent pas les moins empressés à accueillir ces théories sévères. « Même les parfaits, remarque Alexandre de Halés, sont tenus d'aller à confesse au moins une fois l'an : ils obtiendront ainsi le pardon de leurs fautes vénielles et la remise de la peine encourue. » *On. cil.,* q. xvm, m. tv, a. 1, § 3, p. 569.

Saint Bonaventure n'émet pas non plus le moindre doute sur l'universalité de celte obligation, attendu que personne ne peut être pur de tout péché véniel : dès lors le pénitent est strictement tenu par le précepte, *necessario obligatur. Op. cit.,* a. 2, q. Il, p. 445. La raison invoquée se déduit de la triple fin que se propose la loi : soumettre tous les pécheurs à la pénitence, préparer dignement à la communion pascale, permettre au pasteur de reconnaître ses brebis. Cf. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.,* dist. XVII, q. n, a. 4, p. '193; S. Pierre Célestin, *Opusculum,* VIII, c. ix, dans *Maxima biblioth. veterum Patrum,* Lyon, t. xxv, p. 828; Richard de Middletown, *op. cit.,* a. 2, q. iv, p. 249.

Cependant Guillaume d'Auxerre avait défendu déjà la thèse contraire, op. *cit.,* l. IV, fol. 271, et saint Thomas, tout en se prononçant pour l'obligation universelle de la confession pascale, avait donné comme probable « cette opinion de quelques-uns », en faisant remarquer que le concile de Latran en exigeant la confession de tous les péchés, *omnia peccata,* ne devait pas comprendre sous cette dénomination les péchés véniels, car il est bien impossible de les accuser tous. *In IV Sent.,* q. nt, a. I, p. 3, sol. 3°, ad 3"m. Scot se montra plus catégorique ; *Quantum capio ex statutis Eeclesiæ generalibus nullus tenetur ad confessionem venialium in quocumque casu. Op. cil.,* q. i, n. 25, p. 293. Cette doctrine ne tarda point à prévaloir entièrement dans l'École. Pierre de la Palue ne reconnaît même pas au pape le pouvoir d'obliger les fidèles à l'aveu des fautes légères, car ce. serait changer ainsi la matière du sacrement. *Op. cit.,* q. t, a. 5, loi. 77. Ct. Denys le chartreux, *Summa fidei,* a. 123, q. ni, p. 288; Adrien d'Utrecht, *op. cit.,* l. IV, fol. 250.

Cette doctrine communément reçue à l'époque du concile de Trente, cl. Medina, *op. cit.,* q. v, VI, p. 155-456, a été indirectement sanctionnée par les déclarations du concile spécifiant que le décret de 1215 détermine seulement l'époque à laquelle le précepte divin revêt un caractère d'immédiate obligation et que ce précepte, par ailleurs, n'astreint qu'à la confession des péchés mortels. Denzinger, n. 780. Ct. Suarez, *op. cit.,* disp. XXXVI, sect, n, n. 8, p. 751.

Malgré l'opinion de Soto, *op. cit.,* dist. XII, q. i, a. 11, et bien que ce fût la coutume en certains pays de n'admettre les entants à la confession qu'à partir de l'àge de douze ans, les théologiens sont unanimes, dès le xin' siècle, à regarder comme soumis au précepte quiconque, ayant atteint l'âge de discrétion, s'est rendu coupable de faute grave. Le concile de Trente a spécifié expressément ce point : *Cum ad annos discretionis pervenerint.* Denzinger, η. 780.

c) *Le choix du confesseur.* — On vit se produire la même confusion dans les esprits et les mêmes controverses s'élever au sujet de l'obligation imposée aux fidèles, par le décret d'Innocent IV, de se confesser chaque année à leur propre prêtre.

Il n'est pas douteux qu'une opinion rigoriste très répandue n'ait voulu reconnaître dans l'expression *proprius sacerdos,* le seul curé de la paroisse, à l'exclusion de tout autre prêtre, même de l'évéque, même d·. pape. Guillaume d'Auvergne, *Supplementum tractat· novi de pænitentia, c.* xxm, *Opera,* Paris, 1674, t. n. p. 243, favorisait nettement cette interprétation, que Guillaume d'Auxerre avait défendue à outrance. Il suppose même le cas où une jeune fille aurait des risques à courir, et même alors il croit devoir maintenir l précepte. *Dicunt magistri et bene quod si instet di· : paschæ debet illa virgo confiteri sacerdoti suo quam ecclesia plena est populo vel debet ducere secum patrem et matrem, ne sacerdos possit ei inferre aliquai violentiam. Summa aurea,* l. IV, Paris, 1500, fol. 27:

Les théologiens appartenant aux ordres religieux r tardèrent pas à s'élever vigoureusement contre cet: interprétation arbitraire et ces injustes prétentions qi lésaient les droits des réguliers. Alexandre de llaletoutefois, n'ose encore dirimer absolument la question *Despondeo sine præjudicio melioris sentenliæ quo summus pontifex, similiter el alii superiores post·· licentiare aliquem ut confiteatur cui voluerit. Op. ea* q. xix, m. i, a. 1, p. 597. Cl. Albert le Grand, *In IV Sei·* I. IV, dist. XVII, a. 42, *Opera,* Paris, 1894, t. xxr p. 731. Dans un traité particulier, saint Bonaven:; : eut à établir que le propre prêtre n'est pas seulem. r le curé de la paroisse, mais quiconque a la missi ~ spéciale de gouverner les fidèles : le pape pour lot l'Eglise, l'évêque dans son diocèse, le curé dans

paroisse, et, pour la part qui leur est assignée, les prêtres qui ont été investis d'une délégation canonique. *Opusc.,* XIV, *Quare fratres minores prædicent et confessiones audiant,* η. 8, *Opera,* Quaracchi, 1898, t. VIII, p. 376. Λ plusieurs reprises, saintThomas, tout en conseillant de se confesser chaque année au curé de la paroisse, dut combattre la même erreur. *Alii dicunt quod nullus potest etiam auctoritate superioris prælali absolvere subditum inferioris prielali contra voluntatem ipsius, pula non potest auctoritate episcopi contra voluntatem parochialis aliquem absolvere. Hoc etiam est erroneum. Quodlib.,* XII, q. xix, a. 30. Cf. *In IV Sent.,* dist. XVII, q. m, a. 3, n. 4, sol. 4«; *Opusc.,* XVI, c. vt; Richard de Middletown, *op. cit.,* a. 3, q. 1, n, p. 254; J. Launoi, *Explicata Ecclesiæ traditio circa canoneni « Omnis utriusque sexus »,* dans *Opera,* Genève, t. i, p. 371-387.

Mais les erreurs qui se compliquent de questions personnelles, sont vivaces. Au milieu du xiv· siècle, Thomas de Strasbourg se voyait encore obligé de rappeler que le pape est le propre prêtre de chaque fidèle. *In IV Sent.,* 1. IV, dist. XVII, q. il, a. 1, Gènes, 1585, t. iv, p. 126. Exception était faite toutefois, en faveur du pénitent, dans certains cas difficiles : si le curé passait pour n'être point fidèle au secret de la confession ou aux lois de la chasteté, si son ignorance était notoire ou s'il y avait quelques craintes sérieuses d'encourir ses colères, les plus rigides moralistes autorisaient alors les paroissiens à s'adresser à un autre confesseur, après avoir demandé la permission au curé ou à l'évéque. Guillaume de Paris, *De sacramento pœnitentiæ,* c. Il, *Opera,* t. I, p. 452, 457. Il est à remarquer que les théologiens du xm' et du xiv» siècle, rigoristes et autres, sont à peu près tous d'accord pour exiger que l'autorisation de recourir à un autre confesseur pour la confession annuelle fût sinon obtenue, du moins demandée au curé de la paroisse. Si l'autorisation est refusée, il faut recourir au supérieur, et si ce recours est impossible ou infructueux, il ne reste plus, dit saint Thomas, qua se confesser â un laïque. *In IV Sent.,* dist. XVI, q. m, a. 3, n. 5; dist. XVII, q. m, a. 3, n. 4; dist. XIX, q. i, a. 3, n. 2, ad 1"“. Cf. Jean Bacon, *In IV Sent., dist.* XV, q. il, a. 2, Crémone, 1618, p. 412; Jean de Fribourg, *De sacramentis pœnitentiæ, ordinis el matrimonii,* Rome, 1619, 1. III, § 14, p. 449.

Cet usage finit par tomber en désuétude en même temps que s'affirmait de plus en plus le droit du pénitent de s'adresser pour la confession annuelle, comme pour les autres confessions, à tout prêtre ayant juridiction. Cf. Medina, *op. cil.,* q. n, p. 300. Cependant l'opinion de Richard de Middletown, dist. XVII, a. 3, q. III, p. 256, soutenue également par Pierre de la Palue et Adrien d'Utrecht, *loc. cil.,* et permetlant de s'adresser en pareil cas à n'importe quel confesseur étranger, gardait toujours ses défenseurs. Dominique de Soto s'élève vivement contre elle. *Opinio bæc falsa est et nisi patronorum autorités obstaret, fortasse pejori nomine digna propter periculum quod offert perversionis ecclesiastici ordinis.* Dist. XVIII, q. iv, a. 2, p. 463. Sans doute Dominique de Soto n'a point tenu suffisamment compte des coutumes locales dont la diversité, en matière de juridiction, pourrait suffire à expliquer la diversité des avis. Cf. Fr. de Victoria, *Summa sacramentorum Ecclesiæ,* n. 150, Barcelone, 1572. p. 103.

2. *Confession exigée arant la réception des sacrements.* — Un assez grand nombre de scolastiques imposent au pécheur l'obligation accidentelle de se confesser avant la réception, la confection et même l administration d'un sacrement. Cf. Pierre d'Aurioï. q. I. a. 2, p. 145; Pierre de la Palue, q. n, a. 5, fol. 78; Adrien d'Utrecht. I. IV, q. m, fol. 235.

Saint Thomas n'avait mentionné, outre la communion, que le sacrement de l'ordre, *Quodlib.,* I, a. 11, et cette doctrine reprise par Thomas de Strasbourg, q. Il, a. 4, . 128, était admise comme certaine à l'époque du concile de Trente. Encore est-il juste de remarquer que la confession, précédant les ordres sacrés, ne doit être considérée comme obligatoire qu'en raison de la communion eucharistique dont l'ordinand est tenu de s'approcher. Cf. Grégoire de Valentia, q. ix, p. iv, col. 1436. Au moyen âge, tous les conciles qui recommandent la pratique de la communion aux grandes fêtes de l'année, prescrivent alors la confession. Cf. Hartzheim, *Concilia Germanite,* t. 111, p. 692; t. v, p. 525; *Statuta synodalia Joannis, episcopi Leodiensis, anno 1187 edita,* . xliii, xi.x; Labbe-Coleli, *Concilia,* t. ix, n. 10, p. 27; Bail. *Summa conciliorum omnium,* t. il, p. 807, etc. Voir Communion, col. 504, 527. Nombre de statuts synodaux obligent les fidèles à produire un billet de confession s'ils ne s'adressent pas, pour la communion, au prêtre qui a reçu leuraveu. Cf. Binterim, *Deutsche Concilie»,* t. v, p. 288.

La question s'est posée, peu avant le concile de Trente, de savoir si cette obligation est de droit divin ou si elle se réduit à une prescription ecclésiastique. Le dominicain Barthélemy Spina (j- 1546) a essayé d'établir, dans une dissertation spéciale, l'origine divine de ce précepte. *De necessitate confessionis ante sacram communionem,* Venise, 1530, p. 5-8. Mais ni le texte de saint Paul, I Cor., xi, 38, ni la pratique générale de l'Église ne peuvent être invoqués comme arguments valables. Cajetan ne reconnaissait dans cette loi qu'un précepte ecclésiastique d'origine relativement récente, *Opusc.,* et Medina l'expliquait par la coutume peu à peu introduite dans l'Église. *De confessione, q. xvn,* Salamanque, 1550, p. 195.

Il ne semble même pas que cette prescription ou cct usage fussent absolument établis dans la seconde moitié du xm' siècle. Saint Bonaventure exprime son sentiment personnel sous une forme atténuée, en discutant le cas du prêtre qui n'est pas tenu de célébrer et qui se sent coupable de péché grave : *non credo quod bene facial celebrando sive accedendo.* Dist. XIII, dub. I, p.311.

Le concile de Trente se contente simplement, pour défendre contre les attaques des protestants cette obligation, de rappeler le précepte de saint Paul et d'invoquer l'interprétalion traditionnelle fournie par la pratique de l'Église.

Quare communicare volent! revocandum est in memoriam ejus præceptum : *Probet autem seipsum homo.* Ecclesiastica autem consuetudo declarat eam probationem necessariam esse ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque præmissa sacramentali confessione ad sacram eucharistiam accedere debeat : quod a Christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare,bæc sancta synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris; quod si necessitate urgente, sacerdos absque prævia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur. Sess. XIII, c. vn.Dcnzinger, n. 761.

Aussi à qui veut communier faut-il remettre en mémoire le précepte : *Que l'homme s'éprouve lui-méme.* Mais l'usage de l'Église atteste qu'il est nécessaire de s'éprouver de telle sorte que, si on se sent coupable de péché mortel, quelle que soit la contrition qu'on en ressente, il ne soit pas permis de s'approcher de la sainte eucharistie sans avoir préalablement reçu dans la confession sacramentelle le pardon de sa faute: ce précepte, le saint concile décrète qu'il sera observé â perpétuité non seulement par tous les chrétiens, mais encore par les prètres à qui incombe l'obligation de célébrer, pourvu qu'ils aient un confesseur à leur disposition; si le prêtre, en cas de nécessité urgente, a célébré sans avoir été *h* confesse, qu'il s'acquitte au plus tôt de ce devoir.

De la formule toute spéciale employée par le concile, on a conclu parfois à une pure déclaration du droit divin

faite pratiquement par l'Église et fixant dés lors le sens du texte paulinien. Suarez, qui adopte cette opinion, ne lui attribue cependant qu'un caractère de probabilité. *Op. cit.,* disp. LXVI, sect, ni, n. 9, p. 409 sq. Il semble plus naturel de penser que, sans modifier en rien le sens absolument général du précepte de saint Paul, la coutume ecclésiastique a simplement déterminé la façon particulière dont il convenait d'observer ce précepte, pour assurer plus efficacement une digne el fructueuse réception du sacrement eucharistique. La question dogmatique reste donc indécise.

De même, le choix de l'expression : *Statuit atque declarat,* dans le canon II de la même session, ne peut être considéré comme impliquant une définition doctrinale, ainsi que l'ont imaginé quelques théologiens contemporains du concile. Melchior Cano, *Belectiones de pænitentia,* p. v. p. 400. Dans son sens le plus obvie, le texte doit s'entendre d'une nouvelle et solennelle affirmation d'une obligation préexistante et absolue, imposée à toute l'Église en vertu non seulement de la décision conciliaire, mais d'un usage universel ayant force de loi, et dés lors indépendante de toute promulgation locale du présent décret. Cf. Suarez, *loc. cit.*

Et, ne tantum sacramentum indigne, atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuitatque declarat ipsa sancta synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confesseris necessario promittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prodicare, vei pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existât. Denzinger, n. 773.	Et pour qu'un si grand sacrement ne soit pas reçu indignement, c'est-à-dire pour la mort et la condamnation, le saint concile décrète et déclare que ceux qui ont la conscience chargée d'un péché mortel, quelle que soit la contrition dont ils se croient animés, sont tenus de s'approcher auparavant du sacrement de pénitence, s'ils ont un confesseur à leur disposition. Si quelqu'un ose enseigner, prêcher, ou affirmer obstinément le contraire, ou même le défendre dans des discussions publiques, qu'il soit par le fait même excommunié.

Quant à l'obligation de recourir à la confession, si le sacrement de pénitence est un indispensable moyen, pour le pénitent, d'éviter les rechutes, elle rentre évidemment dans les prescriptions du droit naturel. Jean Médina, *op. cit.,* q. x, p. 176 sq.

III. Réitération. — La question n'est plus, au début du XIIIe siècle, de savoir si le sacrement de pénitence peut être reçu une seconde fois pour obtenir le pardon de fautes nouvelles, mais si un aveu nouveau des fautes anciennes est licite de soi et, dans certains cas, obligatoire. Tel est le sens dans lequel il faut désormais entendre ce terme de réitération.

Est-on obligé de recommencer sa confession^! — Une doctrine rigoriste et anonyme, assez largement accréditée au XIIIe siècle, prétendait obliger les fidèles à renouveler chaque année ou après chaque rechute l'aveu de tous les péchés passés, sous le prétexte que le sacrement de pénitence étant essentiellement constitué par une sentence judiciaire, il était impossible au prêtre de formuler son jugement sans cette connaissance adéquate des. fautes antérieures. Combattue par Guillaume d'Auvergne, qui faisait observer à bon droit que l'efiicacité du sacrement de pénitence tient beaucoup plus à son caractère objectif et sacramentel qu'au jugement subjectif du confesseur. *De sacram, pænit., c.* xix, p. 500, on voit celte opinion persister, du moins en partie, jusqu'au siècle suivant.

Alexandre de Halés la réprouve dans l'ensemble, mais sans se prononcer d'une façon définitive. *Sine præjudicio dicendum quod non quilibet tenetur singulis annis universaliter singula peccata confiteri,* q. xvni, m. iv, a. 4, p. 587. Il admet toutefois que si tous les ans on retombe dans le péché et que l'on s'adresse chaque fois à un autre confesseur, il y a obligation de revenir sur l'aveu des fautes passées. Il reconnaît également au curé, pour arriver à une connaissance plus intime de ses ouailles, le droit d'imposer parfois au pénitent une confession de sa vie passée. *Dicendum ergo quod proprio sacerdoti qui immediate habet curam anima: suæ, tenetur semel omnia peccata confiteri, si fuerit requisitus : nisi obstet aliquid speciale. Ibid.* Saint Bonaventure déclare que les docteurs de son temps restent partagés sur la question de savoir s'il est nécessaire, en cas de rechute, de recommencer intégralement la confession précédente. Les uns maintiennent pareille obligation; les autres estiment qu'il suffit d'énumérer dans le détail les péchés du genre de ceux dans lesquels on est retombé, en accusant le reste en général; les plus modérés, et saint Bonaventure se range à leur avis, ne requièrent qu'une accusation générale des fautes de même espèce que les péchés de rechute. *In IV Sent.,* dist XVIII, p. i, dub. iv, p. 464. Même obligation dans le cas ou le pénitent aurait oublié un péché grave en confession. *Ibid.,* dist. XXI, p. it, a. 1, q. t, p. 561.

Très nettement, saint Thomas prit parti contre ces exagérations, sans toutefois s'en dégager absolument. Dans les cas de rechute, le pénitent n'est tenu, d'après lui, touchant ses fautes antérieures, qu'à une déclaration d'ordre général suffisant à éclairer le confesseur sur la pénitence à imposer. *In IV Sent.,* dist. XXII, q. i, a. 4. Si une faute a été oubliée dans la confession précédente, il suffit d'accuser cette faute directement et de rappeler sous une formule générale les autres péchés. *Sufficit quod hoc peccatum con/itens dicat explicite et alia in generali dicendo quod cum alia multa confiteretur, hujusmodi oblitus fuit. Ibid.,* dist. XVII,q.n, a. 4, n. 2, ad 3um.

Déjà Pierre de Tarentaise, q. n, a. 5, p. 195, ne mentionne plus l'obligation de revenir ainsi sur l'aveu des fautes effacées par l'absolution. Mais, à la suite d'Albert le Grand, *Compend. lheol.,* I. VI, c. xxv, p. 488. il signale le cas ou le pénitent, soit par mépris, soit par négligence,soit par oubli, n'aurait pas accompli la pénitence imposée par le confesseur. Il serait tenu alors de réitérer sa confession. De même encore si le pécheur s'est adressé à un prêtre trop ignorant pour formuler son jugement, et saint Pierre Célestin ajoute, avec d'autres théologiens, si le pénitent avait sur la conscience, lors de sa dernière confession, des péchés réservés. *Opusc.,* VIII, c. vil, p. 828. Au xive et au xve siècle, Jean Bacon, dist. XVI, q. i, a. 3, p. 419, et Gerson se font encore les tenants de celte doctrine. Cf. *La confession de maislre Jehan Jarçon,* fol. 2.

Ces directions pratiques ne sont pas sans intérêt au point de vue doctrinal : elles montrent quelle conception outrée régnait dans la théologie médiévale sur le rôle de la satisfaction dans l'œuvre pénitentielle et sur le caractère judiciaire du sacrement. Ces vues, toutefois, n'étaient point universelles. Saint Thomas discute l'opinion soutenant que même en cas de rechute le pénitent n'a pas à revenir, pas plus en général qu'en particulier, sur l'aveu des fautes passées. Dist. XXII, q. t, a. 4. Richard de Middletown applique la même doctrine à ceux qui auraient eu, dans la précédente confession, des cas réservés. Dist. XVII, a. 2, q. vm, p. 252.

De plus en plus s'affirma la doctrine universellement admise à l'époque du concile de Trente, qui impose au pénitent l'obligation de compléter seulement les confessions précédentes, si elles ont été incomplètes, mais valides, et de les réitérer, si elles ont été invalides. Cf. Fr. de Victoria, n. 166, p. 112. Benoit XI. par la constitution *Inter cunctas,* établit que les péchés confessés une fois et remis ne doivent être en aucun cas nécessairement soumis une seconde fois au pouvoir des

le
i-
is
'0
?»
si
tt
n
4

clefs. *Extravag. comm.,* l. V, tr. VIT, c. I. Et le concile de Trente a confirmé cette doctrine en déclarant que seules devaient être accusées les fautes dont le pénitent sentait sa conscience coupable. Sess. XIV, c. v, Denzinger, n. 779. Cf. Suarez, disp. XXII, sect, vi, n. 2, p. 495.

IV. Matière et intégrité. — La théologie scolastique a distingué soigneusement dès l'origine entre la matière nécessaire et la matière suffisante de la confession, de même entre l'intégrité matérielle et l'intégrité formelle.

1° *Matière nécessaire.* — I. *Péchés mortels.* — Que la confession ait pour objet premier et indispensablement requis les péchés graves commis par le pénitent, secrets ou publics, c'est un point qui n'a été contesté, et ne pouvait l'étre, par aucun théologien, car il appartient à la doctrine catholique, au même titre que le dogme de la nécessité même de la confession. Mais il ne suffit pas d'avouer ses péchés en général. Puisque la confession est la condition obligée du pardon de la faute, il est indispensable d'accuser la faute telle qu'elle est, avec sa malice propre, c'est-à-dire dans son espèce, et comme chaque faute en particulier macule d'une tache nouvelle lame qui s'en est rendue coupable et mérite un châtiment particulier, il faut dire également le nombre de ses péchés. Le sacrement de pénitence étant un acte judiciaire suppose et exige ces déclarations essentielles. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* dist. XVII, q. n, a. 3, n. 2, ad 4"'"; a. 4, n. 3; *Opusc.,* I, c. iv; VU, a. 6; Robert de Sorbon, *Tractatus super confessione,* dans *Biblioth. Patrum,* Lyon, t. xxv, p. 356; Richard de Middletown, dist. XVII, a. 3, q. IV, p. 257; Pierre d'Auriol, dist. XVII, q. i, a. 2, p. 145; Pierre de Bassols, dist. XVII, q. Il, fol. 94; Cajétan, *De materia confessionis,* q. iv, *Opusc.,* fol. 37; René Benoist, *Catholique discours de la confession sacramentelle,* Paris, 1566, p. 13-14.

Est-on tenu d'accuser aussi les péchés douteux? Les anciens scolasliques n'ont pas accordé grande attention à ce point, qui devait être discuté surtout après les déclarations doctrinales du concile de Trente. Mais pour la plupart il serait facile de conclure de leurs principes tutioristes qu'il y avait obligation pour le pénitent de les accuser. Saint Bonaventure déclare qu'un péché douteux doit etre confessé comme douteux, mais qu'il faut s'en repentir comme s'il était réellement grave et l'expier comme tel. *El tunc mens assecuratur et in nullo veritati præjudicatur. In I V Sent.,* dist. XXI, p. n, a. I, q. n, ad 4um, p. 564. Saint Thomas enjoint également de déclarer comme douteuse une faute dont la gravité reste douteuse pour le pénitent. *Quia qui aliquid committit, in quo dubitat esse mortale peccatum, peccat mortaliter, discrimini se committens.* Dist. XXI, q. i, a. 3. C'est la règle de conduite qui dirigera les théologiens de l'âge suivant. Cf. Pierre de la Palue, dist. XVI, q. Il, a. 1, fol. 78; Dominique de Soto, dist. XVIII, q. Il, a. 4, p. 440. Voir aussi *Theologia dogmatica,* dite de Wurzbourg, Paris, 1880, t. x, p. 184.

2. *Circonstances aggravantes.* — Loin de trouver dans l'Eglise, au moyen âge, une tendance à atténuer les obligations du pénitent, on remarque plutôt, et dans la plupart des grands docteurs, une propension à les rendre plus austères encore, en statuant que non seulement les péchés graves, mais aussi les circonstances aggravantes de ces mêmes péchés, doivent être révélés ' n confession : épineux sujet, qui n'a cessé, du concile de Latran au concile de Trente, de soulever les plus vives discussions. Guillaume d'Auxerre, visiblement, se rendait compte des graves difficultés inhérentes à cette thèse outrée et cherchait déjà une formule conciliante en déclarant qu'on est tenu d'accuser les circonstances qui, notablement et nettement, aggravent le cas du pécheur, *omnes circumstantias quæ graviter et aperte aggravant peccatum.* L. IV, q. Il, fol. 270. Guillaume d'Auvergne, plus rigide, pose en principe qu'il faut déclarer toutes les circonstances aggravantes. *Supplement. tract, novi de pænit.,* c. xxm. p. 242. Enfin, à côté de ces deux opinions et sans se prononcer théoriquement lui-même, Pierre de Tarentaise signale la doctrine, qu'il dit plus commune, mais moins sûre, de ceux qui rejettent simplement pareille obligation. *Secundum alios vero communius, sed non tutius opinantes, non oportet, quia sufficit innotescere quantitatem peccati in specie, nec oportet secundum totam quantitatem peccati, pænitentem taxare.* Dist. XVII, q. n, a. 4, p. 193.

Ces trois opinions, nettement posées dés le début, devaient se partager inégalement les esprits.

La thèse rigoriste de Guillaume d'Auvergne trouva peu d'adhérents nettement résolus : pratiquement, elle se heurtait à d'insurmontables difficultés. Elle eut pourtant, dans Alexandre de Ilalès, un défenseur de haute marque. « Pour taxer la pénitence, il faut, dit-il. connaître la qualité des fautes. Mais serait-ce possible, si on ne connaissait les circonstances? » Dès lors le pénitent est tenu de déclarer s'il a commis le péché d'impureté un jour de jeune ou un jour de fêle ecclésiastique, q. xvm, m. iv, a. 3, § I, p. 579. Toutefois les simples fidèles ne sont soumis à cette loi que dans le cas où ils seraient interrogés par le confesseur ou bien si par ailleurs ils sont instruits de cette obligation. S 3, . 581. Rien de plus complexe pour le pénitent, même instruit, que la solution du problème. Albert le Grand n'énumère pas moins de quinze circonstances qui peuvent aggraver la faute :

> Aggravat ordo, locus, mera causa, scientia, tempus,
> Lucta pusilla, modus, culpa, genus et status altus,
> Conditio, numerus, ætas et scandala, sexus.

Lui-même est d'avis qu'il est plus sûr d'accuser ses fautes avec ce luxe de détails. *Compendium theol.,l.* VI, . xxv, p. 487. A cette énumération, Robert de Sorbon ajoute une seizième circonstance, à savoir si le péché a été commis avec un plaisir intense, *cum magna libidine. Tract, super confessione,* p. 359. Au siècle suivant, après Richard de Middletown, dist. XVI, a. 3, q. v, p. 257, Jean Bacon applique encore à sa doctrine la même rigidité. *Debet exprimi sexus, quia magis vir quam mulier peccat.* Dist. XVI, q. i, a. 1, p. 418. Cf. Pierre d'Auriol, dist. XVII, q. l, a. 4, p. 149. Mais de plus en plus, cette théorie est abandonnée et l'Ecossais Jean Mayr (Major) (7 1540) est un de ses derniers tenants. *In IV Sent.,* dist. XVII, q. iv, Paris, 1516, fol. 131.

Le rigorisme mitigé de Guillaume d'Auxerre rencontre de plus larges sympathies. Pierre de Tarentaise admet, comme étant le parti le plus sûr, l'obligation pour le pénitent de déclarer les circonstances notablement aggravantes. Dist. XVII, q. 11, a. 4, p. 193. Duns Scot, dist. XVII, q. 1, n. 21, p. 292, se rallie, assez timidement d'ailleurs, à cette doctrine, que soutiennent également Gilles de Rome, c. xxv, p. 295, et Jean de Fribourg, *De sacramentis pænitentiæ, ordinis et matrimonii,* l. Ill, § 13, Rome, 1619, p. 448. Au XVIe siècle, cette thèse était de plus en plus abandonnée. François de Victoria n'ose ni la combattre ni la défendre. *Summa sacramentorum Ecclesiæ,* n. 177, Barcelone, p. 120. Melchior Cano, qui s'y rallie encore, exprime son grand embarras, in *re vehementer ambigua.* L autorité de saint Thomas, qui lui est contraire, pèse d'un grand poids sur sa décision ; mais il se rassure en pensant que l'ange de l'Ecole, s'il avait pu metire la dernière main à sa *Somme,* aurait modifié sur ce point son premier sentiment. *Nam Divus Thomas, ut mea fert opinio, sententiam retractasset, si tertiæ parti extremam manum imposuisset. Atque olim juvenis opiniones sæpe communes sui sæculi sectabatur. De*

sacramento pænitentiæ, p. v, Milan, 1580, p. 70. Mais précisément c'était là un argument de plus contre la thèse,et Dominique de Soto, touten se prononçant dans le même sens que Cano, reconnaît que la doctrine adverse ralliait de son temps, comme au temps de saint Thomas, l'immense majorité des suffrages. Dist. XVI11, q. u, a. 4, p. 440.

La doctrine qui libérait le pénitent de toute obligation d'accuser les circonstances aggravantes avait pour elle les plus graves autorités comme les raisons les plus décisives. Saint Bonaventure résumait ainsi son sentiment : *Confessio circumstantiarum speciem mutantium necessaria est, aggravantium est congrua, allevantium vero potius incongrua.* Dist. XVII, p. tti.a. 2, q. in, p. 402. A plusieurs reprises, saint Thomas revient sur ce point pour l'élucider. D'après lui, seules les circonstances qui vont directement contre une prohibition spéciale, doivent être soumises à confesse, parce que seules, si la loi oblige gravement, elles ajoutent au péché un caractère de malice qui va jusqu'à l'intini, c'est-à-dire qui entraîne la privation de la lin dernière. Dist. XVI, q. iv, a. 2, n. 4; *De malo,* q. il, a. 8. Mais aucune circonstance, comme telle, n'aggrave le péché à ce point. *Sum. theol.,* 11*11», q. ex, a. 4, ad 5um. Cf. *In IV Sent.,* dist. XVI, q. n, a. 2, n. 4, ad5"m; *Opusc.,* VII, a. 6. Cette thèse eut cependant quelque peine à prévaloir dans les écoles. Durand de Saint-Pourçain la mentionne en laissant à ceux qui la défendent toute responsabilité. Dist. XVI, q. iv, n. 5, p. 291. Mais au xv· siècle, Nicolas d'Osimo la fait sienne résolument. *Supplementum ad summam Pisellanam,* n. 4, Venise, 1481, fol. F*. Également adoptée par Adrien d'Utrecht, dont les déclarations sont absolument catégoriques, l. IV, fol. 252, puis par Medina, *De pænitentia,* tr. Il, q. vit, Brescia, 1590, p. 150, cette doctrine était commune dans l'Ecole à l'époque du concile de Trente. Voir t. I, col. 574-575.

2° *Matière suffisante.* — 1. *Pêches véniels.* — Quelques théologiens,contre lesquels s'élèveGuillaumed'Auxerre, l. IV, fol. 271, avaient enseigné au xn· siècle qu'il est nécessaire d'accuser en confession les fautes vénielles en même temps que les fautes graves. On retrouve encore cette théorie vers la fin du xm· siècle, et saint Pierre Célestin lui-méme, en vertu de ses principes tulioristes, se rallie à cette opinion comme à une doctrine assez généralement répandue. *Quæres an peccata venialia sint confitenda? Credo tutius quod utriusque generis peccata, licet quidam aliter dixerint, sacerdotibus sunt pandenda. Opusc.,* VIII, q. n, c. ix, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* Lyon, t. xxv, p. 828.

Ce sentiment ne fut jamais celui des grands théologiens de l'Ecole. Alexandre de Halés reconnaît l'utilité, mais non la nécessité d'un pareil aveu, dist. XVIII, m. iv, a. 2, § 5, p. 574, et saint Bonaventure conseille de pratiquer ce genre de confession. Dist. XVII, p. ni, a. 2, q. l, p. 458. « Les fautes légères, dit saint Thomas, sont vénielles de leur nature : la pénitence intérieure suffit à les expier. » Cf. *Opusc.,* VII, a. 7; *In I V Sent.,* l. IV, dist. XVI, q. n, a. 2, n. 3; *ibid.,* q. lit, a. 2, n.5; **LI**,dist. XVII, q. ni, a. 1,n. 3. La plupart des docteurs admettaient pourtant une obligation accidentelle pour les pénitents de confesser les fautes vénielles, lorsqu'ils n'avaient point de péché grave sur la conscience et qu'ils avaient à se soumettre au précepte de la confession annuelle. Cf. Pierre de Tarentaise, dist. XVII, q. it,a.4, p. 193. Voir col. 907. Duns Scot repousse toute obligation de ce genre. *Quantum capio ex statutis Ecclesiæ generalibus nullus tenetur ad confessionem venialium in quocumque casu.* Dist. XVII, q. l. n. 25, p. 293. Cette doctrine ne tarde pas à être universellement adoptée. Cf. Pierre de la Paine, dist. XVI. q. n, a. 2, fol. 78; Jean Mayr, dist. XVII, q. Il, fol. 129.

Mais bien qu'il fût possible d'obtenir la rémission des péchés véniels par d'autres moyens que la confession, les théologiens ne cessèrent de recommander, comme le plus excellent de tous les moyens, l'aveu sacramentel, qui coûte davantage à la nature et qui est par lui-même, dans le sacrement, productif de la grâce. Cf. Denys le chartreux,!. III, a. 119, q. lit, p. 288; Adrien d'Utrecht, l. IV, fol. 250; Cajetan, *De confessione venialium et omnium mortalium,* q. l, *Opuscula,* p. 81. C'était admettre par là même que les péchés véniels sont matière suffisante de la confession sacramentelle.

Seuls Luther et ses adhérents ont rejeté cette doctrine. De là l'erreur condamnée par Léon X dans la bulle *Exsurge, Domine : Nullo modo præsumas confiteri peccata venialia.* Denzinger, η. 632.

2. *Pêchés déjà remis.* — Les mêmes principes sont appliqués parles scolastiques à la confession des péchés déjà effacés dans les confessions précédentes. Saint Bonaventure recommande de soumettre ces fautes au pouvoir des clefs, afin d'obtenir une remise toujours plus grande de la peine et une sécurité plus absolue touchant leur propre rémission. Dist. XVII, p. Il, dub. vm, p. 449. Dans ce cas, le sacrement ne peut plus effacer la coulpe, qui n'est plus, mais seulement ce qui reste de l'expiation à subir. Aussi, en s'en tenant à ces données, saint Thomas remarque-t-il que le pénitent peut réitérer ainsi ses confessions précédentes jusqu'à concurrence de la remise intégrale de la peine. *Unde toties posset aliquis confiteri quod ab omni poena liberaretur.* Dist. XVII, q. II, a. 3, n.5, ad 4unl; a. 5, n. 2. Au reste, il est impossible de considérer cette réitération comme une injure faite au sacrement, puisque le sacrement de pénitence n'est pas de ceux qui exigent une matière préalablement soumise à une consécration ou qui impriment dans l'âme un caractère. *Ibid.* Cf. *Opusc.,* II, c. IX.

D'ailleurs, ce point fut nettement établi parla constitution *Inter cunctas* de Benoit XL Après avoir déclaré que les pénitents ne sont nullement tenus, après avoir été absous par un régulier, de confesser de nouveau leurs failles à leur curé, le pontife ajoute que celte pratique ne peut être toutefois que profitable. *Celerum licet de necessitate non sit, iterum eadem confiteri peccata, tamen, propter erubescentiam, quæ magna est pænitentiæ pars, ut e.orumdem peccatorum iteretur confessio, reputamus salubre, districte injungimus ut fratres ipsi conflentes attente moneant et in suis prædicationibus exhortenlur, quod suis sacerdotibus saltem semel confiteantur in anno, asserendo id ad animarum profectum procul dubio perlinere. Exlravag. comm.,* l. V, tr. VII, c. i. Cf. Cajetan, *Tract, de confessione,* q. II, Lyon, 1558, p. 85.

Aucune difficulté ne fut jamais soulevée dans l'École au sujet de cette doctrine. Quand les théologiens recommandent la confession fréquente, ils ne manquent pas de signaler tous les avantages qui résultent pour le pénitent de cette pratique, d'ailleurs fort répandue, d'accuser chaque fois les fautes déjà effacées. Cf. Thomas de Strasbourg, dist. XVII, q. Il, a. 4, p. 128; Jean Baulin (f1515), *Sermones quadragesimales,* Paris, 1518, p. 116.

3° *Intégrité.* — 1. *Intégrité matérielle.* — Le pécheur est tenu en principe d'accuser au même confesseur tous les péchés graves commis depuis sa dernière confession valide et intégrale. La raison de cette loi, largement exposée par Alexandre de Halés, q. xvm, m. iv, a. 4, §6, p. 590, et reprise par saint Thomas, dist. XVII, q. m, a. 4, n. 2; cf. *Opusc.,* I, c. ıv ; VII, a. 6, est dans le caractère juridique de la sentence prononcée par le confesseur et dans la nature de la grâce qui efface les fautes. Les péchés ne peuvent être remis séparément et le juge qui tient la place de Dieu doit connaître tous les délits pour pouvoir prononcer la sentence de rémis-

sion. Cf. S. Bonaventure, dist. XXI, p. tt. a. l, q. I, p. 461. Ce sentiment est unanime dans l'Église. Ci. Dominique de Soto, dist. XVIII, q. n, a. 3, p. 437 sq.; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali,* Paris, 1678, p. 52.

2. *Intégrité formelle.* — Pratiquement, l'intégrité matérielle de la confession peut être rendue impossible ou fort difficile à réaliser, soit par défaut de mémoire, soit en raison des inconvénients qui pourraient résulter pour le pénitent ou pour un tiers de l'aveu de certaines fautes, soit pour d'autres motifs signalés en détail par les moralistes. En pareil cas, les théologiens scolastiques ont toujours enseigné que le pénitent n'est tenu qu'à une intégrité relative, à l'aveu des fautes dont il se souvient après un examen diligent et qu'il a physiquement la faculté de déclarer; mais leur pensée a évolué singulièrement au cours des âges.

Robert de Sorbon rappelle qu'il suffit de faire son possible pour évoquer le souvenir de ses fautes, *fideliter facere posse suum ad inquirendum,* car Dieu n'en demande pas davantage. *Tract, super confessione,* dans *Hiblioth. Patrum,* Lyon, t. xxv, p. 358. Cl. Albert le Grand, *Compend. theol.,* l. VI, c. xxv, p. 488; Capreolus, dist. XVIII, q. i, conci. 1, p. 217. C'est l'enseignement universel de l'Ecole. Tous les maîtres sont d'accord également, et en vertu du même principe qu'à l'impossible nul n'est tenu, pour exempter, en tout ou en partie, de l'obligation de confesser intégralement leurs fautes ceux qui n'en auraient point la faculté physique, pénitents moribonds, muets, étrangers, incapables de se faire comprendre. Cf. S. Bonaventure, dist. XVII, p. n, dub. vi, p. 449. Encore, dans ce dernier cas, le pénitent serait-il tenu de prendre un interprète, suivant une opinion alors assez commune et que semble favoriser saint Thomas, dist. XVII, q. m, a. 4, n. 3. Pierre de la Palue, au siècle suivant, se contente d'émettre un doute sur l'existence de cette obligation, *potest, sed forte non tenetur.* Dist. XVI, q. n, a. l, fol. 77. Voir, en sens contraire, Alexandre de Halés, q. xvm, m. iv, a. 4, § 1, p. 586. La théorie scoliste sur le mode secret de l'aveu sacramentel mettait en cause la validité même d'une semblable confession. Cf. Duns Scot, dist. XVII, q. i, n. 32, p. 295.

Dans son ensemble, la doctrine concernant l'intégrité de la confession est plutôt rigide au moyen âge. Alexandre de Halés est presque seul, parmi les grands docteurs du XIIIe siècle, à soutenir que le pénitent n'est pas obligé de déclarer, avec ses autres péchés, les cas réserves, q. xvur, m. iv, a. 4, p. n, p. 586. Saint Thomas réadmet pas ce sentiment. *Etiamsi sacerdos non possit de omnibus absolvere, tenetur omnia sibi confiteri, ut quantitatem culpae agnoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.* Dist. XVII, q. Ill, a. 4, n. 2, ad3ura. Saint Bonaventure conseille de s'adresser au supérieur pour la confession de toutes ses fautes; mais sion préfère s'adresser à un inférieur, on est tenu de lui déclarer aussi les péchés réservés. *Tenetur totum inferiori revelare, el peccatum illud quod superiori est confessus, et celera alia.* Dist. XXI, p. n, a. 1, q. l, p. 562. Cf. S. Pierre Celestin, *Opusc.,* VIII, sect. Il, c. xm, p. 828; .lean Bacon, dist. XVI, q. l, a. 3, p. 419. Dominique de Solo défend encore celte opinion. Dist. XVIII, q. n, a. 5, p. 448.

C'est encore un point à peu prés universellement admis, jusqu'à Melchior Cano, que le pénitent est tenu à l'aveu d'une faute qu'il ne peut déclarer sans faire connaître au confesseur son complice. Cf. Alexandre de Halés, q. xviii, m. iv, a. 2, S 4, p. 572; S. Bonaventure, dist. XXI, p. n, a. 1, q. Ill, p. 565. *Homo in confessione debet famam alterius custodire quantum potest, sed suam conscientiam magis purgare debet.* Dist. XVI, q. in, a. 2. n. 5. Cf. *Opusc.,* XII, q. VI; Henri de Gand, *Quodlib.,* 111, q. III, fol. 80; Pierre de la Palue, dist. XVI, q. ut, a. 3, fol. 79. La raison généralement invoquée à l'appui de cette doctrine, c'est que dans ce cas il n'y a point diffamation, l'intention n'étant nullement de nuire au prochain, mais de remplir intégralement le précepte de la confession. CL François de Victoria, n. 164, p. 112. Toutefois, il est enjoint au pénitent d'omettre, en dehors de l'accusation même du péché, toute indication qui serait de nature à dénoncer le complice. Guillaume d'Auxerre, I. IV, fol. 270.

Si l'aveu du péché est susceptible de compromettre gravement les intérêts matériels ou spirituels du pénitent ou d'un tiers, par exemple s'il y avait lieu de redouter les indiscrétions ou le mauvais vouloir du confesseur, le pénitent doit chercher un autre prêtre pour sa confession. Guillaume d'Auvergne, *De sacram, pœnitentiæ,* c. Il, p. -457. Bien rares sont les théologiens du xnie et du xiv» siècle, qui permettent de passer sous silence ce péché. « Mieux vaudrait, dit en substance saint Thomas, si on n'a pas d'autre prêtre à sa disposition, se confesser à un laïque. » *Unde magis debet eligere laico confiteri.* Dist. XVII, q. HI, a. 3, n. 4, ad 5“". Cependant Alexandre de Halès, q. xvm, m. iv, a. 4, § 6, p. 590, suivi en cela par Pierre de la Palue, dist. XVI, q. Il, a. 2, fol. 79, admet déjà que l'aveu d'une pareille faute n'est point obligatoire. A l'époque du concile de Trente, cette doctrine, au témoignage de Dominique de Soto, dist. XVIII, q. It, a. 5, p. 449, était admise de tous. Cl. Melchior Cano, *De sacram, pœnil.,* p. 76; Suarez, disp. XXIII, sect, n, n. 4, p. 514.

Avec toute la précision désirable, le concile de Trente, sess. XIV, c. v, exposa d'ailleurs la doctrine de l'Église sur chacun de ces points. Préoccupé avant tout de maintenir, devant les attaques du protestantisme, les doctrines intéressant la foi, le texte conciliaire ne mentionne point les péchés douteux. En quel sens convient-il d'interpréter ce silence?Les moralistes chercheront vainement, semble-t-il, à le déterminer.

Ex his colligitur oportere α pænitcntibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima decalogi prcccepla commissa, quæ nonnunquam animum gravius sauciant et periculosiora sunt iis, quæ in manifesto admittuntur. Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in qua? frequentius labimur, quanquam recte et utilitercitraque omnem praesumptionem in confessione dicantur,quod piorum hominum usus demonstrat ; taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines irce filios et Dei inimicos reddant, necessum est, omnium etiam veniam, cum aperta et verecunda confessione a Deo quierere.	Il suit de là que les pénitents doivent dire et déclarer tous les péchés mortels dont ils se sentent coupables, après une discussion exacte de leur conscience, encore que ces péchés fussent tout à fait secrets et commis seulement contre les deux derniers préceptes du décalogue; ces sortes de pêchés étant quelquefois plus dangereux et blessant l'àme plus mortellement que ceux qui se commettent à la vue du monde. Pour les péchés véniels par lesquels nous ne sommes pas exclus de la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons plus fréquemment, quoiqu'il soit tort bien et utile, et hors de toute présomption de s'en confesser, comme l'usage des personnes pieuses le fait voir, on peut néanmoins les omettre sans offense el les expier par l'emploi d'une foule d'autres rem- - des. Mais comme tous les péchés mortels, même ceux de pensée, rendent les hommes entants de colère et ennemis de Dieu, il est nécessaire de rechercher le pardon de tous auprès de Dieu par une confession sincère et pleine de confusion.
Colligiturprceterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant ; quod sine illis peccata ipsa neque a pænitentibus integre exponantur, nec	Il suit de là en outre qu'il faut expliquer aussi dans la confession les circonstances qui changent l'espèce du péché, parce que sans cela les péchés ne sont pas entièrement exposés

judicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint et pœnam, quam oportet, pro illis pænitentibus imponere. Unde alienum a ratione est, docere circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse; aut unam tantum circumstantiam confitendam esse, nempe peccasse in fratrem. Sed et impium est, confessionem, quæ hac ratione fieri præcipitur, impossibilem dicere, aut carnificinam illam conscientiarum appellare : constat enim nihil aliud in Ecclesia apænitentibus ex;gi quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit, et conscientiæ suæ sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur: pro quibus fideliter cum propheta dicimus : *Ab occultis meis munda me, Domine.* Ipsa vero hujusmodi confessionis difficultas, ac peccata detegendi verecundia, gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quæ omnibus, digne ad hoc sacramentum accedentibus, per absolutionem certissime conferuntur. Denzinger, n. 779, 789.

par les pénitents ni suffisamment connus des juges pour qu'une appréciation équitable puisse être faite de la gravité des crimes et de la peine qu'il convient d'imposer aux pénitents. C'est donc une chose étrangère à toute raison de publier que ces circonstances ont été inventées par des gens qui manquaient d'autre occupation, ou bien qu'il suffit d'en déclarer une seule, comme de dire qu'on a péché contre son frère. Mais c'est une impiété d'ajouter que la confession telle qu'elle est prescrite en cette manière, est impossible ou de l'appeler le bourreau des consciences; car il est certain qu'on n'exige rien autre chose des pénitents dans l'Église, sinon que chacun, après s'être examiné soigneusement et avoir exploré tous les recoins et replis de sa conscience, confesse les péchés qu'il se souviendra d'avoir commis mortellement contre son Seigneur et son Dieu. Pour les autres péchés qui ne se présentent point à l'esprit, après une recherche sérieuse, ils sont censés compris en général dans la même confession et c'est pour eux que nous disons en toute confiance avec le prophète : *De mes crimes secrets, puriflez-moi, Seigneur.* Il faut reconnaître pourtant que la confession, par la difficulté qu'on y rencontre et par cette honte, surtout, que l'on éprouve à manifester ses fautes, pourrait paraître un joug assez pesant, s'il n'était rendu léger par tant de consolations et d'avantages obtenus indubitablement, grâce à l'absolution, à tous ceux qui s'approchent dignement de ce sacrement.

Can. 7. Si quis dixerit in sacramento pænitentiæ ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habetur, etiam occulta et quæ sunt contra duo ultima decalogi præcepta, et circumstantias quæ peccati speciem mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum pænilentem, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam ; autdixerit eos qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divine misericordiæ ignoscendum; aut demum non licere confiteri peccata venialia, anathema sit. Denzinger, n. 795.

Si quelqu'un dit que dans le sacrement de pénitence il n'est pas nécessaire de droit divin pour la rémission de ses péchés de confesser tous, et chacun en particulier, les péchés mortels dont on peut se souvenir, après s'être examiné avec la diligence requise, même les péchés secrets et qui sont contre les deux derniers préceptes du décalogue, ainsi que les circonstances qui changent l'espèce du péché, mais qu'une telle confession est utile seulement pour l'instruction et la consolation du pénitent et qu'elle n'était en usage autrefois que pour imposer une satisfaction canonique; ou si quelqu'un soutient que ceux qui s'attachent à confesser tous leurs péchés, semblent ne vouloir rien laisser à pardonner à la miséricorde de Dieu ; ou enfin qu'il n'est pas permis de confesser les péchés véniels, qu'il soit anathème.

V. Mode de la confession et loi du secret. — Les anciens scolastiques énumèrent avec complaisance toutes les qualités que doit revêtir la confession : ces qualités sont au nombre de seize. Outre l'intégrité dont nous venons d'exposer les conditions, les seules qu'il importe de relever ici, ont trait au caractère à la fois oral et secret de la confession.

1° *La confession doit régulièrement être faite de vive voix.* — Saint Bonaventure donne comme raison de ce précepte que la honte est plus grande. *Tenentur proprio ore dicere propter meritum erubescentiæ.* Dist. XVII, p. ii, dub. vi, p. 448. Saint Thomas découvre une raison plus profonde. Tous les sacrements, dit-il, ont une matière symbolisant de la façon la plus expressive l'effet propre du sacrement. Dès lors, puisque la confession est comme la matière du sacrement de pénitence, étant l'acte qui soumet les péchés à la sentence du juge, il convient que cet acte soit aussi expressif qu'il peut l'être et qu'il emprunte, à cet eflet, les ressources de la parole humaine. Dist. XVII, q. m. a. 4, n. 3. Aussi les anciens scolastiques sont-ils d'accord pour prohiber la confession écrite, hors les cas de nécessité, la nécessité n'ayant pas de loi. *Habenteset usum sensuum et copiam sacerdotis nullatenus scripto rei nuntio confiteantur.* Alexandre de llalès, dist. XVIII, m. iv, a. 5, $ 9, p. 594. Cf. Gilles de Rome, c. xxv, p. 296. Saint Thomas va jusqu'à contester la validité de la confession écrite, hors le cas de nécessité.

Une autre conséquence de ces données est que la confession doit être faite en présence du prêtre hormis les cas de nécessité. Alexandre de Halés, *loc. cit.* Mais Richard de Middletown remarque justement qu'en aucun cas, vu surtout l'absence de précepte positif, on n'est tenu de se confesser à un prêtre absent, ce mode de confession par lettre ou par intermédiaire offrant les inconvénients les plus graves. Dist. XVII, a. 2, q. v, . 250. Cf. Duns Scot, dist. XVII, q. I, n. 32, p. 295; Pierre de la Palue, dist. XVI, q. il, a. 5, fol. 79; Dominique de Soto, dist. XVIII, q. il, a. 6, p. 451.

2° *La confession doit être secrète.* — Cette question ne soulevait plus aucune difficulté à l'époque du concile de Latran. Unanimement, les scolastiques reconnaissent que la confession publique otlre de graves dangers, en exposant le pécheur au mépris, à la haine, à la vindicte publique, et que la confession secrète rentre beaucoup mieux dans l'ordre naturel des choses et dans l'esprit général de l'Église. Alexandre de llalès, q. xvm, m. iv, a. 5, § 8, p. 594. Tous allèguent également l'usage traditionnel de l'Église.

Quelques-uns ont poussé jusqu'à l'outrance ce sentiment et prétendu, sans toutefois se prononcer absolument, qu'il est de la nature même de la confession d'être secrète et que la confession publique n'est pas valide. Duns Scot rejette à ce titre la confession par interprète. *Hoc videtur esse contra rationem confessionis.* Dist. XVII, q. i, n. 32, p. 295. La subtile raison qu'il en donne est tirée du symbolisme sacramentel. En vertu du sacrement de pénitence, les péchés sont effacés par Dieu, couverts du voile de l'oubli et du pardon; il faut donc que le signe sacramentel, la confession, symbolise cet eflet et que, dès lors, elle soit secréte. *Lnc. cit.* Mais l'enseignement universel de l'École ne cessa de tenir pour valide la confession publique.

3° *Le sigillum.* — 1. *La loi du secret.* — L'unanimité est la même pour affirmer que le confesseur est rigoureusement tenu au secret en tout ce qui regarde les péchés avoués en confession. Cf. S. Pierre Célestin, . xvHl, *De revelatione confessionis et ejus pœna,* p. 829; Jean Bacon, dist. XVI, q. Il, a. 3, p. 422; François de Victoria, n. 484, p. 124.

Cette obligation rigoureuse n'est pas seulement fondée sur la loi naturelle, qui exige l'absolue fidélité en ces sortes de confidences, ni sur les prescriptions canoniques imposant aux violateurs du secret de la confession les peines les plus sévères, cf. Pierre de Bassols, dist. XX, XXI, q. n, loi. 99, mais de la loi divine « qui veille de tout son pouvoir à la conservation de tout ce qui vient de l'institution de Dieu ». E. Lochon, *Traité*

du secret de la confession, Paris, 1708, p. 5. Les anciens scolastiques ne manquent pas d'insister sur ce point et regardent le secret de la confession comine la condition essentielle de la pratique du sacrement de pénitence. El c'est en ce sens qu'ils rattachent communément le *sigillum* à l'institution mômе de ce sacrement. *Dicitur communiter quod celalio confessionis est de jure divino.* Durand de Saint-Pourçain, dist. XXI, q. iv, p. 307.

Saint Thomas rattache plus étroitement encore à la constitution même du sacrement, toujours en vertu de ce principe que les sacrements de la loi nouvelle opèrent ce qu'ils signifient. Or, l'effet du sacrement de pénitence est de cacher les péchés aux yeux même de Dieu, puisque, une fois remis par la confession, ils sont comme s'ils n'avaient jamais été. Voilà ce qui nous est marqué par le sceau qui les couvre et les rend invisibles : tel un cachet qui tient clos le contenu d'une lettre. Et de même qu'il y aurait profanation du corps et du sang du Eils de Dieu, si, contrairement à l'institution divine, on voulait consacrer une autre matière que le pain et le vin. ce serait pareillement un sacrilège que de découvrir aux hommes ce que Dieu veut cacher à tous sous un sceau inviolable. *Quodlib.,* XII, a. 18. Cf. *In l V Sent.,* dist. XXI, q. in. a. 2; Gilles de Rome, c. xxv, fol. 298. Mais quand saint Thomas enseigne que le secret de la confession est de l'essence du sacrement, il n'entend nullement qu'il constitue l'essence du sacrement, mais qu'il en découle comme une propriété naturelle. Cf. Pierre d'Auriol, dist. XXI, q. t, a. 2, p. 152.

Aux scolastiques qui en discutent parfois la valeur, ces raisons d'ordre spéculatif n'ont point paru toujours absolument convaincantes. Pierre de Bassols ne juge pas qu'il soit possible de prouver directement que le secret de la confession est de droit divin. *Istæ rationes etiam sunt probabiles. El forte quantum ad aliquas carum necessario universaliter non concludunt. Sed non curo modo eas amplius discutere, nam in talibus non possunt adduci multum meliores rationes.* Dist XX, XXI, q, n, fol. 100. Mais tous sont unanimes à affirmer le fait, à signaler l'usage constant et universel de l'Église et à regarder le secret de la confession comme plus rigoureux que le secret naturel. Adrien d'Utrecht, l. IV, fol. 291.

2. *Son extension.* — Le secret sacramentel ne s'étend pas seulement à tous les péchés mortels ou véniels déclarés en confession, mais encore aux circonstances de ces fautes et à tout ce qui touche, de près ou de loin, à ces mêmes fautes. *Sigillum confessionis non directe se extendit nisi ad illa quæ cadunt sub sacramentali confessione; sed indirecte id quod non cadit sub sacramenlali confessione, eliam ad confessionis sigillum pertinet, sicut illa per quæ posset peccator vel peccatum deprehendi.* S. Thomas, dist. XXI, q. in, a. I, n. 2. Telle est la doctrine universelle de l'École. Cf. S. Pierre Célestin, c. xvm, p. 829; Durand de Saint-Pourçain, dist. XXI, q. iv, p. 307. L'opinion singulière d'Alexandre de IJalès, q. xvm, m. n, a. 2, p. 600, pour qui l'aveu d'un péché dont le pénitent n'a formé encore que le propos n'est point couvert par le sceau sacramentel, mais seulement par le secret naturel, n'a trouvé aucun écho dans l'École. Saint Bonaventure, tout en admettant la probabilité de cette assertion, la repousse nettement, en raison surtout de ses conséquences. Dist. XXI, p. il, a. 2. q. i. Cf. Cajetan, *Opuscula,* tr. XXI, p. 132; Dominique de Soto, dist. XVIII, q. iv, a. 5, p. 470.

C'est encore la doctrine commune des scolastiques que le secret de la confession lie non seulement le confesseur, mais aussi quiconque parvient, par celte même voie ou par une voie dérivée, à la connaissance de l'aveu fait en confession. Saint Thomas, dist. XXI, q. m, a. 1, n. 3; a. 2. ad 4"m, ne parle, il est vrai, que de ceux qui assistent le prêtre avec le consentement du pénitent, comme serait l'interprète, celui â qui le confesseur demande conseil, ou encore le laïque qui entendrait une confession à la place du prêtre. Cf. Pierre de la Palue, dist. XXI, q. m. n. 61, fol. 88. Mais la thèse ne tarda point à être généralisée. Λ l'appui, Duns Scot fait valoir le tort qui résulterait pour le sacrement lui-même de semblables révélations. Dist. XXI, q. il. p. 500.

3. *Sa rigueur.* — Guillaume d'Auxerre, tout en maintenant que le secret sacramentel est absolu, a cru pouvoir enseigner, d'après une opinion plus ancienne, que, dans certains cas, dont il reconnaît d'ailleurs le caractère presque chimérique, il serait légitime d'enfreindre le secret de la confession. Deux conditions sont requises à cet effet : que la révélation du confesseur ne puisse devenir une cause de défaveur à l'égard du sacrement lui-même et qu'elle soit de nature à éviter un mal considérable, comme il arriverait si la validité d'un mariage se trouvait en jeu. *In nullo casu revelanda est ci nfessio, nisi forte ex aliquo matrimonio vel ex re aliqua quæ magnum detrimentum incurreret et nullum periculum immineret sacramento confessionis. Iste casus quasi impossibilis est.* L. IV, p. 270. Mais en admettant qu'il fût possible d'épargner ainsi à l'Église quelque calamité, le confesseur aurait le droit, après s'être muni de l'autorisation épiscopale, de dénoncer le crime. *Si tamen esset possibile magnum periculum immineret Ecelesiæ si non revelaretur confessio, posset eam confessor revelare ex consensu episcopi : aliter non. Ibid.*

Il semble que cette théorie ait trouvé dans Guillaume d'Auxerre son dernier défenseur. Pierre de Tarentaise parlant de ceux qui permettaient au confesseur de révéler le crime d'hérésie, leur donne le nom d'anciens. Lui-même réfute avec énergie leur sentiment : en pareil cas, tout ce qu'il permet au confesseur, c'est d'avertir l'évêque d'une façon générale, qu'il ait â veiller sur son troupeau. Dist. XXI, q. iv, a. 1, p. 242. Tel est aussi l'avis de saint Bonaventure, dist. XXI, p. n, a. 2. q. I, p. 566. Robert de Sorbon n'est pas moins absolu. *Hoc sacramentum sanctum tam secretum et tam fortiter inclusum est ut nemo aperire possit. Tract, super confessione,* dans *Bibi. Patrum,* Lyon, t. xxv, p. 358. Cf. S. Thomas, *Sum. lheol.,* II» llæ, q. LXX, a. 1, ad 2"“; *In IV Sent.,* dist. XXI, q. m, a. 1, η. I; *Quodlib.,* I, a. 15; Nicolas d'Osimo, *Confessio,* p. H, n. 1, fol. G*; Dominique de Soto, *De ratione tegendi et detegendi secretum,* q. VII, n. 2, Douai, 1623, p. 116.

Alexandre de Halés se demande même si le prêtre pourrait, avec la permission du pénitent, révéler quelque chose de la confession, et il répond que le pénitent ne peut donner ce droit au confesseur, soit à cause du scandale qui en résulterait, soit en raison du caractère supérieur de l'obligation, qui vient de Dieu et n'admet de dispense que de Dieu. Que le pénitent expose son cas au prêtre en dehors de la confession : alors le confesseur sera libre de ses actes ou de sa parole. Q. xix, m. II, a. 1, § 1, p. 601. Cf. Denys le Chartreux, l. IV,a. 144, q. Il, p. 300.

François de Victoria propose une solution plus douce : le pénitent pourra délier le confesseur du secret sacramentel; mais s'il doit en résulter quelque désavantage pour le pénitent, le confesseur ne pourra en aucune manière user de ce droit. *Summa sacramentorum,* η. 426, p. 188. Cependant l'opinion communément admise dans l'École se prononce en faveur de l'entière liberté du confesseur, puisqu'il est dans la nature du secret que le commettant puisse en délier et que d'ailleurs le scandale n'est pas à craindre. Cf. S. Thomas, dist. XXI, q. m. a. 2; S. Bonaventure, dist. XXL p. il, a. 2, q. n, p. 567; Henri de Gand, *Quodlib.,* VIL q. Lxn. fol. 260. *Conclusio est fere omnium,* observe Dominique de Soto. *In IV Sent.,* dist. XVIII. q. iv, a. 6, p. 474.

Si le prêtre a connaissance, par une autre voie que

la confession, du péché qui lui est confié, les scolastiques admettent communément qu'il a le droit d'en parler, mais avec toute prudence. Alexandre de Halés recommande au confesseur d'ajouter en pareil cas : « J'ai appris le fait en dehors de la confession, » formule qui semblera sans doute plutôt de nature à trahir qu'a sauvegarder le secret sacramentel. *Ibid.,* p. 602. Cf. Denys le chartreux, l. IV, a. 144, q. vi, p. 288.

Enfin, dernière question agitée au moyen âge, et d'une importance particulière pour l'époque, quel usage le confesseur, notamment le supérieur, peut-il faire des connaissances acquises au confessionnal? Pourvu qu'il n'y ail aucun danger de trahir en quelque manière le secret de la confession, et en supposant toujours qu'il n'existe pas de précepte particulier en cette matière, le prêtre peut très bien modifier sa conduite dans l'intérét du pénitent, et même dans son propre intérêt, si cette façon d'agir ne renferme rien qui puisse tourner au désavantage du pénitent. Sur ce point, aucune controverse. Cf. Suarez, disp. XXXII, sect, vu, n. 9, p. 709.

La plupart des scolastiques vont plus loin : si le pénitent ne peut se plaindre qu'injustement de la mesure prise par le supérieur, si par exemple on se refuse à lui octroyer la collation d'un bénéfice en raison de son indignité connue par sa confession même, non seulement les principaux docteurs permettent, mais ils font un devoir au prêtre d'écarter cet indigne. *Posset subditum sibi confessum ab administrations removere et deberet hoc facere,* dit expressément saint Thomas, en spécifiant le cas de l'abbé qui peut ainsi, sans enfreindre le sceau de la confession, déposséder un prieur de sa charge. *Quodlib.,* V, a. 13. Alexandre de Halés avait professé déjà la même doctrine, sans paraître toutefois aussi catégorique. Un doyen doit-il promouvoir aux ordres sacrés un chanoine qu'il sait irrégulier? En règle générale, non. Mais si le chanoine formule luimême une requête en ce sens? Il faut en venir alors à une résistance passive, suivant ses bonnes inspirations. *Debet differre el caute dissimulare, secundum quod unctio eum docebit.* Q. xvm, m. n, a. 1, p. 599/ Si le chanoine insiste ou si l'évêque intervient, le doyen, dans la crainte du scandale, n'a plus qu'à s'incliner : la responsabilité de cetle ordination ne lui est plus imputable. Cf. Cajetan, *De sigillo confessionis.* Rien ne montre mieux que cette solution cauteleuse à quel point le cas était embarrassant pour les anciens scolastiques, *Opusc.,* I. tr. XXI, p. 132 sq.,et quel était aussi leur respect pour le secret de la confession. Cf. S. Bonaventure, dist. XXI, p. n, a. 2, q. v, p. 567; Cajetan, *De sigillo confessionis, Opusc.,* I, tr. XXI, p. 132 sq.

On pouvait discuter, en certains cas, si le sceau du secret se trouvait, ou non, engagé. Mais dès que le secret sacramentel pouvait être mis en péril même lointain, toute discussion était close. Le moindre signe compromettant, un geste plus ou moins révélateur est taxé par tous de sacrilège. *Nec verbo, nec facto, nec nutu, nec aliquo signo licet facere, quia est sacrilegium.* S. Thomas, *Quodlib.,* XII, a. 16. Cf. Alexandre de Halés, q. xvm, m. n, a. 1, p. 599; S. Bonaventure, dist. XXI, p. n, a. 2, q. I, p. 566; Durand de Saint-Pourçain, dist. XXI, q. iv, p. 307; Jean Bacon, dist. XVI, q. n, a. 3, p. 422; Nicolas d'Osimo, *De confessione,* p. n, n. 1, fol. lxiv; Denys le chartreux, L IV, a. 144, q. n, p. 288; Cajetan, *De sigillo confessionis,* p. 133; Adrien d'Utrecht, l. IV, fol. 291 ; Dominique de Soto, *De ratione tegendi et detegendi secretum,* p. 284; François de Victoria, n. 184-188, p. 124-126.

Les calomnies de certains protestants, cf. Bremz, *De sigillo confessionis,* Wittemberg, 1669, p. 36, ne reposent même pas sur le plus léger prétexte. Le secret de la coniession n'a jamais cessé d'être entouré, dans la théorie comme dans la pratique, du plus inviolable respect. « Un souris, un signe, un petit geste, une manière plus austère devant les gens qui observent un confesseur : tout cela, en certaines conjonctures, porte coup, blesse la religion et fait une plaie profonde au sacrement. » E. Lochon, p. 109. Cf. Pierre Lizet, *Tractatus de auriculari confessione,* Lyon, 1552, p. 17.

Dans sa XVIe session, c. v, le concile de Trente a précisé et défini la doctrine traditionnelle de l'Église :

Cæterum, quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob Ecclesiæ offensæ ædiflcationem delicta sua publice confiteri possit; non est tamen hoc divino præcepto mandatum, nec satis consulte humana aliqua lege præciperetur, ut delicta, praesertim secreta, publica essent confessione aperienda. Unde cum a sanctissimis et antiquissimis Patribus, magno unanimique consensu, secreta confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesia sancta usa est et modo etiam utitur, fuerit semper commendata; manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse atque a Patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur. Denzinger, n. 780.	Quant à la manière de so confesser en secret au prêtro seul, encore que Jésus-Christ n'ait pas détendu qu'on ne puisse, pour sa propre humiliation et pour se venger soimème de ses crimes, les confesser publiquement, soit par le motifde donner bon exemplo aux autres ou à dessein d'édifier l'Église qui a été atteinte par l'offense, ce n'est point pourtant un ordre imposé en vertu d'un commandement divin, et il ne serait guère à propos d'ordonner non plus par aucune loi humaine que les péchés, surtout ceux qui sont secrets, fussent rendus publics par la coniession. Aussi étant donné le consentement général et unanime des Pères les plus saints et les plus anciens, qui ont toujours autorisé la confession sacramentelle secrète, dont la sainte Église a usé jusqu'ici et dès l'origine, on voit nettement réfutée la vaine calomnie de ceux qui sont assez téméraires pour publier que ce n'est là qu'une invention humaine, bien éloignée du commandement divin et qu'elle n'a pris naissance qu'au concile de Latran, à l'instigation des Pères qui s'y trouvaient présents.
Can. 6. Si quis... dixerit modum secreto confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit ct observat, alienam esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, anathema sit. Denzinger, n. 795.	Si quelqu'un... dit que la manière de se confesser secrètement au prêtre seul, comme l'Église l'a toujours observé dès l'origine et l'observe encore, n'est pas conforme à l'institution et au précepte de Jésus-Christ, mais que c'est une invention humaine, qu'il soit anathème.

Outre les traités généraux de théologie cités au cours de l'article, on trouvera, pour l'histoire des doctrines et le développement de certaines controverses, des documents précieux et abondants dans les ouvrages spéciaux publiés sur la question pénitentielle dès la première moitié du xm· siècle et qui fourniraient matière à d'intéressantes études de détail. — xm· siècle : Raymond de Penafort, *Summa de pænitentia et matrimonio,* Louvain, 1480; Guillaume de Rennes, *Apparatus in Summam D. Raymundi,* Rome, 16<»3. — xiv· siècle : Jean de Fribourg, *Summa confessorum,* Augsbourg, 1476; Henri de Hesse, *Tractatus ad eruditionem confessorum,* Memming, 1473; *Summa Astesana,* Venise, 1468; Barthélemy de Pise, *Summa confessorum,* s. 1., 1473; Paris, 1470; Henri de Oklendorfl, *Repetitio capituli « Omnis utriusque sexus » de pænitentiis et remissionibus,* Memming, 1490. — xv· siècle : Matthieu de Cracovie, *De modo confidenti,* Bâle, 1555; Antoine de Budrio, *Spéculum de confessione,* Vicence, 1476; Jean de Aurpach, *Summa de confessariis et Ecclesiæ sacramentis,* Augsbourg, 1469; Nicolas d Osimo, *Supplementum ad Summam Pisanellum,* Venise 1481 ; *Delia confessione,* sous le nom de saint Bernardin de Sienne, 1494; *Interrogatorium confessorum,* Venise, 14S9; Jean Nider, *Manuale confessorum ad instructionem spiritualem pastorum,* s. I. n. d. (1466); Paris, 1473; Alphonse Tostat, *Confessional en el quai despues de haver tratados de lodos los pecados,* Lucrone, 1529; S. Antonin de Florence, *Summa confessionalis,* s. l. n. d. (Mayence, vers 1468); Cologne, 1470; Barthélemy de Chaymis, *Confessionale,* Milan, 1474; Engelhard

Kunhofer, *Confessionale,* s. l. n, d. ; Jérôme de Savonarole, *Eruditorium confessorum, scilicet de confessons auctoritate et officio pœnitentiumque examine,* Paris, 1517 ; Jacques Foresta, *Confessionale,* Venise, 1487 ; Engelbert Messemaekers, *Manuale confessorum metricum una cum defensorio privilegii quatuor ordinum mendicantium super audientia confessionum,* Cologne, 1497. — χνι· siècle : Cajetan, *De confessione venialium et omnium mortalium; De effectu absolutionis sacrumentalis seu de confessione ; De integritate confessionis,* Rome, 1531; Jean Host, *De ratione confitendi,* dans *l'Enchiridion sacerdotum,* Cologne. 1532; Augustin de Alveld, *De confessione sacramentali,* s. l. n. d.; Érasme, *Modus confitendi,* Leyde, 1525; Vincent Giacbari. *De necessitate confessionis vocalis omnium peccatorum,* Venise, 1569; Barthélemy Spina, *De necessitate confessionis ante sacram communionem,* Venise, 1530; Jean Eek, *De pœnitentia et confessione secreta semper in Ecclesia Dei observata,* s. l. n. d. ; Rome, 1521; Jacques Masson (Latomus), *De confessione secreta adversus Œcolampadium,* Anvers, 1525; Nicolas de Marne, *De confessione tutis sacerdotis auribus committenda.* Dilingen, 1546; Pierre Ciruelo, *Arte de bien confesar asi para et confesor como para el penitente,* Séville, 1544; Jean Schmidt, *Instructio pro confessione,* Augsbourg, s. d. ; Dilingen. 1551 ; Pierre Lizet, *De auriculari confessione,* Paris, 1551; Pierre Soto, *Methodus confessionis seu doctrinae pietatisque Christianas epitome,* Dilingen, 1553 ; Antoine Curara, *Manuale confessorum et pœnitentium,* Tolède, 1554; Jean Lopez de Segura, *Confessionaris para concernas y tomar aviso contra vicios,* 1555; Tr. Vita, *De justificatione, de confessionis vetustate deque eucharistia contra hæreses,* Venise, 1548; M. Victorius, *De sacramento confessionis seu pœnitentiæ historia et de antiquis pœnilentiis,* Rome, 1562; A. Mermam (Alostanus), *De veneratione sanctorum reliquiarum et exomologesi seu confessione sacerdoti facienda,* Anvers. 1564; *De confessione sacramentali et purgatorio, ibid.,* 1563; G. Allen, *A treatise made in defense of the lawful power and authoritie of priesthode to remitte sinnes,* Louvain, 1567; D. de Avellaneda, *Utrum in confessione sacramentali criminis consors nominari debeat.* Crémone, 1594; F. de Avila, *De confessione per litteras sive per internuncium,* Rome, 1599. — xvn· siècle : F. H. Onuphrius, *Desacro sigillo,* Milan, 1611; *De sacramentali confessione,* Brescia, 1623; J. B. Filesac, *De confessionis auricularis usu el praxi apud veteres Christianos,* dans *Selecta,* Paris, 1621 ; Fr. Choquet, *De confessione per litteras seu internuncium,* Douai, 1623; Jean Sanchez, *De rebus in administrations sacramentorum præsertim eucharistiæ et pœnitentiæ passim occurrentibus,* Madrid, 1624; J. Zeschlin, *Apologia pro sua fidei professione et peccatorum confessione romano-catholica,* Neubourg, 1625-, A. Coninck, *De sigillo confessionis,* Anvers, 1626; Th. Raynaud, *Dissertatio pro Franc. Suarez de gratia ægro oppresso collata per absolutionem a sacerdote praesente impensam praevia peccatorum expositione epistolari,* dans *Opera,* Lyon, 1665, t. xx; J. Launoi, *De frequentis confessionis et eucharisticæ communionis usu atque utilitate,* Rouen, 1653; *Explicata Eeclesiæ traditio circa canonem « Omnis utriusque sexus », ibid.,* 1672; M. de Moya (Guimenius), *De confessione epistolari adversus Theoph. Raynaldum,* Paris, 1665; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros IV Joannis Dallæi calvinistæ institutionem et usum in Ecclesia perpetuum impugnantis.* Paris, 1678 ; Jacques Boileau, *Historia confessionis auricularis ex antiquis Scripturae, Patrum, pontificum et conciliorum monumentis contra Dallæum,* Paris, 1683; Denys de Sainte-Marthe, *Traité de la confession auriculaire contre les erreurs des calvinistes,* Paris, 1685. — xvm· siècle: J. Grandcolas, *Dissertations sur les messes quotidiennes et sur la confession,* Paris, 1715; *L'ancienne discipline de l'Église sur la confession et sur les pratiques les plus importantes de la pénitence,* Paris, 1697; D. Winther, *De silentio triplici, naturali, civili et sacramentali,* Munich, 1701 ; J. Boillot, *Lettres sur le secret de la confession,* Dijon, 1703; E. Lochon, *Traité du secret de la confession,* Paris, 1708 ; et avec un supplément, *ibid.,* 1710; N. Lenglet du Fresnoy, *Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la confession,* Paris, 1768; E. Ram, *De confessione sacramentali jure divino necessaria,* Würzbourg, 1757; M. Bürgin, *De secreta singulorum peccatorum confessione,* Altori, 1762; B. Schneidenbach, *De ratione solvendi ac ligandi in sacramento pœnitentiæ,* Salzbourg, 1774: A. Muzzarelli, *Confessione auriculare,* Ferraro, 1776; M. Cuer, *Theologia dogmatica et moralis in usum confessoriorum,* Munster, 1778; Cologne, 1792; P. Jenkins, *The doctrine and practice of auricular confession elucidated und enforced,* Londres, 1783; Pergens, *Ob die Ohrenbeichte in der katholischen Eirehe niitzlich und nolhwendig sey,* Vienne, 1783; F. J. Dobner, *Vindiciae sigillo confessionis d. Jo. Nepomuceniprotomartgris pœnitentiæ asserlæ.* Prague et Vienne, 1784; F. X. Boujart, Was *enthalten die christlichen Urkunden des Alterthums Uber die Ohrenbeichte,* Vienne, 1784; I. Thonliauger. *Unterricht über die Ohrenbeichte,* Augsbourg, 1874 ; *Wahre Zeugnisse des christlichen Alterthums über die Ohrenbeichte,* Augsbourg, 1784: A. Sexteller, *1st die heutige Ohrenbeicht in der Allen Kirchenbuss zu finden oder nicht?* Prague, 1785; F. Hullinghoff, *Antiquitas confessionis privatae ex vetustissimis cum latinorum tum græcorum Patrum scriptis utriusque Eeclesiæ praxi, euchologiis atque conciliis, contra Eybelium aliosque ejusdem impugnatores* Munster, 1789; W. Lay, *Die geheime Ohrenbeichte oder das katholiche Busssacrament aus theologischen Grunden bewiesen,* Campoduri, 1791 ; L. Cuccagni, *Sulla confessione e communione pasquale,* Rome, 1792; G. A. Ranza. *Esame della confessione auriculare,* Milan, 1797; Maccarani, *Confutazione del libro di G. A. Ranza,* Bergame, 1797; J. B. Guadagnini, *De confessione auriculari,* Brescia, 1798. — xtx* siècle: J. S. de Drey, *Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in Ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans,* Elvaci, 1815; I. Kuik, *A bhandlung über die atteste sich vorfindende Urkunde von der Beicht,* Vienne. 1X18; C. A. de Droste-HülshoiT, *Ueber Zwangsrecht gegen den Beichtvater auf Revelation jedes Beichtgeheimnisses,* Bonn, 1824; H. Klee, *Die Beicht, eine histojrisch-krilische Untersuchung,* Francfort, 1828; dans *Tiibinger theologische Quartalschrift,* 1829, p. 85-97 ; C. Siemens, *Die sacramentalische Beichte,* Munster, 1844; A. Guillois, *Le dogme de la confession vengé des attaques de l'hérésie et de Vincrédulité,* Le Mans, 1856; A. Pernet, *Études historiques sur le célibat ecclésiastique et sur la confession sacramentelle,* Lyon, 1874.

P. Bernard.

IV. CONFESSION DANS L'ÉGLISE ARMÉNIENNE.

La façon dont s'administre chez les Arméniens la confession sacramentelle présente quelques particularités, qu'il y a intérêt à signaler. Il faut d'ailleurs distinguer entre catholiques et non-catholiques et surtout entre confession privée el confession publique, entre confession proprement dite et réconciliation des pénitents.

1° *Confession privée.* — La confession privée ou auriculaire a lieu chez les Arméniens catholiques comme dans le rite latin. Le pénitent se présente au confessionnal, quand il en éprouve le besoin, se met à genoux et récite en langue vulgaire la formule suivante : *Peccavi sanctissimæ Trinitati, Patri et Filio et Spiritui Sancto. Peccator sum coram Deo. Confiteor coram Deo el coram te, sancte paler, omnia peccata mea, quoniam peccavi Deo cogitatione, verbo el opere, voluntarie et involuntarie, scientia et ignorantia.* Il passe ensuite à l'accusation détaillée de ses péchés, qu'il termine par cette formule : *Pater sancte, te habeo mediatorem reconciliationis et intercessorem apud unigenitum Filium, ut potestate tua quæ data est tibi, liberes me a vinculis peccatorum meorum, precor.* Prenant alors la parole, le prêtre exhorte le pénitent à la contrition, lui donne une pénitence, el s'il le juge â propos, lui confère l'absolution selon la formule rapportée, t. 1, col. 211. Le prêtre ajoute encore : *Effusio sanguinis Filii Dei, qui effusus in cruce, liberavit humanam naturam ab inferno, liberabit te a peccatis tuis, amen.* Il termine par la récitation de l'oraison dominicale.

Chez les non-catholiques, les confessionnaux n'existent pas. La confession se fait, s'il s'agit des adult- s. soit à domicile, soit à la sacristie ou dans une chambre attenante à l'église. Assis sur ses talons â la mode turque et couvrant d'un des pans de sa robe la tête du pénitent agenouillé à son côté, le confesseur commence par lire, comme pour éveiller les souvenirs du pénitent, une longue accusation de tous les péchés possibles. A chaque article, le pénitent ajoute : *Peccavi contra Deum.* Celte accusation générale achevée, le pénitent confesse ses fautes spéciales, s'il y a lieu, et termine par la formule *Pater sancte,* etc., comme dans la confession des catholiques. Vient ensuite l'exhortation du

prêtre et une formule d'absolution identique à celle du rituel catholique. Toutefois, chez les non-catholiques, cette formule n'est jamais prononcée « rince tenante, mais remise à une date ultérieure, le pl ouventâ huit jours d'intervalle. La confession se fait donc toujours en deux temps. Est-ce pour ce motif qu'elle est très rare? En rigueur de principe, elle devrait avoir lieu deux fois par an, à l'Epiphanie et à Pâques. Notons aussi, remarque importante, que les prêtres non mariés, les vartabets et les évêques, bien que plus élevés en dignité que les prêtres mariés, ne confessent pas, hors le cas de nécessité; la confession est un ministère exclusivement réservé aux prêtres pères de famille. On devine les motifs de cet usage.

La confession des enfants est commune. Rangés en demi-cercle autour du prêtre, ils répondent â ce dernier qui énumère les péchés de sa liste officielle par les mots : *J'ai péché,* ou *J'ai péché contre Dieu;* et ils reçoivent, séance tenante, l'absolution.

Autre divergence. Les catholiques ont, comme les Latins, un certain nombre de cas réservés variant avec les diocèses, tandis que, chez les non-catholiques, tout péché peut être remis par tout prêtre approuvé.

2" *Confession publique.* — En dehors de la confession commune des enfants, que l'on peut regarder comme une confession publique, il y a encore, le dimanche matin, une confession publique faite par le célébrant; elle est d'ailleurs de pure forme. Elle consiste dans l'accusation générale de toutes les fautes possibles énumérées dans le formulaire, dont le prêtre donne lecture au pénitent avant la confession proprement dite. Le peuple s'associe à celle accusation en répétant à chaque article les mots : *J'ai péché;* après quoi l'ofiiciant donne l'absolution générale en se servant de la même formule que pour la confession sacramentelle Cette confession est vivement critiquée par Galano, qui la traite de nuisible et de sacrilège : *Noxiam et sacrilegam esse talem confessionem.* Cf. *Conciliationis Ecclesiæ Armenæ cum Romana pars altera,* in-fol., Rome,1661, p. 615 617. C'est peut-être aller un peu loin. Il y a là, avec une simple différence de proportion, un rituel analogue à la confession générale de l'office de prime, dans le rite latin, ou mieux encore, à celui de l'absolution générale en usage, la veille des fêtes, chez certains ordres religieux. Ce qui pourrait prêter au change, c'est l'emploi fait par les Arméniens, en cette circonstance, de la formule sacramentelle; mais cette formule n'a rien en soi de sacramentel; elle ne revêt ce caractère que dans des conditions données. Or, ici, ni l'officiant ni les assistants n'ont l'intention de conférer ou de recevoir un sacrement. Que l'abus soit possible, on ne le nie pas; mais il y aurait injustice à rendre un rite responsable de toutes les conséquences que l'ignorance peut en tirer.

De cette confession générale, on peut rapprocher celle qui a lieu au début même de la messe et qui forme le pendant arménien de notre *Confiteor.* L'une n'est que la réduction de l'autre. Voici en quoi consiste cette dernière. L'oficiant, tourné vers le peuple, s'écrie : *Je confesse devant Dieu, la sainte Vierge et tous les saints, et devant vous, mes pères et frères, toutes les fautes que fai commises. Car fai péché, par pensée, par parole et par action, et j'ai commis tous les péchés dont l'homme se rend coupable. J'ai péché, fai péché, et je vous supplie de demander pour moi pardon à Dieu.* Un des prêtres assistants répond au célébrant : *Que le Dieu tout-puissant te fasse grâce, et daigne te remettre tous tes péchés passés et présents; qu'il t'en préserve à l'avenir, qu'il te raffermisse dans la pratique de toutes les bonnes œuvres, et qu'il soit ton repos dans la vie future, amen.* Le célébrant répond par un souhait semblable en faveur de tous les assistants.

3' *Reconciliation des pénitents.* — La réconciliation des pénitents ou pécheurs publics n'est qu'une confession publique plus solennelle. Les deux rituels se mêlent encore dans un formulaire attribué à Jean Mandakouni, patriarche de l'Arménie grecque vers 480, el récemment publié par F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum,* in-8», Oxford. 1905, p. 294-295. L'accusation des péchés suivant le mode encore en usage chez les non-catholiques y précède l'admission officielle du pécheur dans l'église. Dans les rituels postérieurs, l'accusation a disparu, mais une place plus grande a été faite â la partie eucologique de la cérémonie. On peut en voir le détail dans Conybeare, *op. cit.,* p. 190-204. Comme le sujet sera repris ailleurs (voir Pénitence publique), nous ne pouvons y insister davantage ici ; il nous suffira d'avoir indiqué qu'en Arménie la réconciliation des pénitents n'allait pas. à l'origine du moins, sans une accusation au moins générale des péchés, en un mot sans la confession.

Cl. Galano, *Conciliationis Ecclesiæ Armenæ cum Romana pars altera,* in-fol., Borne, 1661, t. n, p. 604-630; G. de Serpos, *Compendio storico de memovie cronologiche concernenti la religione ela morale delta nazione Armena suddita dell' impero Oltomano,* t. Ill (Venise, 1786), p. 289-303; P. Auclier, *Confessio Ecclesiæ Armenæ,* in-8·, Venise. 1845. p. 147-149; H. A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universes in epitomen redactus,* in-8·, Leipzig. 1853, t. IV, p, 598-599; H. Denzinger. *Ritus Orientalium,* in-8·, Würzbourg, 1863, t. I, p. 471-474; J. tssaverdenz. *Rites et cérémonies de l'Église arménienne,* in-16, Venise, 1876, p. 28-31. Sur certaines discussions relatives à la confession soulevées au concile de Sis en 1342, voir t. i, col. 698, 703.

L. Petit.

V. CONFESSION CHEZ LES COPTES. Le mot arabe, employé aujourd'hui par les coptes, pour désigner la confession, est : *'êl-'atra'f,* du verbe *arafa,* « confesser, avouer. » Dans l'ancienne langue copte on ne trouve pas de terme particulier. — I. Existence. IL Ministre. 111. Rituel. IV. Nécessité.

I. Existence. — Il n'y a aucun doute que la pratique de la confession a existé chez les coptes dès l'origine de leur Église jusqu'à nos jours. Elle'a cependant traversé quelques vicissitudes. Il parait que, au milieu du XIIe siècle, Jean, 72e patriarche, abolit complètement le sacrement de pénilence; aux environs de 1174, Marc, ibn Al-Kunbari, produisit une grande émotion dans toute l'Égypte en prêchant que, sans la confession, on ne peut pas obtenir le pardon des péchés. Plus de deux siècles auparavant, Sanutius, 55e patriarche, s'élait exprimé clairement sur ce point; en envoyant des lettres d'absolution â un certain diacre, il écrivit : « Les liens de ce diacre sont brisés par ma parole, et il n'y a aucun motif pour qu'un fidèle quelconque puisse l'empêcher de s'approcher de l'eucharistie. » Il conclut que quiconque reçoit la communion sans confession aggrave ses péchés.

II. Ministre. — La confession ne peut être faite qu'à un prêtre. Aujourd'hui l'archiprêtre seul, *lunimti},* donne l'absolution. Après avoir entendu la confession, le *l.ummuf* impose la pénitence qu'il juge convenable. Cette pénitence doit être accomplie avant qu'il prononce l'absolution. Une confession générale des péchés n'est pas regardée comme suffisante. Le prêtre ne peut pas mesurer le degré de pénitence pour un péché voilé dans des expressions générales. La confession silencieuse sur la fumée de l'encens brûlant parait avoir été substituée à la vraie confession, lorsque le patriarche Jean eut aboli le sacrement, el la même coutume s'étendit aux Éthiopiens. Cet abus, quoique temporaire, dur cependant assez longtemps.

III. Rituel. — I» *Ordinaire.* — Le pénitent est devant le prêtre, à genoux et la tête courbée. Us disent tous les deux les prières du Seigneur. Après quelques autres prières, le prêtre donne l'absolution, dont la forme semble être *déprécatoire,* et sa bénédiction. Du-

rant les oraisons, le pénitent fait trois prostrations devant l'autel, et une devant le confesseur, dont il baise les pieds en implorant ses prières. La confession suit immédiatement après; elle doit être intègre; le pénitent rend compte de toutes ses actions et de toutes scs pensées. Après que le pénitent a accompli tout ce qui lui avait été enjoint, le prèlre récite sur lui une seconde prière d'absolution, avant qu'il puisse être admis à la communion. Il parait que dans l'Eglise abyssine la coutume est de toucher le pénitent avec une brindille d'olivier.

2° *Extraordinaire.* — Lorsqu'un apostat ou un pécheur notoire est de nouveau admis à la communion de l'Eglise, le prêtre prononce la bénédiction au nom de la Trinité sur un vase rempli d'eau et y verse trois fois du chrême en forme de croix. On lit alors les leçons de l'Écriture. Le prêtre prononce la prière de l'absolution sur le pénitent, bénit de nouveau l'eau et fait sur elle le signe de la croix. Le pénitent est alors déshabillé; le prêtre l'asperge trois fois en prononçant ces paroles : « Je te lave au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Après que le pénitent a repris ses vêtements, le prèlre récite d'autres prières et la formule d'absolution. puis il le renvoie avec ces paroles ; « Tu es guéri, suis ton chemin et ne pèche plus. »

IV. Nécessité. — La confession et l'absolution sont spécialement nécessaires à l'article de la mort.

Vansleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie,* in-12, Paris. 1677; A. Butler. *The ancient Coptic Churches,* 2 in-8·, Oxford, 1884. t. u, p. 298-300; A. de Vlieger, *The origin and early History of the Coptic Church,* in-12, Lausanne, 1900, p. 58.

V. Ermoni.

VI. CONFESSION CHEZ LES SYRIENS. Le nom syriaque de la confession est : *maoûdyonou- tho'.* J.-S. Assemani, *Biblioth. Orient.,* t. m *a,* p. 580; t. ni *h,* p. 288, 308; J.-S. et E.-E. Assemani, *Biblioth. apost. vatic, cod. mss. catalogus,* Rome, 1757-1759, t. π, p. 321; R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus,* in-fol., Oxford, 1879, t. I. col. 1551 ; C. Rrockelmann, *Lexicon syriacum,* in-8», Berlin, 1894-1895, p. lit. On ne trouve pas beaucoup de documents sur la confession dans la littérature syriaque primitive. Nous ne pouvons que recueillir les quelques indications qu'elle nous présente.

Aphraate s'étend assez longuement sur la confession. — I" *Nécessité.* — « Celui, dit-il. qui a été frappé par Satan ne doit pas avoir honte de confesser son délit, *lo' volé' d-nêbhdf... d-nâoudè' sàkloûthë-h,* et de l'abandonner, et de demander la pénitence comme remède. Celui qui rougit de montrer sa plaie, *dâ-nl.uivèh· Soûl.inë-h,* sera envahi par la gangrène, et tout son corps en souffrira. Celui qui, au contraire, n'a pas honte de montrer sa plaie, sera guéri... Celui qui a été vaincu dans la lutte, n'a qu'un moyen de recouvrer la santé, c'est de dire : « J'ai péché, » et de demander pénitence. Celui qui rougit, ne peut pas être guéri, parce qu'il ne veut pas montrer ses plaies au médecin, *mêtoull d-lo' bê' d-naouda' md^vofê-h l-'osio',* qui a reçu les deux deniers pour guérir tous ceux qui ont été blessés. Vous donc, médecins, qui êtes les disciples de notre grand Médecin, vous ne devez pas refuser le remède à ceux qui ont besoin de soins. Donnez le remède de la pénitence à quiconque vous aura dévoilé sa plaie, *man damhavêh l-koûn Soûl.inë-h;* quant à celui qui rougit de vous faire connaître son infirmité, exhortez-le à ne pas vous la cacher... Je vous exhorte de nouveau, ô vous qui avez été blessés; ne rougissez pas de dire : « Nous sommes tombés dans la bataille. » Recevez le remède sans aucune dépense; convertissez-vous et vivez, et ne succombez pasà la mort... Vois, mon bien-aimé, combien il est excellent que l'homme confesse et abandonne son iniquité... Je m'adresse à vous, ò pénitents; ne refusez pas de recourir à cet art. qui a été donné pour la santé; car il est dit dans l'Ecriture : *Celui gui aura confessé et abandonné ses péchés, recevra miséricorde de Dieu.* Prov., xxvm, 13. » Graflin et Parisot, *Patrologia syriaca, in-i°. Demons!., vu,* n. 3,4, 8, 9, 12, t. I, Paris, 1894, col. 317, 320, 321, 324, 332. — 2» *Effet.* — Elle a pour effet la *rémission* des péchés : « Dieu pardonne à celui qui a confessé son délit, *man d-maoudéh b-sakloûlhê-h ëobêql-ëh alloho'. » Ibid.,* n. 14, col. 333. Aphraate cite l'épisode de David et de Nathan, ainsi que II Reg., xn, 13; Ps. i., 6; Prov., xx, 9; Exod.. xxxiv, 7 (Num., xiv, 18); Num., xiv, 19-20. — 3' *Le secret de la confession.* — « Lorsqu'il [le pécheur] vous aura dévoilé son iniquité, ne la divulguez pas, [médecins,] *lo' Ipharsounê-h,* de peur que, à cause de lui, même les innocents soient regardés comme coupables par nos ennemis et ceux qui nous haïssent. » *Ibid.,* n. 4, col. 320. — 4« *Le confesseur.* — La conduite que doit tenir le confesseur est décrite dans le passage suivant : « Ecoutez, ô vous qui avez les clefs des portes du ciel et qui les ouvrez aux pénitents; écoutez ce que dit le bienheureux apôtre : *Si quelqu'un de vous est coupable d'une faute, vous qui êtes spirituels, redrcssez-le avec un esprit de douceur, et prenez garde, de peur que vous ne soyez aussi tentés.* Gai., vi, 1. En effet l'apôtre était saisi de crainte, lorsqu'il les avertissait; car il dit de lui-méme : *De peur d'être moi-même rejeté, après avoir prêché aux aulres.* I Cor., IX, 27 Celui donc d'entre nous qui est coupable de quelque faute, ne le regardez pas comme un ennemi, mais exhortez-le et avertissez-le comme un frère; car si vous le séparez de vous, il sera frappé par Satan. Il [l'apôtre] dit de nouveau : *Nous qui sommes forts, nous devons supporter les faiblesses de ceux qui ne le sont pas,* Rom., xv, 1; et encore : *Que le boiteux ne soit pas rejeté, mais plutôt qu'il soit guéri.* Heb., xn, 13. » *Ibid.,* n. 11, col. 329, 332.

Dans les œuvres de saint Éphrem je n'ai trouvé qu'un passage qui peut s'appliquer à la confession. Le saint docteur s'exprime ainsi : « Venez donc, pécheurs, prenez les remèdes de la bonté et appliquez-les sur les ulcères des blessures des péchés, manifestez et montrez vos douleurs à notre Médecin bon et sage, qui connaît la manière de guérir les blessures du péché. » *Serm.,* i, n. 9, T.-J. Lamy, *Sancti Ephrœmi hymni et sermones,* 3 in-4», Malines, 1882-1889, t. m, col. 17. Le médecin, dont il s'agit ici, est Dieu lui-même.

Sur la pratique de la confession chez les Syriens, voir t. i, col. 208-211.

V. Ermoni.

VII. CONFESSION CHEZ LES ANGLICANS. Il y a lieu de distinguer entre la confession générale de tous les péchés, faite en public, et la confession particulière et détaillée faite au prêtre seul.

I. Confession générale. — La liturgie anglicane prescrit officiellement la confession générale aux offices du matin et du soir, et à l'office de la communion. Je citerai le *Livre de la prière commune (Prayer book)* d'après la traduction française publiée à Londres par la *Society for promoting Christian knowledge.* Voici la *Confession générale que toute l'assemblée doit répéter avec le ministre, tous étant à genoux,* à l'office du matin *(morning prayer)* età l'office du soir *(evening prayer)* : « Père tout-puissant et très miséricordieux, nous nous sommes égarés et éloignés de tes sentiers comme des brebis perdues. Nous avons trop suivi les pensées et les désirs de nos propres cœurs. Nous avons transgressé tes saints commandements. Nous n'avons pas fait les choses que nous aurions dû faire, et nous avons fait celles que nous n'aurions pas du faire, et il n'y a rien de sain en nous. Mais toi, ô Seigneur, aie pitié de nous, misérables pécheurs. Pardonne, ô Dieu, à ceux qui confessentleursfaules. Rétablis ceux qui se repentent, selon les promesses proclamées au genre humain en Jésus-Christ Noire-Seigneur. Et pour l'amour de lui,

accordc-nous, ô Père très miséricordieux, de pouvoir à l'avenir vivre dans la piété, dans la justice et dans la tempérance, à la gloire de ton saint Nom. Amen, »

Dans l'oflice de la communion, on lit : « *Alors un des ministres fera cette confession générale, au nom de tous ceux qui se proposent de recevoir la sainte communion, lui comme tout le peuple se mettant humblement à genoux el disant :* Dieu tout-puissant, Père de NoIre-SeigneurJésus-Christ, créateur de louteschoses, juge de tous les hommes, nous reconnaissons el nous déplorons la multitude de nos péchés et nos actes de méchanceté que nous avons de temps en temps très coupablement commis, par pensée, par parole, et par action, contre ta divine Majesté, provoquant très justement contre nous ta colère et ton indignation. Nous nous repentons sérieusement et nous sommes affligés de cœur pour tout ce mal que nous avons fait. Le souvenir en est pour nous douloureux et le fardeau en est insupportable. Aie pitié de nous, aie pitié de nous, ô Père très miséricordieux. Pour l'amour de Jésus-Christ, ton Fils, Notre-Seigneur, pardonne-nous tout le passé, et fais que nous puissions toujours à l'avenir te servir et te plaire dans une vie nouvelle, à l'honneur et à la gloire de ton nom. Par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Amen. » — Ces formules de confession sont suivies de formules d'absolution. Voir Absolution chez les anglicans, t. i, col. 223.

II. Confession particulière. — Elle est conseillée, dans deux passages du *Prayer book,* à ceux qui n'auraient pas la conscience en paix. Le ministre lit, en annonçant l'office de la communion, une exhortation qui se termine ainsi : « Et puisqu'il faut que personne ne vienne à la sainte communion qu'avec une pleine confiance dans la miséricorde de Dieu, et avec une conscience tranquille; par conséquent, s'il y a quelqu'un d'entre vous qui, par le moyen indiqué (la confession faite à Dieu, le repentir et la résolution de s'amender), ne puisse calmer sa conscience, mais qu'il ait encore besoin de conseil, qu'il s'adresse à moi ou à quelque ministre de la parole de Dieu, prudent et instruit, et qu'il lui découvre sa peine; afin que par le ministère de la sainte Parole de Dieu, il reçoive le bienfait de l'absolution, avec les conseils et les avis spirituels qui peuvent apaiser sa conscience, et le délivrer de tous les scrupules et de tous les doutes. » Le second passage relatif à la confession particulière est dans « l'ordre pour la visite des malades ». « Le malade, y est-il dit, sera ici engagé *(here shall the sick person be moved)* à faire une confession spéciale de ses péchés, s'il sent sa conscience troublée par quelque chose de grave. Après cette confession, le prêtre l'absoudra (s'il en témoigne l'humble et sincère désir) de cette manière-ci. » Suit une formule d'absolution. Voir Absolution chez les anglicans, t. i, col. 224.

Ainsi, l'Église anglicane autorise officiellement, elle « engage » même, les fidèles à confesser en détail leurs péchés s'ils ont la conscience troublée au moment de recevoir la communion, ou en cas de maladie. Reste à savoir quelle est la portée qu'il convient de donner aux textes officiels. Ici, les théologiens se séparent. Selon les uns, l'Église anglicane ne fait guère que tolérer la confession, dans des cas exceptionnels, dans le but de rassurer des consciences scrupuleuses â l'excès. D'après les autres, les formules officielles n'ont nullement pour but de limiter l'usage de la confession, et la confession ne doit pas du tout être considérée comme une chose exceptionnelle.

Les deux tendances eurent l'occasion de se manifester en 1873, à propos d'une pétition adressée par 483 membres du clergé à la *Convocation* (assemblée du clergé) de la province de Cantorbéry, où, « en vue de l'usage largement répandu et grandissant de la confession sacramentelle, » on demandait à l'assemblée « de pourvoir à l'éducation, à la sélection, et à l'autorisation de confesseurs dûment qualifiés ». Une vive émotion fut soulevée. Dans une lettre du I6juin 1873, les deux archevêques de Cantorbéry et d'York déclaraient : « Nous croyons que le système du confessionnal a fait beaucoup de mal dans l'Église, et que nos réformateurs ont sagement agi en ne lui accordant aucune place dans notre Église réformée, et nous saisissons l'occasion d'exprimer notre entière désapprobation de toute innovation de ce genre et notre fenne détermination de faire tout ce qui est en notre pouvoir pour la décourager. » H. P. Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey,* Londres. 1897, t. iv, p.262. L'archevêque de Cantorbéry était alors le DrTait. Le langage de son second successeur, le Dr Temple, en 1898, est un peu moins hostile à l'usage de la confession. Voir Absolution chez les anglicans, t. i, col. 227. Dans le rapport présenté le 23 juillet 1873 à la Chambre haute (Chambre des évêques) de la *Convocation,* on lit : « L'Église d'Angleterre, dans son 25« article, affirme que la pénitence ne doit pas être comptée comme un sacrement de l'Évangile (voir Sacrements chez les anglicans), et, à en juger parses formulaires, elle ne connaît pas d'expression telle que « confessions sacramentelles ». Fondant sa doctrine sur la sainte Ecriture, elle déclare nettement le pardon plein et entier de leurs fautes, par le sang de Jésus-Christ, à ceux qui déplorent leurs propres péchés, se confessent au Dieu Tout-Puissant, avec pleine résolution d'amender leur vie, et de se tourner vers lui avec une vraie foi. *C'est le désir de l'Église que par cette voie et ce moyen tous ses enfants trouvent la paix.* C'est dans cet esprit que les formules de confession et d'absolution sont placées dans ses services publics. Cependant, pour rassurer les consciences troublées, elle a spécialement pourvu à *deux cas exceptionnels...* Mais cette provision spéciale n'autorise pas les ministres de l'Église à demander à quiconque s'adresse à eux de découvrir sa peine dans un examen particulier et détaillé de toutes ses fautes, ni à imposer la confession privée comme une condition préalable à la réception de la sainte communion, ni â enjoindre ni même à encourager aucune pratique de la confession habituelle à un prêtre, ni à enseigner que pratiquer ainsi la confession habituelle ou se soumettre à ce que l'on a appelé la direction d'un prêtre, soit une condition pour arriver à la plus haute vie spirituelle. » *Op. cit.,* p. 263-264.

De leur côté, le Dr Pusey et ses amis de la Haute-Église publièrent dans le *Times* du 6 décembre 1873 une déclaration où on lit : « 2. Nous croyons aussi et nous professons que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué dans son Église un moyen spécial pour la rémission des péchés après le baptême, et pour le soulagement des consciences, lequel moyen spécial est gardé et administré par l'Église d'Angleterre comme une part de son catholique héritage. 3... Nous tenons qu'il est clairement impossible que l'Église d'Angleterre dans l'art. 25 ait pu songer à déprécier le ministère de l'absolution... 7. Quand l'Église demande que le malade soit engagé à faire une confession spéciale de ses péchés, nous ne pouvons supposer que par là elle décide que ses membres sont obligés de retarder jusqu'au lit de mort ce qui es: bon pour leurs âmes... 8... Du moment qu'elle règle que cette invitation [d'ouvrir sa peine au ministre] doit être répétée en annonçant la sainte communion, et que la sainte communion est continuellement présentée à tous, il suit que l'usage de la confession peut, au moins dans quelques cas, n'être pas infréquente. 10... Le commandement que l'Eglise fait à ses prêlrc-. dans deux de ses offices, d'entendre des confession^, s'il s'en fait, ne peut êlre tourné négativement en un commandement de ne recevoir de confession en aucune autre occasion. Et, en fait, les deux occasions spécifiées comprennent pratiquement toute la

vin de l'adulte... » *Op. cit.,* p. 267-269. Cf. p. 311 sq.

Parmi les canons établis en 1603 par la *Convocation* de Canterbury et adoptés plus tard par celle d'York, le canon 113, qui recommande aux ministres de la religion de discerner les crimes commis dans leurs paroisses, ajoute qu'il ne s'agit pas des crimes secrets connus par la confession : « Si quelqu'un confie à un ministre ses fautes secrétes et cachées pour soulager sa conscience, et pour recevoir de lui la consolation spirituelle et la tranquillité de l'esprit, nous n'obligeons nn aucune manière ledit ministre par notre présente constitution, mais nous le prévenons et avertissons instamment de ne jamais révéler ni faire connaître à qui que ce soit aucun crime ni aucune offense ainsi confiés à sa discrétion et à son silence (sauf le cas de crimes tels que sa propre vie pourrait être mise en question par les lois du royaume, s'il les cachait), sous peine d'irrégularité. » Mackenzie E. C. Walcott, *The ecclesiastical Constitutions andCanonsof the Church of England,* Oxford et Londres, 1874, p. 151- 152. Les partisans de la confession habituelle invoquent le canon 113 pour établir que la pratique de la confession existait au commencement du xvn»siècle.

Pour encourager la pratique de la confession, un grand nombre d'ouvrages et de tracts ont été publiés, qui s'inspirent des livres catholiques. Le br Pusey avait lui-même commencé l'adaptation en anglais du *Manuel des confesseurs* de l'abbé Gaume. Son travail n'ayant pu être terminé, le Révérend Chamber», membre de la Société de la Sainte-Croix, entreprit une autre adaptation du même ouvrage. La Société le fit imprimer après sa mort : *The priest in absolution.* Toutefois, il ne fut pas mis dans le commerce et il n'était distribué qu'aux *clergymen,* qui pratiquaient le ministère de la confession. Il devait leur servir de *vade-mecum,* « auquel ils pussent se référer aisément dans l'accomplissement de leurs devoirs de confesseurs. » Au mois de juin 1877, ce manuel fut dénoncé à la Chambre des lords. Des citations du livre faites par lui, le dénonciateur concluait que la confession habituelle était préconisée par des ministres anglicans, spécialement pour les enfants, et que le confesseur posait des questions indécentes sur les péchés d'impureté. La Chambre s'en montra fort scandalisée, et plusieurs orateurs réprouvèrent cette pratique. La dénonciation eut une longue el forte répercussion dans toute l'Angleterre et fit scandale. Des pétitions sommaient l'épiscopat de sévir. La presse protestait contre l'usage de la confession. La Convocation, réunie au mois de juillet suivant, fut saisie de la question. Le primat Tait fit adhérer la Chambre basse à la déclaration votée en 1873 par la Chambre épiscopale sur la confession. Il fit encore voter par tous les évêques un blâme à la Société de la Sainte-Croix el condamner toute doctrine ou pratique de la confession rendant nécessaire ou utile un semblable livre. Il accusa de conspiration contre l'Église ceux qui favorisaient la confession habituelle. Plusieurs ritualistes subirent pour ce fait des mesures vexaloires prises par les évêques. Quelques-uns louvoyèrent; les plus hardis firent entendre des réclamations. Pusey insistait sur l'utilité constatée de la confession habituelle, et il envoyait à l'archevêque des statistiques sur les bons effets obtenus par là dans les écoles. D'autres, voués à ce ministère, faisaient, de leur côté, valoir les avantages du confessionnal, surtout pour remédier à l'impureté. Pour remplacer le livre dénoncé, Pusey reprit son adaptation du *Manuel* de Gaume et la fit paraître, à la fin de décembre 1877, avec une longue préface historique et apologétique. Il répétait que la confession est un puissant moyen de grâce. En 1878, la conférence des évêques de la communion anglicane, tenue au palais de Lambeth, vota une résolution qui, sous une forme un peu confuse, paraissait s'inspirer de la déclaration de 1873. Pusey essaya vainement d'obtenir du primat une déclaration que la pratique des ritualistes, en matière de confession, avait été censurée par les évêques. On ne lui répondit pas. La confession continua à se pratiquer et à se développer parmi les anglicans. Ceux qui sont venus après Pusey continuent à redire que l'Église anglicane n'impose pas la confession et laisse pleine liberté aux fidèles, mais ils s'expriment parfois comme s'ilsconsidéraienl la confession comme nécessaire pour obtenir le pardon des péchés mortels. D'après le Rév. W. II. IL Jervois, *The Christian's Manual,* 2' édit., Londres, 1898, p. 93. lorsque, en s'examinant avant la communion, on se trouve libre de péché mortel et qu'on n'a pas d'autre raison de se confesser à un prêtre, on peut se contenter de se confesser à Dieu. « Mais si vous trouvez que vous êtes coupable de péché mortel, vous n'hésiterez pas à rechercher le bienfait de l'absolution. » « Ne communiez jamais, dit un autre auteur, après une faute vraiment volontaire ou grave, sans d'abord la confesser et demander à votre confesseur s'il vaut mieux pour vous communier ou non... L'Église d'Angleterre n'a pas de rubrique disant qu'il faut que vous alliez à confesse après toute faute grave, mais il y a une loi, plus forte que les rubriques, inscrite dans les cœurs de tous ceux qui aiment profondément Jésus. » *Hints to penitents, by a priest,* Londres, 1903, p. 150-151.

On est libre de se confesser, mais quand on se confesse, est-on obligé de tout dire? L'archevêque Temple répond que non. Voir sa déclaration : Absolution chez les anglicans, t. i, col. 227-228. Selon Pusey, « il n'est pas nécessaire à la validité de la confession que l'on énumère toutes ses fautes, mais seulement que l'on n'en cache aucune volontairement parce qu'on a honte d'en convenir. » J. O. Johnston et W. C. E. Newbolt, *Spiritual Letters of E. B. Pusey,* Londres, 1898, p. 266. Cela revient à dire que'la confession doit être complète, puisque l'on n'a guère d'autre raison de cacher une faute que la honte. C'est bien ainsi que l'entendent divers auteurs : « Vous devez dire au prêtre *toutes* les fautes que vous vous rappelez avoir commises; Dieu l'exige absolument. Si par orgueil ou par honte [orgueil ou honte, c'est ici un peu la même chose] vous aviez le malheur de cacher volontairement une faute, vous commettriez une faute très grave... Mieux vaut ne pas vous confesser du tout que de faire ainsi une confession mauvaise et sacrilège. » *Confession,* édit, revue, Londres, 1881. « Si vous omettez volontairement un péché, toute votre confession n'est qu'un cri qui réclame votre châtiment; vous n'êtes pas absous; vous êtes plus enfoncé qu'auparavant dans vos péchés. » *Hints to penitents,* p. 128.

Dans quelle mesure la confession est-elle pratiquée dans l'Eglise anglicane? Il est impossible de le dire avec précision. On rencontre fréquemment des églises où il y a des confessionnaux et où le prêtre a ses heures de confessionnal. Ailleurs, on confesse sans avoir de confessionnal. Les tracts populaires recommandent pour la confession des formules analogues à celles qui sont en usage chez nous; ils publient des examens de conscience parfois très détaillés. Il importe beaucoup de noter que les églises où l'on pratique habituellement la confession ne sont pas nécessairement celles où le rituel et la doctrine se rapprochent davantage du rituel romain ou de la doctrine catholique. Sans être très « ritualiste », on peut parfaitement se rendre compte de l'utilité de la confession pour la vie spirituelle. H y a des églises « de type avancé », où l'on parle peu de pénitence, et des églises « de type modéré », où l'on entend régulièrement les confessions.

Notons encore qu'il y a dans le *Brayer book* un service intitulé « *Comminatio»* ou dénonciation de la colère el des jugements de Dieu contre les pécheurs ·.

dont le but est de remplacer dans quelque mesure la « pieuse discipline » de la primitive Eglise, la pénitence publique, « jusqu'à ce que cette même discipline soit rétablie, ce qui est fort â souhaiter. »

Le *Prayer hook* de l'Eglise épiscopalienne d'Amérique supprime, dans l'ordre pour la visite aux malades, l'exhortation à la confession el ta formule d'absolution.

Outre les ouvrages cités dans le cours de l'article, voir la bibliographie de l'article *Absolution chez les anglicans,* t. i, col. 229. Voir encore Edward T. Churton, *The use ofpenitence,* Oxford; P. Thureau-Dangin. *La renaissance catholique en Angleterre au xi.v siècle,* IP partie, Paris, 1903. p. 53 sq., 97 sq.; III' partie, Paris. 1906. p. 400410, 434-410, 455-450; A. G. Mortimer, *Confession ami absolution. Investigation of teaching of Bible and Prayer Book,* Londres, 1906.

G. Morel.

VIII. CONFESSION CHEZ LES PROTESTANTS. — I. Doctrine de Luther. II. Doctrine de Mélanchthon et des Églises luthériennes. III. Pratique de la confession chez les vieux luthériens. IV. Calvin et les Églises réformées.

I. Doctrine de Luther. — Un point qui parait définitivement établi pour la critique depuis Pfisterer, *Luthers Lehre von der Beichte,* Stuttgart, 1857, p. v, c'est que « Luther.au sujet de la confession, a toujours, sur presque tous les points essentiels, enseigné la même doctrine ». Il s'en faut que cette affirmation soit fondée el ce n'est point une œuvre sans intérêt de suivre dans le détail l'évolution de la pensée luthérienne.

1» *Les précurseurs.* — Si Luther est novateur, c'est bien en pareille matière. Jusqu'à lui on ne voit pas que des attaques bien vives se soient élevées contre la confession : la pratique pouvait n'être point toujours d'accord avec les idées; mais qui avait songé encore à s'élever violemment contre cette institution, à l'abolir comme une œuvre malsaine? Les vaudois, que l'on cite souvent comme les adversaires de la doctrine traditionnelle du sacrement de pénitence, n'ont jamais rejeté directement ni le dogme ni la pratique de la confession. Leur erreur a été plutôt d'élargir la doctrine el de se confessera tout venant, conformément à leurs idées du sacerdoce universel. Reynier, *Contra Waldenses,* c. IX. dans *Biblioth. Patrum,* Lyon, t. xxv, p. 273. Ils ne faisaient même aucune difficulté, tout en masquant leur hétérodoxie, de se confesser aux prêtres catholiques. *Ad ecclesiam fide vadunt, offerunt el confitentur el communicant. Ibid.,* c. v, p. 272. Pierre de Pilichdorf les représente comme admettant toujours, avec les autres sacrements, le sacrement de pénitence. *Tractatus contra hæresim Waldensium,* c. xvn, *ibid.,* p. 282. Ils repoussaient seulement la confession générale. *Index errorum quibus Waldenses infecti sunt,* η. 27, *ibid.,* p. 308.0n voit dans les articles condamnés en 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris, que le caractère obligatoire de la confession n'était point reconnu de tous, *Descriptum contra varios in fideerrrores,* n.6, *ibid.,* p. 335. et Thomas de Strasbourg cite également le fait d'un hérétique saisi par l'inquisition et qui avançait que la contrition est suffisante, en dehors de toute confession, pour obtenir le pardon des péchés. *In I* l'*Sent.,* dist. XVII, q. n, a. I, Gènes. 1585. Pierre d'Auriol mentionne également la coutume de certains hérétiques manichéens, probablement les vaudois, qui recueillaient dans un vase ou un chapeau l'âme des mourants et la portaient à un prêtre pour qu'il lui remit ses fautes. *In IV Sent.,* dist. XVII, q. t, a. 1, Rome, 1605, p. 145. Mais ces moyens bizarres de suppléer à l'aveu du pénitent, de même que l'usage de se confesser aux laïques, contenaient plutôt en eux-mêmes un témoignage favorable à la confession sacramentelle. Cf. Grancolas, *L'ancienne discipline de l'Eglise sur la confession et sur les pratiques les plus importantes de la pénitence,* Paris, 1697, p. 72 sq.

2° *Premiers enseignements.* — Luther lui-même, eu début, n'était point d'un sentiment fort différent de celui de son époque. Dans son *Sermon sur la pénitence,* en 1518, document d'une importance capitale, il explique encore le sacrement à la manière théologique ancienne, tout en laissant bien entendre que ses vues personnelles ne cadrent pas entièrement aveccellesde la scolastique. Lui-même prend soin d'ailleurs de souligner les diflérences et il remarque, à propos de « la confession sacramentelle », qu'il ne faut point avoir la présomption d'accuser les péchés véniels, ni même tous les péchés mortels, attendu qu'il est impossible au pécheur de les connaître tous. Aussi est-il urgent de revenir à la pratique de l'Église primitive, ou l'on se contentait d'accuser les péchés manifestes. L'examen de conscience et l'accusation d'après les sept dons de l'Esprit, les sept péchés capitaux, les huit béatitudes ou toute autre nomenclature, ne peuvent que tourmenter le pénitent, énerver le confesseur, et n'aboutissent qu'à de vaines formules, à une perte de temps pour soi comme pour les autres. *Ideo duplici sis modo instructus. Uno quo sacerdoti omnia manifeste mortalia confitearis, quanquam difficile sit discerni mortalia a venialibus, nisi sint in opere manifesto aut evidenti consensu cordis... Atio quo Deo confitearis reliqua omnia. Sermo de pœnitenlia,* dans *Werke,* Weimar, 1883,1.1, p.322. L'année suivante, il enseignait encore qu'il est obligatoire de confesser les péchés du cœur en même temps que les fautes extérieures et il regardait toujours comme un sacrement la confession faite au prêtre de Jésus-Christ. *Ein kurze Unterweisung, tvie man bcichlen soil,* dans *Werke,* Weimar, t. il, p. 59 sq.CL *Ein Sermo von dem Sacrament der Busse,* 1519, *ibid.,* p. 714-723.

En 1520, le moine réformateur commence â appliquer à la confession les premières conséquences de sa doctrine sur les œuvres et sur la justification par la loi. Mais ses idées sont encore flottantes. « Il ne convient pas de se fier aux œuvres, déclare-t-il dans sa *Méthode de confession ;* c'est se mettre dans une fausse sécurité. La rémission des péchés vient de Dieu, et quand on se rend à confesse, ce n'est pas dans la confession même qu'il faut placer sa confiance, mais en Dieu, et par la foi. Le prêtre est le vicaire de Dieu : c'est donc à Dieu qu'il faut se confesser tout d'abord. » *Confitendi ratio,* dans Merfce, Weimar, t. vi, p. 158 sq.

Jusqu'alors Luther avait maintenu l'obligation de soumettre au pouvoir des clefs tous les péchés mortels dont le pécheur a nettement conscience. Sous une forme encore dubitative ou voilée, commence désormais l'attaque contre l'intégrité de la confession. Jusqu'à quel point est-on tenu d'accuser les péchés de pensée ou de désir? Luther pose la question, en se déclarant incapable de la résoudre, si ce n'est peut-être par la négative. *An peccata cordis occulta, ac* sic *soli Beo el homini qui fecit ea cognita, pertineant ad confessionem sacramenlalem, extra meum captum est. Libentissime negarem.* En toute hypothèse, il exclut les péchés qu'il nomme *simplices cogitationes de virgine aut muliere, ibid.,* p. 161, en même temps qu'il s'élève avec force contre l'audace des théologiens, race impie, « née pour bouleverser par de fausses terreurs l'univers entier, qui oblige les fidèles à faire l'aveu de tous leurs péchés, comme si ce n'était là une obligation absolument impossible à remplir. Car comment parvenir à la connaissance de tous ses péchés, comment les énumérera confesse, lorsque nos bonnes œuvres elles-mêmes son: condamnables, devant la justice de Dieu, et mortelles *Tantum abest ut omnia mortalia possimus nosse. nedum confiteri, ut etiam bona opera nostra, si Dei· per rigorem judicet ac non misericordia ignoscen agnoscat, sint damnabilia et mortalia. Ibid.,* n. ' p. 162. En conséquence, il suffit d'accuser, comme or. le pratiquait à l'origine, les *criminalia,* les fautes don:

on peut être légitimement accusé et convaincu soit par autrui soit par sa propre conscience, mais par une conscience droite, nullement tenaillée et enténébrée par les hommes d'église, théologiens ou canonisles, Un coup d'œil rapide sur les commandements de Dieu suffira comme préparation. *Ibid.,* n. 8. p. 164 sq.

Ces invectives et ces restrictions n'empéchent pas Luther de maintenir et de défendre l'institution de la confession, dont il reconnaît la salutaire influence, *sacramentum istud confessionis saluberrimæ. Ibid.,* p. 165. Mêmes déclarations, non moins explicites, dans la *Captivité de Babylone,* où il affirme la nécessité de la confession en vertu de son institution divine. *Non est dubium confessionem peccatorum esse necessariam el divinitus mandatam. De captivitate babylonica Ecclesiæ prœludium,* 1520, dans *Werke,* Weimar, t. vi, p. 546.

3° *Diatribes et proscription.* — La censure prononcée par la faculté de théologie de Louvain et par celle de Cologne contre les premières erreurs de Luther touchant la confession, cf. *Facultatis theologicæ Lovaniensis doctrinalis condemnatio doctrines M. Lutheri, circa confessionem,* dans IVerte, Weimar, t. vm, p. 177; *Condemnatio facultatis theologicæ Coloniensis, ibid.,* p. 179, et surtout la condamnation des 41 erreurs par Léon X, le 16 mai 1520, Denzinger, n. 625-665, suscitèrent chez le bouillant réformateur une violente explosion de colère. Dans sa réplique sur la confession, il s'éleva contre le précepte de la confession en contestant au pape le pouvoir d'intervenir par voie d'autorité en cette matière, comme si le caractère obligatoire de la confession provenait de la loi ecclésiastique. Mais il ne conteste nullement la sainteté de cette institution. « Je vénère la confession, comme la virginité et la chasteté; c'est une chose grandement salutaire. Mais ce que l'on impose par la force ne saurait plaire à Dieu. » *Von der Beicht, ob die der Bapsl macld habe zu gebielen,* 1521, dans *Werke,* Weimar, t. vm, p. 152, 165.

Désormais la confession ne sera plus pour Luther qu'une des formes de la tyrannie papale, *ibid.,* p. 185, et, d'institution divine, il ne sera plus question. Le prêtre à qui Notre-Seigneur a envoyé le lépreux, n'appartenait point au collège apostolique ; c'est l'Église tout entière, et non pas une partie de l'Église, qui détient le pouvoir de remettre les péchés. *Evangelium von den zehn Aussâlzigen,* 1521, dans H'erAe, Weimar, t. vm. p. 394. C'était abolir en principe l'absolution : sous l'inlluence de Carlstadt elle fut supprimée, de fait, à Witlemberg, en 1521, après la fête de Noël. E. Fischer, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte,* Leipzig, 1903, p. 87. Cf. *Sludien zur Geschichte der Théologie und der Kirche,* t. IX, fasc. 4, p. 300. L'année suivante, Luther écrivait à Jacques Montanus que la confession générale suffisait pour obtenir le pardon et la paix. *<Juod tu novissimis libris de confessione scripsisti, certissimum habeo, nempe licere in lotum omittere indicem singulorum peccatorum salisque esse generali confessione peccatorum petere solatium evangelii et remissionem peccatorum* (22 juillet 1522). *Briefe,* édit. Enders, t. iv, p. 179. Dès lors la doctrine de Luther sur la confession n'est plus qu'une doctrine de haine; c'est a partir de ce moment que l'on peut dire de sa pensée qu'elle est restée en dehors du changement; quoi qu'il en soit, ces injurieuses négations n'ont plus d'intérêt pour l'historien. Cf. Lipsius, *Luthers Lehre von der Busse,* dans *Jahrbuch fur prolestantische Théologie,* t. xvm, p. 161.

H. Doctrine oe Méi.anciithon et des Églises luthériennes. — L'abolition de la confession sacramentelle suscitait au sein de la nouvelle Eglise de vives controverses et des protestations justifiées par le rapide changement des mœurs publiques. Mélanchthon, qui avait soutenu d'abird avec le radicalisme le plus absolu la justification par la foi seule, avait fini parse rallier à des idées moins exclusives et se rendre compte que les institutions chrétiennes ont, dans le cœur des hommes, des raisons d'être profondes. Cf. Moehler, *Symbolique,* Besançon, 1836, t. i, p. 315. Il finit par se prononcer nettement pour le maintien de la confession, cf. *Loci communes,* p. 131, et rédigea dans ce sens l'art. Il de la Confession d'Augsbourg, avec une clause restrictive qui en atténuait toutefois la portée. « Au sujet de la confession, c'est un point de doctrine qu'il faut maintenir dans les églises l'absolution privée, bien qu'il ne soit pas nécessaire de formuler une accusation complète de tous les péchés. » Kolde, *Die Augsburgische Konfession,* Gotha, 1896, p. 36. la deuxième partie, *Articuli quibus recensentur abusus mutati,* contient une déclaration analogue et proteste que la confession n'est pas abolie dans les églises. *Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis. El docetur populus diligentissime de /ide absolutionis.* Art. 25, *ibid.,* p. 72-74.

Les articles de Torgau reproduisent à peu prés les mêmes vues. « La confession n'est pas abolie; elle est tenue toujours en grande considération. Que personne ne s'approche des sacrements sans s'être préalablement confessé et avoir demandé l'absolution. » *Die Torgauer Arlikel,* art. 5, *ibid.,* p. 130. Mais les articles de Marbach, 3 octobre 1529, sont déjà moins affirmatifs et moins précis : la confession qu'ils recommandent ne mérite plus le nom qu'on lui donne encore. « La confession ou demande de conseil soit au curé soit au prochain, doit être libre. Mais elle est très utile â ceux qui éprouvent du chagrin, des tentations, une peine quelconque. » *Die Marburger Arlikel, Von der Beicht,* art. 9, *ibid.,* p. 121. Les mêmes formules vagues, destinées à contenter tout le monde, se retrouvent dans les articles de Schwabach, art. 11, *ibid.,* p. 126. Cf. G. von Scheele, *Theologische Symbolik,* II· partie, Gotha, 1881, p. 177-179.

Au début, les confessions de foi pouvaient servir grandement à l'affirmation d'un principe : elles étaient sans force pour combattre l'anarchie des esprits. Une expérience décisive a montré qu'il ne suffit pas de recommander, au nom d'inléréts purement humains, la pratique de la confession, quand on a enlevé, à une institution aussi grave, sa sanction divine; et l'étude détaillée des plus anciens catéchismes protestants fournirait sur ce point un curieux ensemble de documents indiscutables. Des théoriciens avaient rédigé les formules de foi; des hommes d'action interprétèrent ces formules dans le sens de la vie pratique. Devant l'indillérence ou le mépris populaires, il était bien inutile, sinon dangereux, de maintenir, même en les transformant, les anciens usages dépouillés de tout prestige : il n'en resta qu'une ombre insaisissable.

Le catéchisme d'Alsace, rédigé par Butzer, en 1534, ne mentionne plus la confession comme préparation indispensable à la cène. Pour se préparer à la communion, il suffit de se considérer comme un pauvre p· -cheur et de fortifier son esprit de la certitude que tous nos péchés ont été effacés par Jésus-Christ. *Elsâssi· he Kalechismen, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirchen Deutsclilands zwischen 1530 und 161)0,* Gutersloh, 1904, t. i, p. 47. Brenz, dans le catéchisme du Wurtemberg, réduit le pouvoir des clefs à la simple prédication de l'Évangile. Q. *Quid sunt claves regni eœlorum ?* — R. *Ministerium seu prædicatio Evangelii de Jesu Christo. Wiirtembergische Kalechismen, ibid.,* p. 322. L'exercice de ce pouvoir se réduit, d'après les enseignements du catéchisme de Heidelberg, â un avertissement fraternel donné à ceux qui mènent une vie scandaleuse, à les éconduire, à les priver de la cène, s'ils n'obtempèrent

pas aux avis formels qui leur sont adressés. *Heidelberger Katechismen,* 1563, *Vont heiligen Abendmal Jesu Christi, ibid.,* p. 255. Le catéchisme d'Alsace spécifiait aussi expressément que le pouvoir de lier et de délier ne s'exerçait dans l'Église que relativement à l'admission d'un adulte ou d'un enfant au sacrement de baptême. *Loc. cit.* Ci. *Nuremberger Katechismen,* 1533, *ibid.,* p. 555; *Die Visitalionsarlikel vont Jahre 1528,* dans *Corpus reformatorum,* t. xxvt, p. 72.

Au reste, les théologiens protestants eux-mêmes en discréditant de tout leur pouvoir « la confession des papistes », ne pouvaient que rendre odieuse l'idée même de confession et détourner les âmes d'une pratique qu'ils ne cessaient pourtant de recommander comme salutaire. Chemnitz, dont la doctrine a si longtemps servi de règle aux théologiens de l'orthodoxie, ne cesse de vouer à l'exécration publique « cette misérable torture des consciences » qu'était la confession universellement pratiquée dans l'Eglise catholique. Mais le simulacre de confession générale qu'il s'efforce de conserver dans l'Église protestante était loin d'avoir, comme la confession chez les catholiques, la puissance d'attirer les foules et de les consoler. Chemnitz s'efforce vainement d'en faire ressortir les « immenses avantages ». Le pasteurconnait mieux ses ouailles; il se rend compte de leur degré d'instruction et il peut le compléter; il voit si le repentir exigé pour une digne réception de la cène existe dans les cœurs et si le terme propos est suffisant pour garantir l'avenir; enfin il lui est loisible ainsi de donner d'utiles conseils à ceux qui sont aux prises avec la tentation. *Quæ singulæ jam enumerates utilitates, cum maximi sint momenti, neque verbo ac mandato divino destituantur, constat igitur et patet ritum illum, quomodo scilicet in nostris ecclesiis observatur, suis iisque firmis et ex Scriptura petitis fundamentis. Ibid.,* p. 370.

L'optimisme du surintendant de Brunswick semble partagé par les théologiens de l'âge suivant el sa méthode de contraste artificiellement établi entre la pratique catholique et la pratique protestante ne disparut point avec lui. L'exemple le plus remarquable assurément qu'on en puisse relever nous est fourni par Bremz dans une thèse soutenue à Wittemberg, sous la présidence de Nicolas Rhoslius, et qui constitue un résumé succinct des idées luthériennes sur ce sujet. Voici, touchant la confession en usage parmi les catholiques, les points principaux soumis à la discussion et développés, avec preuves à l'appui, comme autant de théorèmes particuliers. *Est præterea Innocenliana hæc peccatorum confessio onus non difficile solum, sed et impossibile, horribilis conscientiarum laniena et carnificina, ad desperationem via proxima, exilii ministra, pudori el honestati inimica, privatæ libidinis implendae palæstra, scelerum et impuritatum schola, securitati, famæ, arcano consiliorum, cum principum, tum privatorum multis modis perniciosa, firma anlichristianæ tyrannidis columna, avaritiae el rapacitatis machina. De sigillo confessionis,* Wittemberg, 1(569, p. 21-22. Ce qui n'est pas moins étrange, c'est que la loi du secret de la confession soit traitée elle-même de monstrueuse. *Deum immortalem ! Quæ hæc sunt sententiarum monstra? Quæ portenta?* § 27, p. 36. Les confesseurs protestants sont loin d'être animés de scrupules aussi funestes, quand l'intérêt de l'État ou de l'Eglise le demande, et s'il faut en croire le trop zélé controversiste, même quand il ne le demande pas. Voir p. 49. C'est le triomphe du protestantisme d'avoir ramené la confession â ses éléments originels, d'avoir su la rendre à la fois générale et particulière, d'avoir pu en éliminer le caractère légal, tout en lui maintenant son caractère rituel, el de l'avoir orientée de la sorte vers des fins supérieures, *ad specialem promissionis erangelicæ consolationem, impiorum correctionem et debitam eorum qui ad sacrant synaxim accedunt, praeparationem perutilem,* p. 44.

Ces vues préjudicielles, qui ont si longtemps dominé la dogmatique protestante, disparaissent en partie aujourd'hui avec le crédit de la théologie orthodoxe. Si la doctrine catholique touchant la confession est toujours soumise â des appréciations inexactes et injustes, l'école libérale juge avec plus d'impartialité le rite pénitentiel des vieux luthériens. Cf. *Kirchlich-soziale Dialler,* 1901, t. iv, fasc. 3, p, 19 sq.

III. Pratique de i.a confession chez les luthériens. — Les gravures allemandes du xvt· et du xvn· siècle, où figure la scène de la confession, nous représentent le pasteur drapé dans un ample vêtement de cérémonie et assis dans la nef de l'église sur un siège élevé. Un enfant, agenouillé devant lui, incline légèrement la tète, tandis que le confesseur, la main posée sur le front du pénitent, prononce la formule d'absolution. Tout auprès, quelques pénitents, fort jeunes pour la plupart, attendent leur tour. Rien ne peut rendre plus fidèlement, dans ses traits expressifs, le caractère de la confession protestante. La pénitence n'est plus un sacrement; elle n'est qu'un simple rite. La confession dès lors a disparu, comme aussi la foule des pénitents; seule l'absolution garde un rôle indécis, mais qui ne s'affirme pas moins avec ostentation.

En s'inspirant de Mélanchthon et des articles de la Confession d'Augsbourg, Chemnitz avait mis d'ailleurs en pleine lumière celte idée fondamentale que le rite de la confession privée avait été surtout maintenu dans les églises protestantes en vue de l'absolution. *Bitus privatæ confessionis in ecclesiis nostris principaliter propter absolutionem relinetur et usurpatur. Enchiridion,* p. 370. Cf. *Die Augsburgische Konfession, art.25,* dans Kolde, p. 72-74.

Aussi les formules d'absolution sont-elles nombreuses et fort longues; elles varient avec les fêtes. Cf. N. Rhostius, *Libellus absolutorius oder Bericht wie man zu jederZeil aufmancherley schwere fülle im Beichtstuel sich zu verhallen,* Erfurt, 1663. Sur le rite employé pour la confession, voir Absolution, t. 1, col. 217 sq.

En général, le confesseur se bornait à quelques sommaires interrogations sur la doctrine; il demandait au pénitent s'il avait le repentir de ses fautes et lui donnait quelques conseils suivant le cas. Chemnitz, ibid., p. 363. Les fautes publiques, naturellement, devaient être avouées. Mais le cas était prévu ou le pénitent se présenterait pour la forme et s'obstinerait à ne rien dire, à ne montrer ni regret ni ferme propos : il ne convenait pas alors de lui donner l'absolution. S'il déclarait un péché et promettait de mieux se comporter à l'avenir, il était juste de l'absoudre. Rhostius, p. 11.

La confession protestante ne pouvait être, dans ces conditions, qu'une pure formalité, et c'est bien ainsi que le peuple l'entendait. Les pénitents, à l'heure dite, la veille de la cène ou le matin, se présentaient presque tous ensemble à confesse et c'est à peine si le confesseur avait le temps de prononcer sur chacun la longue formule d'absolution. Déjà en 1533 le conseil de ville d. Nuremberg se plaint de ce que les curés ne sont pas en nombre suffisant pour entendre et absoudre chaque pénitent en particulier avant la communion. Sarcerius. dans son *Pastoral,* 1559, fait observer que les confesseurs en maint endroit entendaient de vingt à trent· confessions à l'heure. Caspari, *Beichte,* dans *Bealencyclopüdie fur proteslanlische Théologie,* t. n, p. 538.

Aussi l'usage en vint bien vite à s'introduire, par l force des choses, de procédera une sorte de confessio: et d'absolution générales. Dans le Wurtemberg, cett· transformation s'opère sans difficulté aucune dés l· xvi'siècle; dans la Saxe électorale, vers 1657. A Berlin lorsque pour la première fois le pasteur .l. Schade. ı 1697, invita les communiants à se contenter d une con-

fession formulée en commun, le scandale fut grand parmi les vieux luthériens. Mais le prince électeur prit ouvertement le parti de Schade contre les pasteurs mécontents. Un édit de '1698 proclama la liberté en matière de confession privée, en faisant valoir le fait que dans une foule de communautés luthériennes, notamment en Suède, en Danemark et dans la haute Allemagne, la confession générale était seule en honneur et que les églises sont dépourvues de confessionnaux. Cf. Ackermann, *Die Beichte,* Hambourg et Gotha, 1853, p. 147 sq.

Le peuple, dans l'ensemble, se montrait favorable à celle mesure, qui le dégageait, par surcroît, de l'obligation d'avoir à payer le denier de confession. Cette rétribution soulevait partout les plus vives protestations. En Poméranie, une ordonnance ecclésiastique de 1568 avait signalé vainement la nécessité qui incombait au vrai chrétien de s'acquitter de ce devoir. Le théologien J. Gerhard était intervenu dans le même sens, mais non sans quelques atténuations : *SIMPLICITER ET absolute improbari nequit, accipere in audienda privata confessione ab auditoribus, præsertim ditioribus, aliquod honorarium.* Il ajoute toutefois : *Absit tamen omnis mali species, et si metuitur scandalum, moneantur auditores ut alio potius tempore suam, erga ministerium beneficentiam declarent. Loci de ministerio eccles.,* coi. 329.

Actuellement la confession dans les Églises luthériennes se réduit à la formule de confession générale qui se récite immédiatement avant la cène ou quelquefois la veille. Caspari, *ibid., p.* 539. Quelques tentatives se sont manifestées isolément au siècle dernier dans l'Allemagne luthérienne pour rétablir la confession privée, dont les avantages étaient reconnus sans détour par des esprits justement frappés de la différence qui sépare sur ce point le protestantisme du catholicisme. Mais que peut être la confession, sans le sacrement? La rétablir ainsi, n'était-ce pas vouloir ranimer un cadavre? Ces efforts se sont heurtés à l'indifférence générale ; pour qui connaît l'état d'esprit du protestantisme actuel, ils ne pouvaient aboutir. Cf. *Kirchlich-soziale Blotter,* mars 1901, p. 19 sq.

IV. Calvin et lus Églises réformées. — Il n'est pas étonnant que l'on retrouve dans Calvin les mêmes violences de langage contre « la confession des papistes ». Sur ce point, il n'est pas inférieur à Luther. « Par ceste gehenne ont été cruellement tourmentées les consciences de ceux qui estoyent touchez de quelque sens de Dieu... Ce n'est pas donc de merveilles, si nous rejetions ceste confession auriculaire, chose si pestilente et en tant de manières si pernicieuse à l'Église. Car on voit communément à l'œil que les hommes ne s'acquièrent si grande hardiesse, ne licence de malfaire d'autres choses, sinon quand ayant fait leur confession au prestre, ils estiment qu'ils peuvent torcher leur bouche et dire qu'ils n'ont rien fait. » *Institution de la religion chreslienne,* c. ix, n. 35, Genève, 1557, p. 319-321.

Toutefois Calvin tenait beaucoup à conserver cetle pratique, mais sans lui imposer un caractère d'obligation. « De laquelle certes nous confessons que l'usage est très ancien. Mais nous pouvons facilement prouver qu'il a premièrement esté libre... Et y a évidens témoignages tant des historiens que des autres anciens escriv.iins, qui monstrent que c'a esté une discipline politique, instituée seulement par les esvesques, non par ordonnance mise de Christ et de ses apôtres ». *Ibid.,* p. 314. Aussi tout laïque pouvait-il recevoir la confession de son frère, bien qu'il fût préférable de s'adresser au ministre. En cela Calvin se montrait moins radical que Zwingle. Cf. C. IL Lea, *A history of auricular confession,* Londres, 1896, t. I, p. 519 sq.

Naturellement cette confession n'a rien de sacramentel. Cf. *Confession de la foi, laquelle tous bourgeois el habitans de Genève el subiects du pays doivent jurer de garder et tenir,* dans *Corpus reformatorum,* t. L, col. 86. La rémission des péchés n'est le fait que de la pénitence intérieure, « quand estans oppressez, affligez et confuz de la conscience de leurs pechez, ils sont abbatuz par le sentiment du jugement de Dieu, se desplaisent en eulx-mesmes el comme soubz un pesant faiz gémissent et travaillent et par ceste haine et confusion de péché, ils mortifient leur chair et tout ce qui est d'eux-mesmes.» *Instruction et confession de foi dont on use en l'Église de Genève,* 1537, *Corpus reform., ibid.,* col. 58. Le pouvoir des clefs se réduit au droit de punir les coupables et de les séparer de la communion de l'Église. L'obligation de la confession se réduit dès lors à l'aveu public, en certains cas, de péchés publics. Ct. *Institution puérile de la doctrine chreslienne, ibid.,* col. 105 sq.

L'Église réformée de France, tout en se prononçant contre le caractère sacramentel de la confession, conserva cependant ou du moins préconisa l'usage de s'adresser au pasteur de l'église ou à un laïque recommandable pour le soulagement des consciences oppressées. C'était pour recevoir du confident consolation et conseil, el nullement le pardon. « Mais que fait cela à propos pour la confession auriculaire des papistes? Car premièrement ont-ils pesché que ceste confession est indifféremment nécessaire à salut? D'où sont venues ces lois plus que tyranniques de conter aux prestres tous ses pechez, comme si le pardon d'iceux consistoit en cela ? » Théodore de Béze, *Confession de la foy chrestienne,* Genève, 1563, p. 378.

Les autres Églises professent la même doctrine. Il suffit, avant la cène, de s'éprouver soi-même, sans recourir à un confesseur pour l'aveu et le pardon de ses fautes. « Par quoy nul ne se doit présenter qu'il ne se soit bien esprouvé soy-même... En quoy nous rejetions toutes les brouilleries et inventions damnables que les hommes ont adjoustées et meslées aux sacrements, comme profanations d'iceux. et disons qu'on se doit contenter de l'ordre que Christ el ses aposlres nous en ont enseigné et parler comme ils en ont parlé. » *La confession de foy des Églises réformées des Pays-Bas,* Amsterdam, 1687, p. 36.

En dehors des ouvrages spéc'aux cités *au cours de l'article, voir pour la bibliographie Absolution, t. i. col. 221-222.

P. Bernard.

IX. CONFESSION. QUESTIONS MORALES ET PRATIQUES. — I. Ministre. IL Matière. III. Intégrité. IV. Qualités. V. Réitération.

I. Ministre. — *t. obligations du confesseur au saint tribunal.* — Au confessionnal le prêtre doit être à la fois père, médecin, docteur et juge. De là, pour lui. une quadruple charge à remplir. Cf. *Catechism. roman.. De pænitentia,* n. 56.

1° *Le confesseur considéré comme père.* — Le confesseur, tenant la place de Jésus-Christ, le père par excellence, est vraiment le père spirituel de ses pénitents. Aux pêcheurs il donne la vie surnaturelle, et aux justes un accroissement de cette même vie. Ce n'est donc pas sans motif qu'on l'appelle père, et il doit en avoir l'indulgence. la patience et l'inépuisable charité. C'est la recommandation de Léon XII, dans sa bulle *Charitat-Christi* pour le grand jubilé de 1825, § 5 : *Indutus viscera misericordiæ Christi Jesu, sciat studiose, patienter et mansuete cum peccatoribus agere. Charitas enim patiens est, omnia suffert, omnia sustinet.* II Cor., xv, 4.

Cette charité patiente du confesseur à l'égard de ses pénitents doit se montrer au commencement, au cours et à la fin de la confession.

1. Au commencement, par sa bonté à recevoir les pénitents, quels qu'ils soient, pauvres ou riches, instruits ou ignorants, justes ou pécheurs. La confession est assez pénible par elle-même, sans que le confesseur la rende

plus difficile encore par un accueil rebutant. Ce n'est pas sans répugnance que les pécheurs, les grands pécheurs surtout, se décident à avouer leurs fautes. S'ils sont mal reçus, l'amertume qu'ils en ressentent se traduit en aversion pour le sacrement lui-même. Désespérant de jamais trouver quelqu'un qui les console, les relève et les absolve, ils ne confessent plus leurs péchés, et leur salut éternel est de plus en plus compromis. Les bons confesseurs, loin de s'impatienter et de témoigner du dégoût, accueillent avec bienveillance tous les pénitents. Ils savent, en effet, que ce sacrement a été institué pour les pécheurs. Us se rappellent les paroles du Sauveur : *Non enim veni vocare justos, sed peccatores,* Marc., It, '17; *Non egent qui sani sunt, medico, sed qui male habent.* Luc., v, 31. Plus le pécheur est chargé de crimes, plus ils doivent lui faciliter, par des paroles encourageantes, l'aveu de ses fautes, imitant Notre-Seigneur, en face de la femme adultère, de Marie-Madeleine et de Judas lui-même. Cf. S. Jean Chrysostome, *Orat.,* vin, *adversus Judæos, P. G.,* t. xlviii, col. 932; Lacroix, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1720,1. VI, part. II, c. Il, dub. vi, n. 1792, 1890, t. Il, p. 285, 301; S. Alphonse, *Praxis confessai·.,* c. I, n. 3-5; *Homo apostol.,* tr. XXI, η. I sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* 2 in-80, Lyon, 1888, part. Ill, tr. V, *De pænitenlia,* diss. III. c. n, a. 3, § 1, t. n, p. 300 sq. ; Lehinkuhl, *Theologia moralis,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, 1.1, tr. V, *De sacram, pænitentiæ,* sect, ni, c. in, a. 1, t. n, p. 314-318.

2. Au cours de la confession, cette charité paternelle du confesseur se manifestera encore davantage. Qu'il évite donc soigneusement toute marque d'impatience, tout signe d'ennui, d'étonnement ou de réprobation; tout acte, en un mot, qui serait de nature à effrayer ou à humilier le pénitent, et qui l'empêcherait, par peur ou par honte, de continuer ses aveux. Quelquefois, il est avantageux d'écouter en silence, sans interrompre le pénitent; d'autres fois, il est mieux de ne pas le laisser passer à l'accusation d'une autre laute, avant de l'avoir interrogé et instruit. Le confesseur, d'après les circonstances, se déterminera pour l'une ou l'autre de ces deux méthodes. Cf. De Lugo, *Desacram. pænilent.,*disp.XXII, sect. II, n. 15, *Opera omnia, 7* in-fol., Lyon, 1696, t. v, p. 516; Layman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, 1. V, tr. VI, *De sacrament, pænilent.,* c. xm, n. 9, t. n, p. 290; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr IV, c. n, dub. v, n. 607. t. vi, p. 100 sq. S'il s'apercevait cependant que le pénitent est endurci au point de faire le récit de fautes très graves, sans en manifester la moindre peine ou le moindre regret, le confesseur devrait alors, sans tarder davantage, l'en reprendre et l'exciter au repentir. Cf. S. Alphonse, *Praxis confessai·.,* c. l, n. 4, p. 8.

3. A la fin de la confession, le prêtre prendra tous les moyens pour détourner le pénitent du péché. Il lui dépeindra, sous les plus vives couleurs, l'état de son âme, la laideur du péché, la grandeur deschâtiments mérités. Il lui parlera aussi de l'ineffable bonté de ce Dieu qu'il a ollensé. Il excitera ainsi dans l'âme du coupable les sentiments de componction el de ferme propos, sans lesquels l'absolution ne pourrait lui être concédée. Cl. S. Alphonse, *op. cit.,* n. 5, p. 9 sq.

2° *Le confesseur considéré comme médecin.* — Le confesseur est vraiment le médecin des âmes, car à lui revient la charge de les guérir de la maladie spirituelle du péché : 1. en recherchant la cause; 2. en appliquant le remède; 3. en prévenant les rechutes.

1. Rechercher l'origine du mal est indispensable pour connaître parfaitement quels sont les remèdes à lui opposer. Ce n'est donc pas assez que le pénitent ait avoué 'e nombre et l'espèce de ses fautes; il importe parfois de connaître les circonstances de temps.de lieu, de personnes, d'habitudes et d'occasions qui l'ont amené à pécher. S. Alphonse, *Praxis confessai·.,* c. i, n. G, p. 11.

2. La cause et la nature de la maladie spirituelle étant connues, le confesseur s'attachera à la combattre. Si, comme père, il doit écouler charitablement le pénitent; comme médecin, il est tenu de l'avertir, de le corriger, de prendre quelquefois le 1er et le leu pour avoir raison du mal. Celte obligation est d'autant plus rigoureuse que le pénitent est chargé de plus de fautes, ou ne se confesse que très rarement. Selon une remarque de Benoît XIV, bulle *Apostolica* pour le grand jubilé de 1749, § 22, *Opera omnia,* 18 in-4», Prato, 1839-1846, t. xvn, p. 129, les avertissements du confesseur sont bien plus efficaces que les sermons prononcés du haut de la chaire. L'orateur ignore les circonstances particulières que le confesseur connaît parfaitement; de sorte que les avis de celui-ci sont toujours plus opportuns, et répondent mieux aux besoins du pénitent. Au confessionnal, le pénitent sait et comprend que les paroles du confesseur s'adressent â lui et à lui seul.

Le confesseur est obligé en conscience d'accorder à chaque pénitent tout le temps nécessaire pour la guérison de son âme. Qu'il ne s'inquiète pas si d'autres pénitents attendent, s'ils s'impatientent, ou même, s'ils s'en vont sans s'être confessés. D'apres la recommandation de saint François-Xavier, que Benoit XIV, en la rapportant, appelle *sententia aurea, op. cit.,* t. xvn. p. 129, col. 2, il vaut mieux entendre peu de confessions bien laites que beaucoup achevées avec précipitation el sans fruit. Ils sont donc répréhensibles les confesseurs qui, s'impatientant, renvoient aussitôt un pénitent mal disposé sous prétexte qu'ils perdent du temps avec lui. Ils sont obligés de le disposer â recevoir dignement l'absolution. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXIl, sect, H, n. 1-4, *Opera omnia,* 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. xxn, . 675 sq.; Layman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, I. V, tr. VI, *De sacramento pænitentiæ,* . xm, n. 10, t. n, p. 293; Benoit XIV, bulle *Apostolica,* du 26 juin 1749, § 19, 22, *Opera omnia,* t. xvn, p. 127, 129; S. Alphonse, *Theologia mo'-alis,* l. VI, tr. IV, *De pænitentia,* c. tr, dub. v. n. 608, t. vt, p. 102; *Praxis confessai·., c.* i, n. 7-10, p. 12-14; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. Ill, tr. V, n. 1811 sq., t. Il, p. 325 sq.; Palmieri, *Opus théologie, morale in Busenbaum medullam,* 7 in-8°, Prato, 1894, tr. X. *De sacramentis,* sect, v, *De sacram, pænilent.,* c. l, dub. il, n. 313-323, t. v, p. 163-168, 444.

3. Pour prévenir les rechutes, le confesseur proposera les remèdes préventifs. Il y en a de généraux et de spéciaux. Pour ceux-ci, voir Avarice, 1.1, col. 2626 sq.; Colère, col. 360 sq. ; Orgueil, Jalousie, Luxure, Gourmandise. Paresse, etc. Les remèdes généraux sont : la prière, l'invocation fréquente de la sainte Vierge, de l'ange gardien et du saint patron; la considération des vérités éternelles, surtout la mort, le jugement et l'enfer, suivant le conseil de l'Esprit-Saint lui-même : *Memorare novissima tua et in æternum non peccabis,* Kccli-, vu, 40; les pieuses lectures; l'exercice de la présence de Dieu, les examens de conscience, la luite des occasions de péché, la fréquentation des sacrements de pénitence et d'eucharistie, la mortification. Cf. De Lugo, *Bespcnsa moralia,* l. I, dub. xxvm, n. 5, *Opera omnia,* 7 in-fol., Lyon, 1696, t. vu, p. 28; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI. part. II, c. il, dub. vt, n. 1825-1836. t. Il, . 288-291 ; Segneri, *Instruct, confessai·.,* in-12, Venise, 1717; in-8°, Naples, 1854, c. xn; S. Alphonse, *Homo apostolicus,* tr. II, n. 5-6; *Praxis confessar ,* c. i. n. 10-15, p. 14-21; Berardi, *Examen confessorii et parochi,* 1885, n. 157; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I. tr. V, *De sacram, pænilent.,* sect, ni, . m, a. 2, §2, n. 447-455, t. it. p. 324-328.

3“ *Le confesseur considéré comme docteur.* — Pour remplir dignement sa charge de docteur au saint tri-

bunal, le confesseur doit : 1. avoir la science compétente; 2. instruire ses pénitents.

1. La science compétente est obligatoire sub *gravi.* S'asseoir au saint tribunal sans posséder cette science, c'est se constituer en état de damnation, comme l'affirme saint Alphonse de Liguori en divers endroits. *Homo apostolic.,* tr. XVI, n. 100; *Praxis confessai·.,* c. i, n. 17-19, p. 21-25. Cela est vrai, même lorsque le confesseur a reçu l'approbation de l'évêque, car celle-ci ne donne pas la science, ni ne la supplée, mais simplement la suppose. Entendrait-on les confessions par charité, ou par obéissance même, on n'est pas dispensé de la science, car on n'en serait pas moins exposé à perdre les âmes, suivant les paroles du Sauveur : Cæcus, si *cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt,* Maith., xv, 14; V'æ *nobis, duces cæci.* Matth., χχιιι, 16. Les saints Pères sont unanimes sur ce point. Cf. Benoit XIV, bulle *Aposlolica,* du 26 juin 1749, §21, *Opera omnia,* l. χνιι,ρ. 128; Layman, *Theologia moralis,* l. V, tr. VI, c. xm, η. l, t. n, p. 290; Bonacina, *Theolog. moralis,* 2 in-fol., Venise, 1710, disp. V, q. VII, p. II, § 2, t. i, p. 189; De Lugo, *De sacram, pœnilenl.,* disp. XVI, sect. IV, η. 184 sq., t. v, p. 338.

Le seul cas, où un prêtre, dépourvu de la science suffisante, pourrait, sans péché, entendre les confessions, serait le cas de nécessité. Alors, l'intégrité matérielle de la confession n'étant pas indispensable, la science du contcsseur dont le but est d'assurer cette intégrité, n'est pas non plus absolument exigée, ainsi que le font remarquer Suarez, *De pœnitenlia,* disp. XXVIII,sect. n, n. 6, t. xxii, p. 580 sq.; De Lugo, *De pœnitenlia,* disp. XXI, n. 73-74, t. v, p. 513; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VI, n. 626-628, t. vi, p. 127-131. Voir col. 613-614.

Celte science compétente consiste dans la connaissance de ce qui est requis pour que le confesseur puisse résoudre, promptement et par lui-même, les cas qui d'ordinaire se présentent à lui. Pour les cas plus difficiles ou plus rares, cette connaissance, si elle ne l'éclaire complètement, lui fera du moins concevoir des doutes qui l'amèneront à suspendre son jugement, jusqu'à ce qu'il ait étudié plus profondément le cas, ou demandé conseil à de plus habiles que lui. La science compétente ou suffisante n'est donc pas une science parfaite et sans limites, que personne ne possède. Il n'est pas nécessaire, non plus, que le confesseur soit en état de distinguer si chaque péché accusé est mortel ou véniel. C'est parfois impossible. C'est assez qu'il en juge d'après les principes généraux, et d'après l'ensemble des circonstances exposées par le pénitent, de manière à pouvoir indiquer à celui-ci les remèdes propres à assurer sa conversion et sa persévérance. Tous les confesseurs n'ont pas également besoin de science.il en faut moins puur entendre la confession des enfants, des ignorants ou des habitants des campagnes, que pour entendre celles des habitants des villes : commerçants, magistrats, ou personnes élevées en dignité. Cf. Suarez, *De pœnitenliæ sacram.,* disp. XXVIII, sect, il, n. 1-18, *Opera omnia,* t. xxn, p. 577-584 ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. VI, *Depœnitenlia, c.* xn, n. 4-12, t. I, p. 308 sq.; De Lugo, *De pœnitenlia,* disp. XXI, sect, iv, n. 70-74, t. v, p. 512sq.; Bonacina, disp. V, q. vu, p. n, § 2, n. 4. t. i, p. 189; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VI, tr. IV, c. n, dub. vi, n. 627, t. VI, p. 128.

Pour avoir la science compétente, le confesseur doit connaître : a) Tout ce qui a trait à l'essence, â l'intégrité et à l'effet du sacrement de pénitence, ainsi qu'à la validité et à la licéité de son administration, soit de la part du confesseur, soit de la part du pénitent. — b) Les obligations communes et propres à chaque état; les diverses espèces de péchés; les circonstances qui changent l'espèce; les moyens de distinguer un péché mortel d'une faute vénielle contre chacun des commandements de Dieu et de l'Église, du moins d'après les principes généraux et le sentiment commun des théologiens. — c) Les cas réservés et les censures en vigueur; les empêchements de mariage; les conditions de validité des contrats; les causes de restitution et les raisons qui en dispensent; la source et les occasions de péché; les remèdes aux vices; les satisfactions convenables à imposer. Cf. Lacroix, l. VI, part. H, dist. VI, n. 1789 sq., t. n, p. 284.

De même que pèchent gravement les supérieurs ecclésiastiques donnant l'approbation aux confesseurs dépourvus de la science suffisante, de même pécheraient gravement les pénitents qui, de propos délibéré, s'adresseraient à ces confesseurs qu'ils sauraient ne pas avoir cette science, à moins qu'il leur fût impossible d'en trouver de plus instruits. Cf. Suarez, *loc. cil.,* n. 9, t. xxn, p. 58; De Lugo, disp. XXI, n. 72, t. v, p. 513; Layman, l. V, c. xm, t. n, p. 290; Bonacina, *loc. cit.,* t. i, p. 189.

L'expérience ne supplée pas à la science, mais seulement la complète, quand elle existe. Si la science fait défaut, l'expérience devient, très souvent, une nouvelle source d'erreurs qui s'aggravent, en se multipliant avec les années.

Le confesseur a donc l'obligation stricte d'anprofondir la théologie morale, et de continuer cette élude pendant toute sa vie. S'il l'interrompt pendant un temps assez notable, bien des connaissances qu'il avait possédées précédemment s'effaceront de sa mémoire, sans qu'il s'en aperçoive. Les questions sont parfois si complexes; les cas sont si variés, el plusieurs se présentent si rarement; il y a tant de lois positives et de décrets de tout genre, anciens et nouveaux, qu'on peut si facilement oublier, quand on n'en fait pas un usage quotidien. « Aussi, dit saint Alphonse, I. VI, n. 628, t. vi, p. 129 sq., ce serait une grave erreur de s'imaginer que la théologie morale est une science facile à apprendre, et qu'elle mérite à peine quelques instants d'attention, comme si elle pouvait être remplacée par le bon sens naturel, et par la simple connaissance de quelques principes généraux. » Cf. S. Alphonse, *Homo apostolicus,* tr. XVI, n. 100; *Praxis confessai·.,* c. I, § 3, n. 17, p. 21 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, v, c. ii, dub. iv, n. 866-899, t. v, p. 471-485; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, I. I, tr. V, sect, m, c. in, a. 1, § 2, n. 438-442, t. il, p. 318 320.

2. L'obligation d'instruire les pénitents n'est pas moins rigoureuse. Ce n'est pas assez pour le confesseur d'avoir la science compétente, il doit s'en servir pour éclairer, dans la mesure où cela est nécessaire, les âmes qui viennent à lui, el les préparer ainsi à recevoir validement et licitement le sacrement de pénitence. Il devrait, par exemple, leur apprendre, si elles les ignoraient, les vérités dont la connaissance est indispensable au salut. Cf. Layman, *Theologia moralis,* I. V, tr. IV, c. xm, n. 10, I. n, p. 290; De Lugo, *De sacram, pœnitentiæ,* disp. XXII, η. 24, t. v, p. 517; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VI, tr. IV, c. Il, n. 607 sq., t. vi, p. 100-102; *Homo apostolicus,* tr. XVI, n. 105; Palmieri, *Opus théologie., loc. cit.,* n. 815, t. v. p. 415; Gassner. *Pastoral.,* c. xvi, in-8°, Salzbourg, 1881, p. 740. 770; Berardi, *Praxis confessar.,* n. 226-229; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. 11, l. I, tr. V, sect, ni, c. in, 2, § 1, n. 442-447, p. 320-324.

Mais le confesseur doit-il toujours instruire le pénitent d'une obligation qu'il ignore? Il doit l'instruire, si l'ignorance étant vincible, le pénitent ne peut être supposé dans la bonne foi. Voir Ignorance. Si l'ignorance, étant invincible, excuse le pénitent, on doit l instruire encore, si l'on espère qu'il tiendra compte de l'avertissement. Dans le cas contraire, on peut, du moins en général, se dispenser de le faire. D'une part.

en effet, cette monition serait inutile; d'autre part, on n'aboutirait qu'à tirer le pénitent de sa bonne foi et à changer son péché matériel en péché formel. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXII, sect, iv, n. 1-5, t. xxn, p. 679-681 ; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. VI, c. xn, n. 33-35, t. i, p. 312; Lacroix, *Theolog. moralis,* l. VI, part. II, c. n, dub. VI, n. 1758, t. n, p. 280; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VI, tr. IV, c. n, dub. v, n. 610-617, t. vi, p. 102-115; *Homo apostolicus,* tr. XVI, n. 116. Mais il faut nécessairement faire cette monition : a) si le pénitent lui-méme interroge, car, puisqu'il doute, il n'est plus dans la bonne foi; 6) si le silence du confesseur peut être considéré comme un encouragement au mal; c) si le doute perte sur les premiers principes de droit naturel ou sur leurs conséquences immédiates : une ignorance de ce genre, en la supposant possible, ne saurait longtemps rester invincible, et, par suite, ne pourrait longtemps excuser; d) si le manque d'avertissement laisse le pénitent dans l'occasion prochaine du péché. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.,* n. 37-40, t. i. p. 313; De Lugo, *De pænitentia,* disp. XXII, n. 26-29, 30, 37, t. v, p. 518-520; Lacroix, *Theolog. moralis,* l. VI. part, II, c. Il, dub. VI, n. 1758, t. n, p. 280; Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento,* 3 in-fol., Venise, 1672, I. IL disp. XXXVIII, η. 8-14; Tamburini, *Methodi expedite: confessionis,* l. Ill, c. ιv, n. 3, *Opera omnia,* 2 in-fol., Venise, 1719, t. n, p. 400; S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VI, tr. IV, n. 615, t. vi, p. 113; Palmieri, *Opus théologie, morale, loc. cit.,* n. 816-831, t. v, p. 446-455. Quand on doute de l'utilité de la monition, il vaut mieux, le plus souvent, s'en abstenir, à moins qu'il ne s'agisse du bien commun, qui doit l'emporter sur le bien parliculier, Cf. De Lugo, *De sacram, pænitent.,* disp. XXII, n. 30, t. v, p. 518: Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.,* tr. VI, c. xn. n. 39, t. I, p. 313; S. Alphonse, *loc. cit.,* n. 615, t. vi, p. 113.

4» *Le confesseur considere' comme juge.* — En cette qualité, le confesseur a deux obligations : I. instruire la cause, c'est-à-dire faire les interrogations convenables; 2. porter la sentence, c'est-à-dire donner, différer ou refuser l'absolution.

1. Le confesseur a l'obligation d'interroger le pénitent toutes les fois que l'accusation de celui-ci ne lui semble pas suffisante pour assurer l'intégrité de la confession. Dans ce cas, comme ministre du sacrement, et comme juge, il doit interroger sur l'espèce el le nombre des péchés; sur les circonstances qui changent l'espèce; sur les causes, les habitudes et les occasions prochaines. Cf. S. Thomas, *IV Sent.,* dist. XIX, q. n, a. 3; Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXIII, sect, ni, n. 4. 7, t. xxn, p. 677 sq.; Salmanticenses, *Cursus,* tr. VI, c. xn, punct. n, n. 14, t. I, p. 310; Layman, l. V, c. xm. q. v, n. 9, t. n, p. 292; Lacroix. I. VI, part. II, c. 1l, dub. vi, n. 1745, t. n, p. 279; De Lugo, *De sacram, pænit.,* disp. XXII, sect. Ill, η. 61, t. v, p. 524; S. Alphonse, *Theolog. moral.,* l. VI, tr. IV, c. n, dub. v, n. 617, 629, t. vi. p. 116 sq., 131 sq.; *Praxis confessar.,* c. i, § 4, n. 19, t. vin, p. 25.

Il n'est pas nécessaire cependant d'interroger les pénitents instruits qui savent s'accuser, ou les personnes pieuses qui se confessent souvent, et ne commettent que rarement des péchés mortels. Cf. Suarez, *loc. cit.,* n. 3, t. xxn, p. 677; Salmanticenses, c. xn. n. 15, t. l, p. 310; S. Alphonse, c. n, n. 607, t. vi, p. 100; *Praxis confessai·.,* n. 20, 174-186, p. 25, 100 sq. On peut également se dispenser d'interroger ceux qui, quoique ignorants de bien des choses, paraissent assez instruits, vu leur condition, et accusent leurs péchés selon leur degré d'instruction et la capacité de leur intelligence. Cf. Salmanlicenses. *loc. cil.,* n. 23, t. I, p. 311.

Quant aux autres pénitents, il faut les interroger, mais sans néanmoins les mettre à la torture, comme font certains confesseurs trop scrupuleux ou trop rigides, qui rendent ainsi la coniession onéreuse aux fidèles, et parfois les en détournent pour longtemps. Cf. Suarez, *loc. cit.,* n. 5, t. xxn, p. 678; Salmanticenses, c. xn, n. 21-26, 1.1, p. 310 sq. ; De Lugo, *De sacram, pænitent.,* disp. XVI, n. 589-594; disp. XXII. n. 20, t. v, p. 409 sq., 517: Layman, l. V, c. xin, n. 90, t. n, p. 293; Lacroix, I. VI, part. II, c. n, dub. vi, n. 1762, t, n, p. 281 ; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI. tr. IV, n. 607, t. vi, p. ICO; *Praxis confessai·.,* n. 20-21, t. VIH, p. 26 sq.

Ces interrogations doivent être faites avec discrétion et prudence. On doit y éviter tout ce qui serait inutile, ou de nature à scandaliser le pénitent, en lui apprenant le mal qu'il ignore. Cette recommandation s'applique surtout aux interrogations concernant le 6" et le 9e commandement de Dieu, principalement pour les enfants ou les jeunes personnes. En ces matières délicates, il est important de ne jamais oublier l'axiome admis par tous les bons auteurs : *In materia luxuries, multo melius est in pluribus deficere, ratione integritatis confessionis, quam in uno superabundare.* Dans le doute sur la nécessité ou l'opportunité d'une interrogation, il vaut mieux pencher pour la négative. Cl. S. Thorn; s, *IV Sent.,* dist. XVI, q. m; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. VI, c. xn, n. 22. t. i, p. 310; De Lugo, *De sacram, pænitent.,* disp. XVI, n. 595, t. v, p. 410; Layman, I. V, c. xm, q. v, n. 7, t. Il, p. 293; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. Il, n. 632, t. VI, p. 134.

C'esl un tort de la part des confesseurs de prétendre toujours porter un jugement certain sur chaque péché qu'on leur accuse, et de vouloir se rendre compte exactement s'il est mortel ou véniel. Dans ce but, ils tourmentent, de leurs interrogations minutieuses, les pénitents, auxquels ils demandent de diverses façons jusqu'à quel point ils ont consenli. Ceux-ci le plus souvent ne le savent pas eux-mêmes, et, fatigués, ils répondent sur le même sujet, tantôt oui, tantôt non. Cf. S. Alphonse, *Praxis confessai·., c.* I, § 4, n. 20, t. vm, p. 26.

Quand on doute de la sincérité du pénitent, la règle commune est qu'il faut lui prêter foi au sacré tribunal, suivant l'axiome universellement reçu : *Credendum est pænilenli, tam pro se, quant contra se dicenti.* Cf. S. Thomas, *Quodlibel,* I, a. 1, 12. La raison est que le pénitent est à la fois l'accusé et le témoin. On doit, à moins de preuve contraire, le supposer sincère, puisqu'il vient volontairement se confesser. Aussi, après les interrogations convenables, il peut, selon le sentiment commun, être absous, malgré le doute qui subsisterait encore à cet égard dans l'esprit du confesseur, vu les connaissances qu'il pourrait avoir par une autre voie, ou même par la confession d'un autre, complice ou non. L'absolution devrait cependant être refusée, si, au lieu du doute, le confesseur avait la certitude que le pénitent cache volontairement un péché mortel. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXII, sect, tu. n. 9, t. xxn, p. 679; Salmanticenses, *loc. cil.,* n. 28, t. i, p. 311; De Lugo, disp. XXII, n. 21-22, t. v, p. 517; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, n. 631 sq., t. vi, p. 132-134; *Vindiciæ alphonsianæ,* 2 in-8°, Tournai, 1874, t. n, p. 209 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X. sect, v, c. n, dub. vi, n. 884-899, t. v. p. 477-485; Lehmkuhl, *Theolog. moralis,* part. II, l. I, tr. V, sect, ni, c. il, § 1. n. 418-423, 428, t, π, p. 303-306, 311 sq.

Lesdétailsdes interrogationsà fairesurchaqueprécepte du décalogue, et suivant les circonstances d'âge, d'état, de conditions, d'habitudes et d'occasions de péché, sont longuement exposés par saint Alphonse, *Praxis confessai·.,* c. ii-πι, n. 21-63, t. vm. p. 27-63.

2. Le confesseur, en sa qualité de juge, doit enfin porter la sentence, c'est-à-dire concéder, différer ou refuser l'absolution.

En principe, c'est une obligation grave de justice pour le confesseur, d'accorder l'absolution à tout pénitent qui, s'élant confessé à lui, a, par ailleurs, les dispositions requises de contrition et de ferme propos. La confession, en effet, est assimilable à un quasi-contrat, en vertu duquel le pénitent, en retour de son accusation volontaire, acquiert un droit à l'absolution sacramentelle. C'est uniquement afin de la recevoir qu'il a ouvert sa conscience, et en a dévoilé les replis les plus cachés. Ce serait lui imposer une charge intolérable que de le forcer ensuite, sans motif, à recommencer auprès d'un autre confesseur cet aveu si pénible. N'aurait-il pas à craindre, en outre, que ce second confesseur le renvoyât à un troisième, et ainsi de suite indéfiniment? D'autre part, dans quel but le sacrement de pénitence a-t-il été institué par Notre-Seigneur, si ce n'est pour procurer le pardon aux coupables? Le prêtre qui écouterait le récit des secrets de conscience, avec l'intention de ne pas accorder l'absolution aux pénitents bien disposés, abuserait certainement de la puissance des clefs spirituelles confiées à ses mains. Il rendrait le sacrement de pénitence odieux aux fidèles, et plusieurs, par sa taule, s'en éloigneraient pour toujours.

Cependant, pour des raisons plausibles, il est permis de différer quelquefois l'absolution aux pénitents bien disposés, pourvu que ce soit pour un temps très court, et que cela arrive rarement. C'est quelquefois le moyen de tirer une âme tiède d'une longue torpeur; de mettre fin à une négligence coupable; de corriger des défauts invétérés; d'assurer les progrès de l'avenir. Différer l'absolution, ce n'est pas la refuser. Le pénitent bien disposé a droit à l'absolution, c'est vrai; mais, à moins d'un grave inconvénient pour lui, il n'a pas le droit strict de la recevoir, *hic et nunc,* sans le moindre retard. Le confesseur n'est pas seulement juge, il est aussi médecin. Si, comme tel, il prévoit qu'un délai sera utile à cette âme, il est bien autorisé â agir en conséquence, pour le plus grand bien du malade. On aurait tort de trouver dans cette pratique, une apparence, ou une suite du jansénisme. Les meilleurs auteurs l'ont approuvée. Cf. S. Antonin, *Summa theologica,* part. Il, tit. n, c. vin, § 3; part. III, lit. xtv, c. xix, § 19, 4 in-4°, Venise, 1582, t. 11, p. 129; t. m, p. 257; Suarez, *De pœnitenlia,* disp. XXXII, sect, n, n. 4, t. xxn, p. 676; De Lugo, *De pœnitenlia,* disp. XIV, sect, x, n. 166-168, t. v, p. 258; Salmanticenses, Cursus *theol. moralis,* tr. VJ, c. v, n. 67-68, t. I, p. 239; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. II, c. n, dub. v, n. 1764, 1824, I. n, p. 281, 283; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* I. VI, tr. IV, c. i, dub. il, n. 462-464, t. v, p. 393-399; *Praxis confessai'.,* c. v, n. 76, t. vin, p. 76 sq.; *Vindictes alphonsianæ,* t. Il, p. 768-778. Voir t. I, col. 240.

Celte coutume n'est donc pas répréhensible. Seulement on doit soigneusemei t examiner, en pratique, s'il est vraiment utile et opportun de recourir â ce remède délicat, dont l'emploi n'est pas toujours sans inconvénient. On ne pourrait â ce sujet poser des règles générales. C'est d'après les circonstances particulières, si différentes les unes des autres, et parfois si complexes, que le confesseur prudent et expérimenté se déterminera. Cf. Salmanticenses, *De pœnitent., c. v, n.* 68, 1.1, p. 239. Assurément il est bien dur, pour un pénitent, de rester, après sa confession, plusieurs jours et même un seul, en état de péché mortel, par le retard apporté au pardon de ses fautes. Cela est â considérer. Cf. De Lugo, *De pœnitent.,* disp. XVI, n. 416, t. v, p. 377; S. Alphonse, l. VI, tr. IV. c. I, dub. Ht, n. 490. t. v, p. 437. Un délai de ce genre ne doit être imposé au pénitent que s'il l'accepte sans trop de peine. Ce serait une imprudence de le soumettre aune trop rude épreuve. Les inconvénients dépasseraient les avantages, car le découragement pourrait s'emparer de lui, et le pousser a des chutes multipliées ou plus protondes. Il taut veiller aussi à ce que ce délai ne prenne pas l'apparence d'une diffamation. En pratique, les auteurs s'accordent à dire que l'absolulion doit être rarement différée, et, alors même, pour très peu de temps. Cf. Palmieri. *Opus theologicum morale,* tr. X. sect, v, c. I, n. 323-346; c. il. dub. v, n. 795. t. v, p. 169-179, 433.

Pour concéder l'absolution à un pénitent, faut-il être certain de ses dispositions? Il n'est pas besoin évidemment d'une certitude physique, absolue, impossible à obtenir dans cette matière. Il suffit d'une certitude morale, prise au sens large, c'est-à-dire d'une probabilité sérieuse que les conditions requisessontréalisées.Cette probabilité n'enlève pas complètement la crainte du manque de dispositions; mais on doit s'en contenter. Si l'on exigeait davantage, *vix ullus,* remarque saint Alphonse, *posset absolvi, dum quæcunique signa pænitentium non præstant nisi probabilitatem dispositionis.* L. VI. tr. IV, c. i, dub. n, n. 461, t. v, q. 393.

Le catéchisme romain va même plus loin, quand il dit, *De pænitenlia,* n. 66 : Si *audita confessione, sacerdos judicaverit neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in detestandis dolorem pernitenti* o.vxf.vo *DEFUISSE, absolvi poterit. Ce* texte semblerait indiquer, comme le fait ressortir saint Alphonse, *loc. cit.,* que le confesseur peut absoudre, dès qu'il n'a pas la preuve positive du manque de disposition chez le pénitent. Cette doctrine s'appuie, d'ailleurs, sur un passage du *Corpus juris canonici,* ainsi conçu : *Judicium Dei veritati quæ non fallit neque fallitur, semper innititur; judicium autem Ecclesiæ nonnunquam opinionem sequitur quam et fallere ssepe contingit et falli, propter quod contingit interdum ut qui ligatus est apud Deum, apud Ecclesiam sit solutus.* L. V Decreta!.. til. xxxix. *De sententia excommunicationis, c.* 28, .4 *nobis.* CI. S. Thomas, *Sum. theol.,* l* II·, q. xci, a. 3, ad 3"m; II» 11«, q. xi.vn, a. 9, ad 2"™; Suarez, *De pœnitenlia,* disp. XXXII, sect. II, η. 1-2, t. xxn. . 675 ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. v, n. 66, t. i, p. 239; Lacroix, l. VI, part. Il, . n, dub. v, n. 1734, t. n, p. 277; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, v, c. il, dub. v, n. 807-810, t. v, p. 440 sq.; S. Alphonse, *loc. cit.;* Lehmkuhl. *Theologia moralis,* part. Il, l. 1, tr. V, sect, ni, c. n. §2-3, n. 423-432, t. Il, p. 306-314. Voir t. i, col. 241.

L'absolution, enfin, doit être refusée à ceux qui ne montrent pas de repentir de leurs fautes, ou ne promettent pas sérieusement de les éviter à l'avenir; à ceux qui ne consentent pas à faire une restitution à laquelle ils sont tenus, et que nulle raison n'autorise à remettre â plus tard; à ceux qui ne peuvent se résoudre â fuir l'occasion prochaine du péché, etc., en un mot. à tous ceux qui, ayant un devoir grave â remplir, refusent de le faire. C'est le sentiment unanime des auteurs, et d'ailleurs la chose est assez évidente par elle-même, pour qu'il ne soit pas besoin de la prouver longuement.

Pour plus de détails, voir Habitudinaires; Occasion de péché; Récidivistes; Scrupule.

II. OBLIGATION DU CONFESSEUR EN DEHORS DU SAINT TRIBUNAL, apres LA CONFESSION. — Si, en administrant le sacrement de pénitence, le confesseur a commis îles erreurs, il est obligé de les réparer, autant qu'il le peut. La loi inviolable du secret sacramentel rend parfois cette réparation impossible, ou du moins tr> - difficile. La gravité de l'obligation du confesseur en ces matières, dépend, à la fois, et de la gravité du dommage causé par lui au pénitent ou à tout autre, et de la gravité de la faute commise en le causant. Ces mêmes considérations montrent jusqu'à quel point l'obligation cesse pour le confesseur, en présence d'un grand inconvénient qui en résulterait pour lui-même. Si l'obligation est grave, il n'en est pas exempté, quoique l'inc. nvénient pour lui soit grave aussi. Cf. De Lugo, *De pœnitenlia,* disp. XXII, sect, m, n. 63, t. v, p. 525.

Les erreurs commises au cours de la confession se divisent en trois classes : 1» celles qui allectent l'essence el la validité même du sacrement; par exemple, si le confesseur n'avait pas la juridiction ; s'il n'a pas prononcé les paroles de la forme sacrar-entelle ; ou si le pénitent n'apporte pas les dispositions voulues; 2« celles qui, sans atteindre l'essence de la confession, nuisent à son intégrité; par exemple, si le confesseur, quand c'est nécessaire, n'interroge pas le pénitent sur le nombre et l'espèce des péchés; 3» celles qui, sans toucher à l'essence ou à l'intégrité de la confession, sont une violation de la justice par rapport au pénitent, ou par rapport à un tiers; par exemple si le confesseur impose l'obligation de restituer à un pénitent qui n'y est pas tenu, ou réciproquement s'il ne l'impose pas quand elle est nécessaire. Cf. De Lugo, disp. XXII, sect, ni, n. 50-58, t. v, .. 523.

1" *Erreurs affectant l'essence et la validité du sacrement.* — Le confesseur doit évidemment, et en justice, les réparer, quel que soit l'inconvénient qui en résulte pour lui, quand il a péché gravement en les commettant, et qu'il a causé un grave dommage au pénitent. Ce grave dommage existe pour le pénitent qui serait moribond, et serait ainsi exposé à perdre son âme pour l'éternité; ou encore pour celui qui, devant entreprendre un long voyage, par terre ou par mer, serait obligé de jester longtemps sans se confesser. S'il n'y a pas grave dommage pour le pénitent, l'obligation pour le confesseur est moins rigoureuse. Cf. Suarez, *De pænitenlia,* disp. XXXII, sect, vt, n. 1-7, t. xxtt, p. 681-684; Salrnanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. xn, n. 53-55, t. t, p. 316; üe Lugo, disp. XXII, n. 55-58; disp. XXIII, n. 150, t. v, p. 524 sq.; Tamburini, *Methodus confess, expedit.,* I. Ill, c. vm. n. 5, *Opera omnia,* t. II, p. 404; Lacroix, l. VI, part. II, c. it, dub. v, n. 1773, 1785, t. u, p. 283, 284; S, Alphonse, l. VI, Ir. IV, c. it, dub. v, n.618-619, t. vt, p. 116-118; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, v, c. n, n. 835-848, t. v, p. 457-462. Il est bon de noter à ce sujet que Je défaut d'absolution d'une censure peut être suppléé, même en dehors du saint tribunal, et quand le pénitent est absent.Voît Censures ecclésiastiques, l. n,col.2135. Cf. Suarez, disp. XXXII, sect, vi, n. 3, t. xxn, p. 682.

2" *Erreurs affectant l'intégrité de la confession.* — Si, *par simple négligence,* le confesseur n'a pas interrogé le pénitent sur le nombre et l'espèce des péchés, il n'est tenu à rien, en dehors de la confession, car l'obligation d'accuser intégralement les péchés regarde plutôt le pénitent que le conlesseur. Quoique celui-ci soit tenu d'interroger, au cours de la confession, quand il le juge nécessaire, pour l'instruction de la cause, si la cause est finie par le prononcé de la sentence, l'obligation cesse pour lui.

Mais si c'est *par malice* qu'il ne l'a pas interrogé, ou s'il l'a trompé volontairement en lui faisant croire que cette obligation n'existait pas. le cas change. Après avoir demandé et obtenu du pénitent la permission de lui parler de sa coi4|ssion, le prêtre est tenu de l'avertir de cette erreur, parce qu'il est cause que le pénitent a violé le précepte rigoureux de confesser intégralement scs péchés. Il n'y serait pas tenu cependant avec un grave dommage pour lui-méme, car, si le pénitent, pour un motif de ce genre, est dispensé de l'intégrité de la confession, *a fortiori* le confesseur l'est-il pour le même motif. Cf. Suarez, *De pænitenlia,* disp. XXXII, sect, vt, n. 8, t. xxn, p. 685; De Lugo, disp. XXII, n. 62, 73-75, t. v, p. 525, 527; Lacroix, I. VI, part. II, c. tt, dub. x, n. 1779, t. il, p. 283; Tamburini, *Method, confess.,* I. Ill, c. vin,η. 3,*Opera,* t. ıı,ρ. 404; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. n, dub. v, n. 620, t. vi, p. 119; Palmieri, *Opus théologie. morale,* tr. X, sect, v, c. u. n. 848-854, I. v. p. 462-465.

3° *Erreurs violant la justice au préjudice d'un tiers, ou du pénitent lui-même.* — Si *par malice,* grave négligence, ou erreur coupable, le confesseur a dispensé injustement un pénitent de l'obligation de restituer, il doit l'avertir de l'obligation qui pèse sur lui, et, à cette fin, lui demander la permission de lui parler de sa confession. Si cette permission lui est refusée, de sorte qu'il ne puisse avertir le pénitent; ou, si, celui-ci étant dûment averti, ne peut plus alors faire cette restitution, qu'il aurait pu accomplir au temps de sa précédente confession, le confesseur a le devoir de restituer à sa place, car il a été la cause efficace, volontaire et coupable d'un injuste dommage porté â un tiers.

Cette obligation subsiste également pour le confesseur si le pénitent refuse de restituer à ce moment, tandis qu'il l'aurait fait quand il s'est confessé, si le confesseur ne l'avait pas alors trompé. Quelques auteurs disent bien que le confesseur ayant averti le pénitent, n'est plus tenu à rien, car ce n'est plus sa faute, mais celle du pénitent, si un tiers subit un dommage. D'autres auteurs, beaucoup plus nombreux, et avec plus de raison, soutiennent, au contraire, que le confesseur n'est pas, dans ces circonstances,dispensé de restituer. Celui qui, après avoir donné un mauvais conseil, le relire, n'en est pas moins, en effet, obligé de réparer le dommage qui en résulte, si ce dommage s'est produit avant la rétractation. Or, c'est bien le cas ici. Le mauvais conseil donné par le confesseur a produit le dommage, puisque le pénitent était alors disposé à restituer. C'est la faute du confesseur, s'il ne l'a pas fait alors. Le confesseur a beau l'avertir maintenant: la faute que commet présentement le pénitent en ne pas remplissant son obligation, ne dispense pas le confesseur d'accomplir la sienne. Celui-ci est tenu, à défaut de celui-là. Cf. De Lugo, disp. XXII, n.64, t. v, p.525; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. n, dub. v, n. 620, t. vi, p. '119.

Réciproquement, le confesseur devrait de même restituer au pénitent, s'il lui avait imposé, volontairement et par malice, une restitution à laquelle le pénitent n'était pas tenu.

Si l'erreur commise ainsi par le confesseur et faisant tort au prochain ne constitue pas une faute grave, mais vénielle, le confesseur est également obligé de la réparer, comme dans le cas exposé plus haut et avec les mêmes distinctions. Seulement il y est tenu avec moins de rigueur. Le dommage qu'il en éprouverait lui-même pourrait plus facilement l'excuser, car d'une faute vénielle ne saurait naître, en général, une obligation grave.

Les solutions précédentes sont pour les cas ou le confesseur s'est *positivement* opposé à la restitution par une erreur volontaire et coupable. S'il n'y a de sa part qu'une négligence légère, une omission involontaire, un oubli d'avertir le pénitent, il n'est pas tenu en justice de réparer le dommage qu'il n'a pas volontairement causé. Il doit donc par charité avertir le pénitent, s'il le peut commodément; mais s'il ne le peut pas, il en est dispensé. Selon beaucoup d'auteurs, il ne serait pas tenu à restituer, même si, volontairement dans ce cas. il omettait cette dernière monition, car, en somme, la mission du confesseur est directement de procurer le bien spirituel de ses pénitents, et non de rechercher le bien matériel d'autrespersonnes dont il n'esl pas chargé. S'il a à s'occuper de celles-ci, c'est uniquement par charité. Donc, dès qu'il ne leur cause pas volontairement un injuste dommage, en supposant qu'il manque à la charité envers elles, il n'est pas tenu à restituer. Cf. Suarez, *De pænitenlia,* disp. XXII, sect. Vl, n. 9. t. xxn, p. 685; Salmanlicenses, *Cursus theolog. moral.,* tr. VI, c. xn. n. 50-52, t. t, p. 315 sq. ; De Lugo, disp. XXII, n. 61, 65, 67, t. v, p. 524, 526; Lacroix, L VI, part. 11, c. n, dub. v, n. 1781, t. n, p. 283; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI. Ir. IV, c. it, dub. v n. 621, t. vi. p. 121; Palmieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, v,

c. il, n. 854-861, t. v, p. 465-467; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, sect, ni, c. in, S 2, n. 470-476, t. n, p. 337-341.

Une autre obligation, d'une gravité extrême pour le confesseur, est de garder le secret le plus absolu sur tout ce qui lui a été dit en confession. Voir Confession *{Science acquise en).*

II. Matière. — *i. matière nécessaire.* — La matière nécessaire de la confession comprend, de droit divin, tous les péchés mortels commis après le baptême et non encore directement remis, quant au nombre et quant à l'espèce. Joa., xx, 22; concile de Trente, sess. XIV, c. v, can. 7. Voir col. 918, 919. Il nous faut donc parler de l'accusation numérique et de l'accusation spécifique des péchés.

l» *Accusation numérique.* — Le pénitent doit confesser tous les péchés mortels qu'il a conscience d'avoir commis. S'il n'en sait pas le nombre exact, il doit exprimer le nombre approximatif, en ajoutant le mot « environ »; par exemple : J'ai péché contre ce précepte environ dix, quinze, vingt fois, etc. Si, plus tard, il arrivait à connaître exactement ce nombre, il ne serait pas tenu de recommencer l'accusation, à moins qu'une différence notable n'existât entre le nombre approximatif d'abord énoncé, et le nombre vrai découvert dans la suite. Cl. De Lugo, *De pœnitentia,* disp. XVI, sect, it, § 5, t. v, p. 322 sq. ; S. Alphonse, *Theolog. moral.,* I. VI, tr. IV, c. l, dub. ni, n. -466, t. v, p. 399.

Beste à préciser ce qu'il faut entendre par différence notable, nécessitant une nouvelle accusation. Invoquant les commentaires des anciens juristes, en particulier d'L'Ipien, sur divers passages du vieux droit romain, l. L, Digest. ,tit. xvt, *De verborum significatione,* leg. 192, *Ilæc adjectio,* la plupart des théologiens s'accordent à dire que le mot *circiter, i* environ, » n'indique qu'une petite partie du tout. Ainsi les expressions: « environ cinq, dix, trente, quarante, » signifient respectivement de 4 â 6, de 8 à 12, de 25 à 35, de 35 à 45, etc. Si l'on disait : « environ cent, » cela signifierait de 90 à 110. La différence entre l'approximation et la réalité croit avec le nombre fondamental, mais non pourtant dans la même proportion. Quand le chillre dépasse la centaine, il est plus sûr de demander combien de fois le péché a été commis par jour, par semaine, ou par mois, et combien de temps cet état coupable a duré. Cette méthode s'applique surtout aux péchés internes, susceptibles d'être renouvelés plus fréquemment. Cf. De Lugo, *De pœnitentia,* disp. XVI, n. 79, 94-97, t. v, p. 319, 322.

Si au péché interne s'ajoute l'acte extérieur, il faut l'accuser, car c'est un acte moralement distinct de l'acte interne. S. Thomas, *Sum. theol.,* Il IIæ, q. i.xxii, a 7 ; De Lugo, disp. XVI, n. 447-460, t. v, p. 382-385. L'effet du péché n'étant pas une nouvelle faute, on n'est pas tenu de l'accuser, à moins qu'il n'entraine une censure ou l'obligation de restituer. Cf. De Lugo, *Depœnilenl.,* disp. XVI, n. 440-447, t. v, p. 382 sq. ; S. Alphonse, L VI, tr. IV, c. i, dub. ni, n. 465-470, t. v, p. 399-409; Palmieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, v, c. i, a. l, n. 346-354, 388, t. v, p. 181-184, 199.

2» *Accusation spécifique.* — L'accusation des diverses espèces de péchés est, en général, plus facile que celle de leur nombre. A ce sujet, d'ailleurs, revient la remarque faite plus haut â propos des interrogations qu'il convient de poser au pénilent. Si un confesseur peu instruit est exposé, en cette matière, à commettre des lacunes, un confesseur trop savant est exposé au contraire à demander trop de détails. Il ne faut pas oublier, dit De Lugo, *De pœnitentia,* disp. XVI, n. 578, t. v, p. 407, que les espèces de péchés ne doivent être accusées par le pénitent que d'après son concept personnel et sa propre capacité, *pro captu pœnitenlis ejusque :onscientia : malitia enim ignorata non contrahitur.* Souvent il n'a de leur gravité el de leur malice diverse qu'une connaissance vague et confuse. Il lui suffit de les accuser comme il les connaît.

Si, plus tard, il acquiert une connaissance plus claire de ces distinctions, il n'est pas tenu de recommencer sa confession avec plus de détails, car, d'après l'exposé relativement confus qu'il en avait fait auparavant, le confesseur avait suffisamment compris son étal d'âme. Ce serait, en effet, pour le pénitent une charge intolérable, s'il devait recommencer sa première confession toutes les fois que ses connaissances deviendraient plus précises. Certaines personnes en seraient toujours à se confesser, et. après l'avoir fait cent fois, n'en demeureraient pas plus tranquilles. Elles se mettraient l'espril à la torture pour chercher, dans les ténèbres du passé et dans les plus profonds replis de leur cœur, quelque minutie oubliée, qui nécessiterait, d'après elles, une nouvelle accusation. C'est le tourment des âmes scrupuleuses. Ce souci exagéré de l'intégrité dans l'accusation, loin de leur être profitable, nuit considérablement à leur progrès spirituel. Il absorbe leurs énergies el les empêche de produire des actes de vertus qui seraient de beaucoup plus méritoires, étant plus parfaits. Une nouvelle accusation ne deviendrait nécessaire que si, comme nous l'avons fait remarquera propos de l'accusation numérique, le pénitent en arrivait â découvrir, dans sa conscience, une telle multitude de péchés spécifiquement distincts, qu'elle dépasserait notablement ceux qu'il avait implicitement déclarés dans son accusation précédente. Cf. De Lugo, *De pœnitentia,* disp. XVII, sect. I, n. 14 sq., t. v, p. 425.

De ce qui précède, il suit que l'on n'est pas obligé de confesser les circonstances simplement aggravantes qui ne changent pas l'espèce dn péché. Il est plus parfait de les accuser, comme, les fautes vénielles, pour en recevoir plus facilement le pardon; mais ce n'est pas indispensable pour la validité du sacrement. Tel n'est pas l'avis de Suarez, *De pœnitentia,* disp. XXII, sect, m. η. 5-13, t. xxii, p. 472-475; ni de Lacroix, l. VI. part. II, c. l, dub. ni, n. 977, t. n, p. 208, et de quelques autres, qui cependant reconnaissent comme probable l'opinion opposée défendue par la plupart des théologiens. Cf. S. Thomas, IV *Sent.,* dist. XVI, q. m. a. 2, 9; *Sum. lheol.,* Il» II', q. ci.iv, a. 9 ; S. Bonaventure, *IV Sent.,* dist. XVII, punct. m, a. 2, q. n; S. Antonin, part. Ill, tit. xiv, n. 19, § 7 ; lit. xvn, c. xvn, § 5, t. ni, p. 254 sq., 313 ; Suarez, *loc. cit.,* n. 3-5, t. XXII, p. 472; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. vm, n. 14, 16, 27, t. i, p. 253 sq., 255; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Pænitentiæ sacramentum,* a. 2, n. 90-128, t. vu, p. 200-204; De Lugo. disp. XVI, sect, m, n. 115, 120, 134, 213 sq., 308, 359 sq., t. v, p. 326 sq., 329, 343 sq., 359, 367 sq. ; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. i, dub. m, n. 467-471, t. v, p. 401-411 ; Palmieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, v, c. i, n. 354-364, t. v, p. 184-189, Voir t. i. col. 574-575, et plus haut, col. 913-915.

Les péchés graves, involontairement oubliés, quoique remis indirectement par l'absolution, doivent cependant être accusés pour être soumis aux clefs de l'Eglise. Ce précepte de soumettre tous les péchés mortels â la puissance des clefs étant grave et de droit divin, l'oubli n'en dispense pas d'une façon définitive. Pourtant, il n'est pas besoin de les accuser aussitôt, ni même avant de communier. Il suffit qu'on le fasse à la prochaine confession. Les péchés effacés par l'acte de contr. ion parfaite sont aussi matière nécessaire du sacrement de pénitence, puisqu'on est tenu de les accuser, la contrition ne les remettant que *cum voto confessionis.* Cf. Suarez. *De pœnitentia,* disp. XXII, sect, ı, η. I. t. xxn, p. 465; Bonacina, *Theologia moralis,* disp. V. q. v, sect, n, p. n, 4» diflic., t. I, p. 146; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. 1, tr. V, sect, n, § 4, n. 323-327, t. n, p. 238-240.

La même solution ne s'applique pas aux péchés douteux. A leur sujet, les théologiens établissent une foule de distinctions. Ils examinent si le doute porte sur l'existence de l'acte, sur sa gravité, sur l'advertance ou sur le plein consentement. Suivant les cas, ils modifient leur sentiment. Mais l'opinion la plus commune et la plus probable, c'est qu'il n'est pas nécessaire d'accuser les péchés douteux. Il est pourtant recommandé de le faire, pour retrouver la tranquillité de la conscience que le doute jette dans l'inquiétude, et pour recevoir les conseils opportuns. Cf. Suarez, disp. XXII, sect, ɪχ, n. 6, 7, t. xxn. p. 504 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. vm, n. 31, t. I, p. 256; De Lugo, disp. XVI, n. 58 sq., 63, 78, 92, I v, . 316 sq., 319, 322; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 609, 611, t. n, p. 165; S. Alphonse, I. VI, tr. IV, . I, dub. ni, n. 473, 476-478. t. v, p. 413-422 ; *Vindictes alphonsianæ,* t. II, p. 472-479; Palmieri, *Opus théologie. morale,* tr. X. sect, v, c. i, n. 374-388, t. v, p. 193-199; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, sect. II, § 1, n. 301-327, t. n, p. 226-240.

il. matière suffisante. — Elle comprend tous les péchés qu'il n'est pas nécessaire d'accuser, mais sur lesquels cependant l'absolution peut être donnée avec fruit. Ce sont: l» les péchés véniels, concile de Trente, sess. XIV, c. v, et can. 7 ; 2° les péchés mortels ou véniels déjà directement remis par une absolution précédente. Cf. Instit. *Inter cunctas* de Benoît XI, insérée dans le *Corpus juris canonici,* l. V, Extravag. comm., lit. vit, *De privilegiis,* c. 1. Voir col. 915-916.

l» *Pêchés véniels.* — On peut les accuser les uns sans les autres, ou les accuser tous d'une façon générale, puisque leur accusation numérique ou spécifique n'est pas imposée. En pratique, il vaut mieux les accuser en détail, comme c'est la coutume des âmes pieuses, afin d'en concevoir plus de repentir, et d'en recevoir plus complètement le pardon. Cl. Suarez, *De pœnitentia,* disp. XVIII, sect. l, n. 5, t. xxn, p. 383; Layman, *De pœnitentia,* l. V, tr. VI, c. v, n. 15, t. n, p. 274 ; Lacroix, I. VI, part. II, tr. IV, c. I, dub. I, η. 6I4, 620-626, t. n, p. 166-167; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. l, dub. I, n. 427, t. v, p. 318.

2» *Péchés déjà remis.* — Puisque leur accusation n'est pas nécessaire, il est évident que, comme celle des péchés véniels, on peut la faire seulement en général. C'est la coutume suivie par les âmes pieuses qui. après chacune de leurs confessions, afin de mieux assurer le fruit du sacrement de pénitence, en y apportant une matière certaine, disent en terminant l'accusation de leurs fautes légères et de leurs imperfections : « Je m'accuse, en outre, de tous les pêchés de ma vie passée. » D'autres précisent davantage en ajoutant : «... et en particulier de ceux que j'ai commis contre telle ou telle vertu ; contre tel ou tel commandement de Dieu ou de l'Église. » Cf. S. Thomas, *IV Sent.,* dist. XVII, q. m, a. 3; Suarez, *De pœnil.,* disp. XVIII, sect. I, n. 6 ; disp. XXII, sect, vi, n. 2, t. xxn, p. 384, 495; De Lugo, *De pœnil.,* disp. XIII, sect, ni, n. 73; disp. XVI, n. 46 sq., 56 sq., t. v, p. 205, 314 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI,c.iv, n. 22, t. t, p. 228; Bonacina, disp. V, q. v, sect, il, punct. n, t. i, p. 146; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* 10 in-4», Venise, 1782,v»*Pœnitentiæ sacramentum,* a. 1, n. 16-20, t. vu, p. 183; Lacroix, l. VI, pari. II, tr. IV, c. I, n. 589, t. n, p. 162 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VI, tr. IV, c. l, dub. I, n. 425, 427, t. v, p. 315-318; Lehmkuhl. *Theologia moralis,* part. II, 1.1, tr. V, c. in, § 2, n. 259-268, t. II, p. 193-199.

Les pêchés douteux ne sont pas matière suffisante de la confession sacramentelle, car la matière ne peut être qu'un péché réellement commis. Avec la seule accusation d'un péché douteux le sacrement serait exposé au danger de nullité. En effet, les imperfections qui consistent à omettre de faire le bien qu'on aurait pu accomplir, et qui, ne violant pas les préceptes, sont simplement opposées aux conseils évangéliques, ne constituent pas une matière suffisante, à moins qu'elles ne soient accompagnées de quelque faute vénielle, comme il arrive souvent. Cf. De Lugo, *De pœnitentia,* disp. III, sect, i, n. 9-20 ; disp. XVI, n. 103, t. v, p. 21-23, 324 ; S. Alphonse, *Praxis confessar.,* c. iv, n. 71 ; c. x, § 1, n. 188, t. v, p. 71, 164; Palmieri, *Opus théologie. morale,* tr. X, sect, v, c. i, dub. i, n. 1-26. t. v, . 1-16.

III. Intégrité. — Elle est matérielle ou formelle.

1° *Intégrité matérielle.* — Elle consiste dans l'accusation complète, quant au nombre et à l'espèce, de tous les péchés mortels, non encore confessés, et qui, après un sérieux examen de conscience, se présentent à la mémoire. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, c. i. dub. v, n. 465, t. v, p. 400.

Le moyen d'assurer celte intégrité requise est un sérieux examen de conscience, sans lequel le défaut d'intégrité serait coupable. On doit apporter à cet examen l'attention ordinaire qu'un homme prudent apporte â une affaire importante ; mais rien de plus n'est obligatoire. Un confesseur aurait tort d'exiger de ses pénitents, sous ce rapport, des efforts extraordinaires, sous prétexte qu'en cherchant mieux, dans les replis secrets de leur conscience, ils trouveraient davantage encore. Ce serait tomber dans le scrupule et rendre la confession onéreuse. Cet examen doit être suivant la capacité du pénitent, que le confesseur n'a jamais le droit de mettre à la torture. Cf. De Lugo, *De pœnitentia,* disp. XVI, n. 590-594, t. v, p. 409 sq. ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. vi, punct. n, n. 3-8, t. I, p. 241 ; Layman, *Theologia moralis,* l. V, tr. VI, . vm, n. 5, t. n, p. 276; Bonacina, disp. V, q. v, sect, il, punct. I, § 2, t. il. p. 135-138; S. Alphonse. l. VI, tr. IV, c. l, n. 471, t. v, p. 411 ; Palmieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, v, c. i, dub. m, n. 346-350, 365-373, t. v, p. 181 sq., 189-193.

2» *Intégrité formelle.* — Elle consiste dans l'accusation de tous les péchés mortels qui peut être faite, vu les circonstances de temps, de personnes et de lieu dans lesquelles on se trouve. En pratique, en effet, l'intégrité matérielle, telle qu'elle a été exposée plus haut, n'est pas toujours possible. Or, Dieu ne demande pas l'impossible. Il y a donc des circonstances qui en dispensent, en partie du moins. Mais elles laissent subsister l'obligation de suppléer à ce qui a été omis, dès que la cause de dispense n'existe plus. Voir col. 916-918.

Les pénitents sont dispensés de l'intégrité matérielle, et il leur suffit d'accuser un péché particulier, ou de faire de tous une simple accusation générale: I. Au moment d'un naufrage, ou sur un champ de bataille. Le temps matériel fait alors défaut, tant au confesseur qu'aux pénitents eux-mêmes. — 2. S'il y a danger de mort immédiate, soit pour un blessé, victime d'un accident imprévu, soit pour un malade auprès duquel le prêtre a été appelé trop tard. — 3. Durant les épidémies, le prêtre n'est pas obligé de mettre sa vie en danger pour assurer l'intégrité de la confession. Il est autorisé à se contenter d'une accusation sommaire. Cependant, s'il voulait s'exposer davantage à la contagion, les pénitents ne seraient pas dispensés d'achever l'accusation de leurs fautes. — 4. Si les pénitents sont scrupuleux. Il en est que des confessions multipliées, ou prolongées outre mesure, ne tranquillisent jamais. Non seulement on peut alors les dispenser de l'intégrité matérielle ; mais il convient de leur défendre même d'accuser plus de trois ou quatre péchés. — 5. S'ils parlent une langue étrangère que le confesseur ne comprend pas. Ils ne sont pas obligés alors de se servir d'un interprète laïque, qui probablement ne garderait pas le secret. — 6. S'ils sont sourds au point

fle ne pouvoir tout expliquer, sans se faire entendre par d'autres que le confesseur. — 7. Si, étant muets, ils ne savent écrire; ou, si, le sachant, ils ne le peuvent, sans s'exposer au danger de révéler leurs fautes. Ce danger peut toujours être supposé probable, car il arrive très souvent que des écrits s'égarent. — 8. Si, enlin, pour quelque motif, il y a péril pour eux d'etre diffamés, auprès de tout autre que le confesseur. Ce dernier cas est cependant plus rare. Cf. Suarez, *De pænitenlia,* disp. XX1lI, sect, n-iv, t. xxn, p. 509-512; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. vin, η. 114-155, t. i, p. 268-275; De Lugo, *De pænitenlia.* disp. XVII, sect, ι-ιι, t. v, p. 422 sq. ; Lacroix, I. VI, part. II, tr. IV, c. 1, dub. ni, n. 1140-1164, t. II, p. 218-221; Layman, 1. V, tr. VI, c. vm, n. 10-14, t. II, p. 278; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Pænitentiæ sacramentum, a.* 2, n. 80-90, t. vu, p. 196-200 ; Bonacina, disp. V, q. v, sect. II, punct. v. t. i, p. 155 sq. ; S. Alphonse, 1. VI, tr. IV, c. iv, dub. ut, n. 479-491, t. v, p. 422-440; Lehmkuhl, part. II, 1. 1, tr. V, a. 2, n. 327-341, t. il, p. 240-249; Palmieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, v, c. i, dub. m, n. 389-450, t. v, p. 200-225.

IV. Qualités. — Nombreuses sont les qualités que doit présenter une confession pour être bien faite. Les principales d'entre elles ont été exprimées par les deux vers suivants :

Integra ait, simplex, humilis, discreta, fidelis,
Vocalis, mœrens, pura et parere parata.

Ou encore par ceux-ci :

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis.
Atque frequens, nuda, et discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, el lacrymabilis, accelerata,
Fortis, et accusans, et sit parere parata.

La plupart de ces conditions ne concernent pas la validité de la confession elle-même, sinon celles qui se ramènent à l'intégrité et à la contrition. Elles ne sont donc pas essentielles, mais secondaires. Il a déjà été question de l'intégrité. Il suffira de dire des autres quelques mots seulement :

1» *Simplex.* — Que la confession ne soit pas accompagnée de phrases superflues, n'ayant aucun rapport avec l'accusation des péchés; mais qu'elle soit brève et claire.

2° *Humilis, verecunda et accusans.* — Qu'elle apparaisse, en outre, un acte de véritable humilité, soit dans l'altitude, soit dans les expressions, soit dans le ton de la voix. Le pénitent se tiendra donc à genoux, à moins qu'il ne soit infirme ou malade ; il aura la tète découverte; il racontera ses fautes avec componction, et non d'un air dégagé, insouciant, comme si c'était un récit quelconque. Il ne cherchera nullement à s'excuser, mais sera son propre accusateur.

3° *Discreta.* — Il se servira de termes convenables et modestes, n'ayant rien de trivial, surtout dans les accusations touchant le vi» el le ix» précepte. Il se gardera aussi de révéler sans nécessité les défauts du prochain.

4» *Fidelis et fortis.* — Sincère dans son exposé, non seulement le pénitentévilera de mentirpositivement dans sa confession, mais il ne cherchera point, par des formules équivoques, à atténuer la gravité de ses fautes. Il ne les exagérera pas non plus, mais les accusera telles qu'il les connaît; les douteuses comme douteuses el les certaines comme certaines. C'est en cela qu'il a besoin de force, pour que le respect humain ne mette aucun obstacle à sa sincérité.

5' *Vocalis.* — La confession doit se faire de vive voix -t non par écrit, ou par signe; excepté le cas de nécessité, si quelqu'un ne pouvait parler; ou pour un motif grave; par exemple, à cause de la honte trop grande qu'on éprouverait à accuser certaines choses de vive voix; ou encore, pour plus de facilité, comme le font divers scrupuleux qui craignent toujours d'avoir oublié la plus grande partie de leurs péchés, s'ils ne les ont écrits. La confession par écrit est, d'ailleurs, valide, quoique l'absolution par écrit ne le soit pas. Voir col. 920.

6° *Mærens et lacrymabilis.* — Avec le repentir nécessaire. Voir Contrition.

7' *Pura et libens.* — Spontanée, dans des vues pures, c'est-à-dire pour obtenir le pardon de ses péchés et les grâces attachées à la réception du sacrement; mais non, comme le font des personnes intéressées, pour exciter la commisération du confesseur, solliciter ses aumônes, capter sa bienveillance et attirer son estime.

8° *Parere parata.* — Le pénitent doit être disposé à se conformer aux avis du confesseur, soit pour fuir les occasions du péché, soit pour employer les remèdes indiqués par lui : faire une restitution, accepter la pénitence satisfacloire, etc.

9» *Frequens.* — C'est là simplement un conseil. La confession fréquente est utile à tous : aux pécheurs qu'elle tire du péché; aux justes qu'elle aide puissamment à marcher dans le chemin de la perfection.

10° *Accelerata.* — La confession doit suivre aussitôt que possible le péché commis, afin que l'âme ne reste pas longtemps dans un état toujours dangereux pour elle.

11» *Secreta.* — Cela ne signifie pas que la confession auriculaire est seule valide ou licite; mais que la confession publique n'est nullement obligatoire, dans aucun cas. Cf. S. Thomas, *IV Sent.,* dist. XVII, q. Ill, a. 4; *Sum. theol.,* 111* Suppl., q. ix, a. 4; Suarez, *De pænitenlia,* disp. XXI, sect, i-iv, t. xxn, p. 455-465; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI,c. vi, punct. i, n. 1-3, t. i, p. 240sq.; De Lugo, *De pænitenlia,* disp. XV, sect, νιιι-ιχ, n. 184-192, t. v, p. 292 sq.; Lacroix, 1. VI, part. II, tr. IV, c. 1, dub. m, n. 1165-1201, t. it, p. 221-226; Ferraris, v» *Pænitentiæ sacramentum,* a. 2, n. 54-80, t. vu, p. 195 sq.; Layman, I. V, tr. VI, c. vi, t. II, p. 240 sq.; S. Alphonse. *Theolog. moralis,* 1. VI, tr. IV, c. i, dub. ni, n. 492-496, t. v, p. 440-444; Palmieri, *Opus theolog. morale,* tr. X, sect, v, c. i, a. 3, n. 450-460, t. v, p. 225-229; Lehmkuhl. part. II, 1. I. tr. V, sect, π, c. n, t. ti, p. 225.

V. Réitération. — Toute confession de péchés mortels, invalide par défaut d'accusation ou de contrition, doit être nécessairement recommencée. Le pénitent doit la renouveler en entier s'il s'adresse à un autre confesseur, car celui-ci, sans un aveu complet, ne pourrait remplir auprès de lui sa mission de médecin et de juge. Si le pénitent revient au même confesseur qui garde un souvenir de la confession précédente, il lui suffit d'accuser, en général, les péchés déjà déclarés, et d'y joindre l'accusation de ceux qui auraient été précédemment cachés. Si le confesseur, vu le temps écoulé, avait totalement oublié la confession précédente, il faudrait probablement la renouveler en entier. On n'est d'ailleurs strictement obligé de réitérer une confession que si l'on est moralement certain de son invalidité. En ces matières également s'applique l'axiome universellement reçu : *In dubio standum est pro valore actus.Cf.* Suarez. *De pænilenlia,disp.* XXII. sect, vi, t. xxn, p. 495-498; Salmanticenses. *Cursus theologiæ moralis,* 1. VI, c. ix, t. I, p. 275-280; De Lugo, *De pænilenlia,* disp. XVI, sect, xv, xvi; disp. XXII, n. 77, t. v, p. 410-422,527; Tamburini, *Method. confess.,* 1. II, c. i, §2, t. n, p. 376; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Pænitentiæ sacramentum,* a. 2, η. 139-155, t. vu, p. 205-207; Bonacina, disp. V, q. v, sect, n, punct. ni, 1.1. p. 149-156; Layman, 1. V, tr. VI, c. ix. t. n, p. 279 sq.; Lacroix. I. VI, part. II, tr. IV, c. 1, dub. lit, n. 1216-1228, t. n. p. 227 sq.; S. Alphonse. L VI, tr. IV, c. i, dub. m, n. 498-500, t. v, p. 444-453; Palmieri, *Opus theolog. morale,* tr. X, sect, v, c. i. dub. ni, a. *, n. 460-478, t. v, p. 229-239; Lehmkuhl, part. II. 1. I,

tr. V, sect, n, c. il, a. 3, § 2, n. 345 sq., t. n, p. 251 sq.

Une suile plus ou moins longue de confessions invalides et sacrilèges rend parfois nécessaire une confession générale, soit de toute la vie, soit d'une période d'années. C'est alors le seul moyen de remettre une âme dans la bonne voie.

Quand on n'est pas certain de l'invalidité des confessions précédentes, une confession générale n'est pas indispensable; il convient cependant, si le doute est fondé, de la recommander, alin de délivrer le pénitent de ses anxiétés de conscience, de lui rendre la paix intérieure, et de lui procurer, de cette façon, plus de forces surnaturelles pour la pratique des vertus.

Quelquefois même, sans qu'il y ait doute sur la validité des confessions précédentes, on peut la conseiller aux âmes pieuses, quand on prévoit qu'elles en retireront du prolit spirituel. Une plus claire connaissance de leurs misères est de nature à leur inspirer un plus profond mépris d'elles-mêmes. De là, chez elles, une plus vive haine du péché, des efforts plus énergiques pour éviter les moindres fautes, un recours plus fréquent à Dieu. Leur pureté y gagne, et leurs progrès dans la perfection sont plus accentués.

Quant aux personnes scrupuleuses, quoiqu'elles la demandent avec instance, il faut leur refuser la permission de faire une confession générale. Elle leur serait inutile ou même nuisible. Loin de leur rendre la paix intérieure, elle n'aboutirait qu'à augmenter leurs anxiétés. 11 est évident que, dans ce cas, outre la perte de temps, les inconvénients dépassent de beaucoup les avantages.

En somme, une confession générale est utile et peut être conseillée aux grandes époques de la vie, qui précèdent des actes plus solennels et plus importants : par exemple, avant la première communion, avant le sous-diaconat ou le sacerdoce pour les clercs, avant la profession religieuse, avant la réception du sacrement de mariage, avant le choix d'un état de vie; en un mot, toutes les fois qu'on se propose de donner à son existence une orientation nouvelle, ou qu'on est résolu à s'engager définitivement dans le chemin de la perfection.

Lorsqu'une personne a fait, durant le cours de sa vie, une ou deux confessions générales, il faut se montrer très difficile pour lui en permettre d'autres, à moins qu'il ne conste de l'invalidité des précédentes. Il en va tout différemment pour les confessions générales, dites partielles, ne s'étendant guère qu'à une année. Les confessions de ce genre sont en usage dans la plupart des congrégations religieuses, dont les membres, à chaque retraite annuelle, font la revue de toutes les fautes commises depuis la retraite précédente, afin d'en concevoir un plus grand repentir. En se rendant ainsi compte du progrès accompli, ou des infidélités à la grâce, ils sont amenés à prendre les résolutions en rapport avec leurs besoins spirituels. Cf. De Lugo, disp. XVI, sect, n, n. 56 sq., t. v, p. 315; Tamburini, *Method, confess, expedit.*, l. II, c. l-x, t. il, p. 383-394; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 980-1140, t. n, p. 209-219; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, sect, n, c. n, a. 3, § 2, n. 346-352, t. n, p. 252-257. Voir col. 911-913.

Parmi les nombreux auteurs ayant traité les matières qui font l'objet de cet article, nous citerons ici les principaux seulement : Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXI-XX1V, XXXII, *Opera omnia*, 28 in-4*, Paris, 1856-1878, t. XXII, p. 455-519, 673-686; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI-XVIII1, XXII, *Opera omnia*, 7 in-fol., Lyon, 1696, t. v, p. 304-439, 513-528 ; Salmanticenses. *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, *De sacram, pænitentiæ*. c. vni-x, xiî, 6 in-fol., Lyon, 1679, t. l, p. 251-280, 308-316; Bonacina, *Theologia moralis*, disp. V, *De pænitentiæ sacramento*, q. v, sect, π, *De confessione, 3* in-fol., Venise, 1710, t. I, p. 131-156; Layman, *Theologia moralis,!. V, De sacramentis*, tr.VI, *De sacram, pœnitent.*, c. v-x, XIII. 2 in-fol., Venise, 1719, t. Il, 'p 271-280, 290-294; Tamburini, l. V, *De pænitent., c.* il, VI; *Method, eæpeditæ confessionis*, I. If. c. l-x; l. III, c. rv-ix, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1719, t. H, p. 24 sq., 39 sq.. 376-406; Lacroix. *Theologia moralis*, tr. *IV, De sacram, pœnitent.,c.* i, dub. I-πι; c. n, dub. v, vi, 2 in-fol., Venise, 1720, t. n, p. 161-170, 202-229, 272-307 ; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, 10 in-4·, Venise, 1782, v* *Pænitentiæ sacramentum*, a. 1, 2. t. vit, p. 181-210; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pænitentia*, c. i, a. 1-4: c. H, dub. v, VI, t. v, p. 399-453; t. vi, p. 89-135; *Praxis confessorii*, c. i-vi, t. vm, p. 1-82; Mare, *Institutiones morales alphonsianæ*, tr. V, diss. II, c. u; diss. III. c. n-iv, 2 in-8·, Lyon. 1888, t. n, p. 209-236, 300-369 ; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De sacramento pœnitentiæ*, part. II,c. n; part. III. c. 11, 2 in-8·, Home, 1893, t. n, p. 358-408, 559-628; Palmieri. *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam, tr.* X, sect v, *De sacramento pænitentiæ*, c. i. dub. Ill ; c. 11. dub. v-VI. 7 in-8·, Prato, 1894. t. v, p. 180-239, 433-485; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, I. I, tr. V, *De sacram, pœnitentiæ*, sect, u, c. n; sect, in, c. ti-in, 2 in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. 11, p. 226-257, 303-328.

T. Ortolan.

X. CONFESSION (SCIENCE ACQUISE EN). — I. Sceau sacramentel. II. Objet. III. Personnes astreintes. IV. Violation et sanction.

I. Sceau sacramentel. — Sous le nom de *sigillum confessionis*, sceau sacramentel, on désigne le secret inviolable, absolu, imposé pour tout ce qui a été entendu en confession.

1° 11 a été strictement recommandé par les Pères â partir de saint Augustin, voir col. 890-891, ci. col. 859. et depuis le xni· siècle, les théologiens sont unanimes à déclarer que ce secret est indispensable dans toutes les hypothèses imaginables, d'après le droit naturel, le droit divin et le droit ecclésiastique. Voir col. 920-924.

En effet, de droit naturel, le pénitent n'ouvre sa conscience, qu'avec la certitude complète de la discrétion rigoureuse du confesseur. Sans cette assurance, il ne ferait pas la confidence de ses fautes les plus secrètes. Par ailleurs, révéler ce qui a été dit en confession, serait diffamer le prochain parfois en matière grave; et le droit naturel interdit de lui enlever l'honneur auquel il a droit.

Sans doute, l'essence du sacrement n'exige pas ce rigoureux silence, et la confession sacramentelle peut être publique. Du consentement formel du pénitent, le confesseur pourrait parler du secret confié. Néanmoins, la confession doit rester secrète, parce qu'elle est confidentielle. D'autre part, le secret qu'elle impose ne résulte pas exclusivement d'une obligation consentie entre les intéressés. 11 ressort strictement de l'institution divine de la confession. *Eodem jure prohibetur revelatio confessionis, quo jure præcipitur ipsa confessio quæ est de jure divino.* Synode de Soissons, 1524.

Puisque la confession secrète est d'institution divine, tout ce qui porte obstacle à son exercice est prohibé de droit divin. Or, la révélation directe ou indirecte du secret de la confession éloigne les pécheurs de la pratique du sacrement.

L'obligation du secret sacramentel ne comporte aucune des exceptions qui permettent de violer un secret naturel. Sauf autorisation formelle et spontanée du pénitent, le confesseur ne saurait rien dire de ce qu'il a appris au tribunal de la pénitence, s'agirait-il pour lui d'un danger de mort ; serait-il question des danger-publics les plus sérieux, de très graves péchés à fair· éviter. Qu'on ne dise pas que parfois le bien particulier doit céder devant l'intérêt public que sauvegarderait la révélation d'une confidence sacramentelle. L'inviolabilité du secret sacramentel représente l'intérêt plus général, le bien des consciences et le bien de l'Église.

Le droit ecclésiastique interdit aussi toute violation du secret sacramentel. *Sacerdos ante omnia caveat, ne de his, quæ ei confitentur, peccata alicujus revelet. neque (quod absit) pro aliquo scandalo vitand,* C. *Sacerdos, De pœnit.*, dist. VI. Innocent LU déclara :

plus catégoriquement encore: *Caveat autem (sacerdos) omnino, in verbo, aut signo, aul aliu quovis modo aliquatenus prodat peccatorem.* C. *Omnis utriusque sexus, De pœnit. et remis.* Voir col. 893.

L'Eglise n'iinpose pas de sa seule autorité le précepte de respecter inviolablemenl le sceau sacramentel. Elle ne fait que constater et préciser l'ordre divin. Elle n'a donc pas le droit d'établir des exceptions ou d'apporter des modifications. Voir la lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Québec, du 1-4 juin 1880.

Les théologiens discutent s'il peut y avoir légèreté de matière dans la violation de ce secret. Les uns le nient parce que, quelque minime que soit la révélation, l'honneur et la pratique du sacrement seraient compromis. D'autres admettent qu'une révélation d'importance secondaire n'aurait pas ces conséquences et ne sérail pas gravement coupable. D'autres enfin distinguent avec De Lugo, *De pœnitentia,* disp. LXX. Si la connaissance du fait révélé, si minime soit-il, peut aisément être regardée comme acquise en confession, ou si le confesseur déclare l'avoir obtenue par celte voie, sa faute est toujours grave, parce qu'elle nuit à l'honneur du sacrement. Si ce danger est écarté par suite du défaut d'advcrtance, en raison de l'éloignement du lieu de la confession, ou pour toute autre cause, la faute peut être légère en raison du peu de gravité de la révélation.

Ces principes s'appliquent â toute révélation directe ou indirecte du secret sacramentel.

La violation est *directe,* quand le confesseur désigne expressément les fautes confessées ou les personnes coupables; elle est *indirecte,* lorsqu'il dévoile le péché implicitement, par exemple, par un signe, par des renseignements qui découlent de la confidence reçue, par des paroles imprudentes, comme si. en racontant un trait historique, il exposait les pénitents à être reconnus.

Le 18 novembre 1682, la S. C. de l'inquisition examina le sentiment d'après lequel on pouvait user de la science acquise par la confession, sans rien révéler, sans occasionner aucun désagrément au pénitent; lorsque Je non-usage de cette connaissance entraînerait un mal plus considérable, tel qu'en comparaison l'inconvénient subi par le pénitent pourrait être négligé. Elle condamna celte proposition : *Scientia ex confesfinite acquisita uli licet, modo fiat sine directa aut indirecta revelatione et gravamine pœnitenlis. nisi aliud mullo majus ex non usu sequatur, in cujus comparatione prius merito contemnatur. Addita deinde explicatione sive limitatione, quod sit intelligenda de usu scientia: ex confessione acquisitas cum gravamine pœnitenlis, seclusa quacumque revelatione, atque in casu quo mullo majus gravamen ejusdem pernitentis ex non usu sequeretur.* Resp. *Didam propositionem quatenus admittit usum diclæ scienliæ cum gravamine pænitenlis, omnino prohibendam esse, dtam cum dicta explicatione vel limitatione..., mandantes etiam universis sacramenti pœnitentiæ ministris, ut ab ea in praxim abstineant.* Denzinger, n. 1087.

IL Objet. — 1° L'obligation du secret, sacramentel •-t la conséquence nécessaire de la confession sacramentelle et d'elle seule. Pour que le prêtre y soit tenu, ii taut que le pénitent ait l'intention de soumettre ses péchés aux clefs de l'Église'. Seule, la violation d une confession ainsi reçue constituerait un outrage au sacrement. Toute autre confidence extra-sacramentelle ne peut obliger le prêtre an secret sacramentel. M iis la confession, lût-elle nulle, par défaut de contrition surnaturelle ou de ferme propos, aussi bien que la i onlession valide, mais informe, et parlant improductive de la grâce, oblige le confesseur au silence sacramentel. Une confession commencée, non suivie d'absolution. impose la même obligation. Si le pénitent n'a pas l'intention de faire une confession sacramentelle, le confessent n'est pas tenu par le *sigillum.* La prudence lui fait un devoir de garder le silence sur les confidences reçues ; mais si un grand bien l'exigeait, si l'intérêt public le commandait, le prêtre pourrait révéler ce qui lui a été confié. Toutefois, comme il pourrait y avoir doute sur les intentions du pénitent, le confesseur doit s'assurer que ce dernier n'est pas venu pour recevoir le sacrement ; si le doute persistait, saint Alphonse, s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas, de Logo et d'autres théologiens, conclut à l'obligation de garder le secret sacramentel. Autrement la confession deviendrait odieuse; des fautes réellement confessées en vue de l'absolution risqueraient d'étre dévoilées. Cependant, pour constituer l'obligation du *sigillum,* il ne suffirait pas que la personne dise : *.le vous confie ce fait, sous le sceau de la confession.* Le secret sacramentel ne peut être imposé qu'en raison du sacrement seul. Aussi Lugo, disp. XXII, n. 46, réprouve la façon d'agir des pénitents qui, pour astreindre le prêtre au *sigillum,* déclarent vouloir se confesser ; puis, ayant ou demandé conseil ou achevé leur narration, ils renvoient à plus tard la réception de l'absolution. Dans ces circonstances, le prêtre est seulement tenu par le secret naturel. Dominique Soto, *In IV Sent.,* dist. XV111, q. iv, a. 5, raconte qu'un cardinal, voulant attirer un autre membre du Sacré-Collège dans une conspiration contre le souverain pontife, alla le solliciter sous prétexte de confession. Le complot découvert, le cardinal confident fut puni pour n'avoir pas dénoncé ce complot organisé contre la sûreté du gouvernement pontifical.

Si un prêtre refusait d'enlendre la confession d'un pénitent serait-il tenu au secret sacramentel Vilest facile de concilier les deux réponses contradictoires données à cette question. Si le pénitent avoue un ou deux péchés et si le confesseur les entend, nonobstant le refus manifesté d'écouter sa confession, l'obligation de garder le secret sacramentel existe certainement. Il en serait autrement si, avant les aveux du pénitent, le prétre a protesté et déclaré qu'il ne veut rien entendre comme confesseur. L'obligation du secret n'existe pas davantage si le pénitent n'a pas l'intention de faire un aveu sacramentel, ou s'il a le dessein de tromper le confesseur, de l'injurier ou de lui tendre un piège. La prudence seule fait au confesseur une loi de garder le silence le plus discret.

2° Tous les péchés, mortels ou véniels, passés ou actuels, tombent sous le sceau sacré, dés qu'ils soûl avoués en confession. Toutefois les fautes mortelles sont spécialement l'objet du *sigillum*/aussi le confesseur ne peut-il en parler ni d'une façon spéciale ni même d'une façon générale. Le confesseur pourrait parler d'une façon générale des fautes vénielles, en disant, par exemple : •l ai entendu en confession les menus péchés de tel. Car dés lors qu'il y a eu confession, il y a eu déclaration, au moins de fautes vénielles. S'il spécifiait le nombre, l'espèce, les circonstances des péchés véniels, il violerait le secret sacramentel. Ledesma a soutenu que le confesseur qui dévoilerait ainsi spéciliquement un péché véniel, ne manque pas à son devoir, pourvu qu'on ne soupçonne pas qu'il parle d'une science acquise au tribunal sacré.

En générai, on ne viole pas le secret sacramentel en disant: Titius s'est confessé à moi. Parfois cependant cette déclaration pourrait devenir une violation du secret sacramentel ; par exemple, si le pénitent tient absolument à tenir secret son recours â la confession, parce que ses parents ou son confesseur y verraient l'indice qu'il avait commis une faute grave, ou encouru un cas réservé.

3° Non seulement les fautes actuelles, mais les péchés *futurs* tombent sous le sceau sacramentel. Un pénitent déclare vouloir commettre un vol, un assassinat, etc..

dés lors que ce criminel projet n'est connu que par la confession, il est couvert par l'inviolable secret. Quelques théologiens prétendaient que seul le projet de l'acte futur tombait sous le *sigillum,* et non le fait criminel à venir. On leur répond *qu'inilialive,* l'acte coupable étant matière de l'aveu sacramentel doit être tenu secret en raison de la confession. C'est l'enseignement commun. Si, en pareil cas, en raison de l'indisposition du pénitent, le confesseur ne pouvait l'absoudre. il en résulterait une conséquence intolérable, c'est qu'il serait en droit de dévoiler les coupables, le crime une fojs commis. Voir col. 921.

4» Les péchés publics sont eux aussi l'objet du *sif/iflum,* si le prêtre ne les connaît que par la confession. La révélation du confesseur confirmerait l'existence de ces fautes connues ; il lui est donc défendu d'en parler. Cependant si les péchés étaient tellement notoires, que l'indiscrétion du prêtre n'ajouterait rien à la connaissance que le public en a, il n'y aurait pas possibilité de violation du secret sacramentel. Mais même dans ces circonstances, le prêtre doit absolument s'abstenir de dire : .l'ai entendu en confession Titius s'accuser de vols, de meurtres, etc., avec une grande componction. Quelques théologiens ont bien prétendu que, loin de déshonorer le pénitent, une telle manière de parler le réhabiliterait. Le sentiment général interdit avec raison ce procédé qui froisse les fidèles plutôt qu'il ne les édifie. Le prêtre ne doit jamais dire qu'il connaît un péché par la confession.

Quelle réponse le confesseur doit-il faire à ceux qui lui demanderaient s'il a donné l'absolution à un pécheur public? Si la question est posée par simple curiosité, le confesseur ne doit pas y répondre. Si elle est provoquée par un intérêt sérieux : a) il ne peut pas déclarer qu'il n'a pas absous le pénitent, car il manifesterait ainsi les mauvaises dispositions de ce dernier ; *b)* il ne peul pas prudemment dire non plus que l'absolution n'a pas été donnée faute de matière suffisante; on ne le croirait pas; c) pour une raison analogue, le prêtre ne peut dire : «Je ne l'ai pasabsous pourdivergenced'opinions; » l'absolution ne peut être refusée pour différence d'opinions; *d)* quelques théologiens pensent que le confesseur peut, sans donner aucun motif, répondre : « Je n'ai pas absous. » Communément on écarte cetle solution. Comme d'autre part le confesseur ne peut pas dire non plus: « J'ai absous, «puisqu'il manquerait à la vérité, il ne lui reste qu'à faire une réponse évasive, disant par exemple : « Caius s'est confessé et a rempli son devoir ; je n'ai pas manqué au mien. »

5° Que penser des révélations, faites par un imprudent confesseur, des péchés commis dans une ville, un bourg, une communauté religieuse? La prudence la plus élémentaire oblige les confesseurs à éviter des appréciations de ce genre, qui sont toujours préjudiciables à la religion et à l'édification publique. Mais enfin ces révélations violent-elles le secret sacramentel? Si la ville est considérable, ou la bourgade très populeuse, la congrégation religieuse très nombreuse et dispersée en divers lieux, il est probable que le secret sacramentel n'est pas violé; personne n'est par là diffamé, personne n'est de la sorte éloigné du tribunal sacré. Si la ville est petite, la bourgade restreinte, le couvent unique, la violation du secret est à peu prés certaine, des soupçons pourront porter sur des personnes déterminées et les inconvénients de la violation du *sigillum* se produiront aisément.

6» Mais, en outre de ses fautes, le pénitent peut manifester au tribunal sacré ses défauts naturels, moraux, civils, l'illégitimité de sa naissance, des vices de conformation, des scrupules, etc. Ces déclarations sontelles l'objet du secret sacramentel? Lorsqu'elles sont nécessaires, ou simplement utiles, ne fût-ce qu'au seul jugement du pénitent, pour la manifestation complète de sa conscience, elles font partie du secret obligatoire. Il n'en est pas de même, si elles ne se rattachent que de loin, accidentellement, à la confession. Ainsi, lorsqu'un fils de famille déclare qu'il a pris son père en aversion à raison de son intempérance; qu'il n'a pas corrigé son frère surpris en flagrant délit de vol, etc., les fautes du père et du frère sont comprises dans l'objet du *sigillum.* Mais si le pénitent déclare s'élre réjoui d'un meurtre qui a été commis sur une voie publique, le confesseur ne violera pas le secret en parlant de cet assassinat. Si le pénitent est généralement connu comme simple d'esprit, bègue, sourd, grossier, scrupuleux, le confesseur ne saurait être lié par le secret de la confession, lors même que l'intéressé en ferait l'objet d'une déclaration sacramentelle. La charité et la prudencechréliennesfontcependant un devoir au prêtre de ne pas insister sur ces défauts remarqués en confession. Saint Alphonse dit que les impatiences, les vivacités, les invectives même du pénitent à l'égard du confesseur, dans l'acte sacramentel, ne tombent pas sous le *sigillum,* puisqu'il ne les confesse pas; toutefois en en parlant il y a danger de violation indirecte du secret sacramentel. On en pourrait conclure, en effet, que le pénitent proteste contre un tefus d'absolution ou contre des réprimandes du confesseur.

Certaines circonstances peuvent également tomber indirectement sous le *sigillum.* Ainsi, le confesseur ne pourrait dire : « Caius était à dix heures du soir sur telle place publique, » si par là on pouvait découvrir qu'il est l'auteur d'un meurtre commis à cette heure, en ce lieu. De même, le prêtre ne devrait pas dévoiler le nom de l'armurier qui a vendu l'instrument du crime, si le pénitent le lui a signalé.

7° Le prêtre peut-il, sans violer la loi du silence sacré, parler des vertus, des révélations, des extases, des inspirations et, en général, des communications surnaturelles de ses pénitents, lorsqu'il ne les connaît que par la confession ? Si le pénitent fait connaître ces dons surnaturels, afin de manifester l'état de son âme, recevoir des conseils en vue de progresser dans les voies de Dieu et de remercier le Seigneur de ses bienfaits, le confesseur est tenu, non par le *sigillum,* mais par la loi de discrétion qu'impose toute confidence intime et religieuse. Ces communications concernent beaucoup plus la direction que la confession. Mais si ces faits sont avoués au prêtre, en tant qu'il est nécessaire ou utile de faire connaître les manques de correspondance à la grâce de Dieu, la froideur, l'ingratitude du pénitent, l'inconstance dans les résolutions, dans les initiatives abandonnées, ils sont indirectement l'objet du *sigillum.* Ils font corps avec l'accusation sacramentelle des péchés.

On a objecté que cette conclusion est contraire au sens commun. Ballerini-Pahnieri, *Opus theologicum,* p. 518. En effet, a-t-on dit, après la mort des saints personnages, on publie partout les grâces extraordinaires dont ils ont été favorisés, sans que personne conclue de là qu'il est permis de révéler ce qui tombe sous le sceau sacremenlel. Selon Benoit XIV, *De servorum Dei beatificalione,* I. Ill, c. vu, ce sont les vertus et les dons ayant déjà notoriété et non ceux qui étaient nécessaires à la connaissance des péchés qui sont ainsi publiés. *Confessarius prohibetur revelar.· quæ in confessione audivit... Virtutes vero, revelationes el similes gratiie sub sigillo saeramenlalejuala veriorem sententiam non comprehenduntur nisi MELIUS DECLARANDUM PECCATUM EXPONANTUR, ideoqi. passim post pænitenHum obitum patefiunt.*

8° Saint Alphonse, η. 644, admet comme probable, qu'un confesseur ne viole pas la loi du *sigillum,* s ., fuit un pénitent excessivement prolixe, parce que chacun voit qu'il se dérobe pour éviter un insupportable flux de paroles.

La pénitence qui est le complément île la confession est comprise aussi sous le si.qillum. Si elle est grave (et Ton considère comme telle la récitation d'un chapelet, surtout pour les personnes qui n'ont pas l'habitude de la prière), en en parlant on peut indirectement révéler la confession de fautes graves,

9° Les péchés des complices sont également placés sous la sauvegarde du secret sacramentel. Le confesseur ne peut en parler si la révélation a été faite par le pénitent avec préméditation ou imprudemment. Certains pénitents pensent ne pouvoir faire une confession complète, sans découvrir le nom d'un complice. Les théologiens soutiennent à peu près unanimement, contre un très petit nombre de moralistes, que le nom du complice ne peut être révélé par le confesseur.

Même en raison d'un mal moral ou physique considérable, menaçant la société, manifesté au prêtre par la confession du complice, le confesseur ne peut dénoncer le complice. Il peut seulement obliger le pénitent à faire lui-même, ou par un autre, la dénonciation qu'exige l'intérêt public. Un dommage quelconque, un inconvénient ordinaire ne suffisent pas pour exonérer le pénitent de ce devoir. Si. en dernier ressort, le fidele ne pouvait agir ni par lui-même, ni par un autre que le conlesseur, il devrait ou bien autoriser celui-ci à parler,' ou bien lui faire sa déclaration en dehors de la confession sacramentelle,

10" Afin d'éviter toute révélation indirecte, le prêtre doit s'abstenir, lorsqu'il a reçu des confidences sacramentelles, d'adresser ensuite des reproches que le pénitent peut attribuer aux aveux de la confession; il ne doit pas se montrer moins accueillant, prendre une altitude plus sévère, faire, en un mot, quoi que ce soit qui puisse froisser le penitent ou provoquer chez les autres une suspicion fondée.

Il doit également, en dehors du saint tribunal, éviter de parler avec le pénitent des péchés avoués par celui-ci, sans une autorisation formelle de ce dernier, ni faire aucune manifestation extérieure qui lui rappellerait ses fautes. Si le pénitent lui-méme commence â en parler, le confesseur peut continuer. Si le confesseur le croit utile, il peut, dans une confession ultérieure, revenir sur le passé.

Afin de garantir la liberté d'action du pénitent, les théologiens ont précisé les conditions dans lesquelles il devait octroyer la permission de l'entretenir, en dehors du sacrement, des fautes accusées en confession. «) Celte autorisation doit être formelle, c'est-à-dire expresse et explicite. Celle qui serait tacite, présumée, interprétative, virtuelle, prétendue favorable au pénit nt, ratifiée, ne suffirait pas. Le pénitent a droit au secret; il n'est pas permis de violer ce droit, même sous prétexte qu'il en abuse. — 6) Elle doit être accordée librement; autrement, on méconnaîtrait un droit imprescriptible, on rendrait odieuse la pratique du sacrement de pénitence. Aussi, insister auprès des pénitents pour obtenir celte permission, serait exercer une pression intolérable. Le confesseur peut bien exposer au pénitent la convenance, l'utilité de ce procédé; il ne doit pas l'imposer, ni adresser la correction aux complices. — c)EUe ne doit pas être révoquée. Le pénitent a toujours le droit de retirer une première autorisation. — d) Il n'est pas nécessaire qu elle ait été donnée par écrit. Il suffit même que le pénitent commence spontanément à parler de ses fautes pour que le confesseur soit autorisé à répondre.

Quand le prêtre use d'une permisssion de cette sorte, on ne peut guère douter qu'il l'ait obtenue. Il faut s'en rapporter à sa parole. Ainsi lorsqu'il déclare à des héritiers. de la part d'un défunt, qu'ils sont obligés à une restitution, la présomption est pour lui. il doit s'abstenir de faire connaître le motif pour lequel la restitution est obligatoire, afin d'éviter le scandale. Il doit agir avec la plus grande discrétion et ne dire que ie strict nécessaire.

Il" Comment devrait agir le confesseur qui a une omission grave à réparer à l'égard du pénitent, lorsque celui-ci refuse l'autorisation de parler de ses péchés, hors du tribunal sacré? Plusieurs théologiens pensent que le confesseur peut ne pas tenir compte du refus du pénitent, d'abord, parce que ce refus n'est pas raisonnable. ensuite, parce que la confession peut être considérée comme inachevée, un point grave restant à régler. Mais la grande majorité est de l'avis contraire. Il est interdit au confesseur d'entretenir le pénitent de ses fautes, en dehors de la confession, sans son consentement exprès. Agir autrement, serait transgresser la loi du secret sacramentel. En outre, on ouvrirait ainsi la porte aux abus les plus graves. Bien des confesseurs s'autoriseraient des obligations à rappeler à leurs pénitents ou de la nécessité de compléter ou de rectifier les solutions données pour parler sans permission des confessions passées. Si des conséquences fâcheuses résultent de ce silence, la responsabilité en retombera sur le pénitent qui refuse l'autorisation, et non sur le prêtre qui garde le silence. Cependant, le confesseur peut se sertir de la connaissance acquise en confession pour prier pour son pénitent, agir lui-méme avec plus de circonspection, corriger ses mœurs el éviter des dangers qu'il pourrait courir.

12" Un prêtre qui connaîtrait par la confession seulement qu'un pénitent est excommunié notoirement, ne devrait pas l'éviter publiquement. Toutefois, pourrait-il l'éviter, lorsqu'ils se trouvent seuls? La plupart des théologiens répondent négativement. Le conlesseur ne peut user de la science acquise au saint tribunal pour faire quoi que ce soit qui puisse préjudicier au pénitent ou ébranler la sécurité des fidèles dans le silence irréfragable du confesseur. De même, un prêtre qui ne connaîtrait l'indignité d'une personne, que par la confession, ne devrait lui refuser la communion ni en public ni en secret. Il ne pourrait se refuser à procéder au mariage d'époux entre lesquels existerait un empêchement dirimant, connu seulement par voie sacramentelle. L'évéque ne saurait refuser les ordres â un sujet qu'il sait être irrégulier, seulement par les aveux de la confession. Il en serait autrement.si ces faits étaient connus à la fois par la voie du sacrement et par notoriété publique. Cette dernière source d'information rendrait au confesseur sa liberté d'action. De même encore, le prêtre qui a refusé l'absolution à un pénitent mal disposé, s'il est accusé lui-même du crime commis parson pénitent, ne peut se défendre en trahissant le secret de la confession, même au péril de sa vie. Toutefois, si le pénitent à qui l'absolution a été refusée menaçait de mort son confesseur, ce dernier pourrait prendre la fuite. Le secret sacramentel n'existe pas dans ce cas; et le secret naturel qui lie le prêtre n'empêche pas celui-ci de prendre les mesures nécessaires à la conservation de sa vie.

13» Le prêtre qui apprend par la confession que le vin de la messe contient du poison, que des assassins l'attendent sur la voie qu'il va suivre, peut-il ne pas célébrer ou prendre un autre chemin? S'il agit avec assez de prudence pour écarter toute suspicion de la violation du *sigillum,* il peut s'abstenir de la célébration du saint sacrifice et prendre une direction différente. Le secret sacramentel n'est nullement compromis par sa façon d'agir. La liberté du prêtre serait plus grande encore, si le pénitent n'avait pas eu l'intention de se confesser, mais n'avait voulu que lier le confesseur par le *sigillum* et l'empêcher d'agir, car alors, le péché n'a pas été confessé mais connu en confession. Cependant, si, en s'abstenant de la célébration de la sainte messe bu en prenant un chemin différent, le prêtre faisait soupçonner raisonnablement qu'il profite

de la science acquise an saint tribunal, ou bien causait un préjudice au pénitent, il ne pourrait agir ainsi, même au péril de sa vie. parce qu'il transgresserait l'obligation du secret sacramentel.

Un prêtre peut-il célébrer dans une église qu'il sait être polluée seulement par la confession? Non, pense-t-on généralement, pourvu qu'au moyen d'une raison plausible, il puisse s'en abstenir, sans préjudice pour le pénitent et le secret sacramentel.

Un confesseur peut refuser d'entendre la confession d'une personne qui serait pour lui une occasion de scandale. Si le danger vient de sa propre fragilité, il ne viole aucun secret. Si le danger résulte des sollicitations faites par le pénitent dans les précédentes confessions, ces confessions n'avaient pas de caractère sacramentel el dés lors le *sigillum* n'existait pas.

Lorsqu'un confesseur a entendu les pêchés d'un pénitent. il ne peut, selon le sentiment commun, refuser de livrer un billet de confession, lors même qu'il n'aurait pas accordé l'absolution. En agissant autrement, il compromettrait indirectement le secret sacramentel en éveillant les soupçons. D'ailleurs, en délivrant ce billet, il notifie simplement que le pénitent s'est présenté au saint tribunal. Quelques théologiens affirment qu'il peut, dans ce cas, refuser ce certificat, au moins si le pénitent voulait en abuser pour se faire passer comme catholique, tandis qu'il est hérétique, comme personne de bonnes mœurs, lorsque sa vie est scandaleuse, etc. Ces sen'imerits divergents peuvent aisément se concilier. Il n'est pas permis de refuser le billet de confession si ce refus viole, même indirectement, le secret sacramentel. Si ce refus n'expose â aucune violation du secret, on peut, et même parfois on doit le faire, afin d'éviter des scandales, des inconvénients d'ordre majeur.

La question se complique, si le pénitent soumet à la signature du confesseur un de ces textes imprimés ou il est question, non seulement de la confession entendue, mais de l'absolution octroyée. Si la démarche est publique, dit saint Alphonse, n. 639, le confesseur peut signer; son acte est purement matériel. Dés lors qu'on accorde cette pièce indistinctement à tous ceux qui la réclament, elle n'a pas de signification spéciale.

14« Les théologiens ne sont pas d'accord pour savoir si le confesseur, connaissant une faute grave d'une future mariée, par la confession du futur, peut user de cette connaissance pour interroger plus strictement la fiancée. La situation du confesseur est critique. D'une part, il ne peut compromettre le secret sacramentel. Insister d'une façon anormale, serait provoquer la suspicion au détriment du *sigillum* et rendre la confession odieuse. D'autre pari, il doit s'ingénier à rendre le sacrement utile et valide. En pratique, le confesseur peut et doit poser des interrogations aussi précises que possible, afin de faciliter l'aveu; au besoin, il peut et il doit donner des encouragements discrets à décharger sa conscience, à la veille d'entrer dans un nouvel état de vie; mais il ne peut aller plus loin. D se pourrait que la pénitente ait déclaré ses fautes à un autre prêtre. Si le confesseur a la certitude morale qu elle ne l'a pas fait, il peut employer l'un des procédés suivants : quelques théologiens lui conseillent de donner une simple bénédiction, afin d'éviter un sacrilège; mais en évitant que la pénitente s'en aperçoive, car, autrement, il risquerait de violer le secret sacramentel. L'opinion générale des théologiens n'est pas favorable à cette façon d agir. Indépendamment du soupçon que la pénitente peut concevoir en n'entendant pas les paroles ordinaires de l'absolution, on simulerait un sacrement, ce qui est absolument interdit. Après avoir fait tout son possible pour provoquer l'aveu, tout en respectant le secret, le confesseur peut et doit conférer simplement l'absolution. La pénitente reste seule responsable de sa confession sacrilège.

15« Mais quel usage peut-on faire de la science acquise au confessionnal, pour le gouvernement extérieur, soit des diocèses, soit des communautés religieuses? Un supérieur ecclésiastique qui connaît seulement par la confession l'indignité d'un sujet, peut-il user de cette connaissance pour le priver de son emploi?

Si le sujet indigne était le pénitent du supérieur, il est hors de conteste que ce dernier pourrait et devrait, au besoin, sous peine de refus d'absolution, essayer de lui faire résigner ses fonctions. Si cette tentative échouait, ou si le pénitent ne s'adressait pas en confession au supérieur, il faut distinguer si la charge est inamovible ou amovible *ad nutum,* comme la fonction de procureur, de sacristain, de sommelier, etc. Dans le premier cas, le supérieur ne peut, en raison des renseignements obtenus en confession, dépouiller de sa charge le sujet prévaricateur. Celui-ci est juridiquement investi de fonctions qui ne peuvent lui être enlevées que pour cause juridique. Or, le supérieur, mis au courant de ses prévarications seulement par la voie sacramentelle, violerait un secret rigoureusement obligatoire en le traduisant devant une juridiction externe. Dans le second cas. quelques anciens auteurs, surtout avant le décret de Clément VIII, *De casibus reservatis,* 16 mai 1594, ont soutenu que le supérieur pouvait révoquer le pénitent indigne, même sans motif plausible. A leur sens, par suite des aveux reçus sacramenlalement, le supérieur ne perdait pas son autorité administrative; il pouvait, après comme avant la confession, déplacer son subordonné. Voir col. 923. Mais on fait ainsi une pétition de principe. Le supérieur pouvait certainement enlever à son inférieur sa charge avant d'avoir entendu sa confession comme après, mais pour des motifs étrangers à la confession. Mais peut-il prendre une mesure semblable, pour des motifs connus par la confession? La grande majorité des théologiens le niait sans hésitation, même avant le décret de Clément V11L Le sacrement de pénitence ne doit pas devenir odieux; or il ne manquerait pas de le devenir si les supérieurs pouvaient en user pour leur administration extérieure. Si, en dehors de la confession, il est interdit au confesseur de manifester au pénitent, de quelque manière que ce soit, qu'il connaît ses fautes, *a fortiori* lui est-il interdit d'user de cette science spéciale pour lui retirer un emploi. Enfin, le décret de Clément VIH ne permet plus de soutenir ce sentiment : *Tam superiores pro tempore existentes, quam confessarii, qui postea ad superioratus gradum fuerunt promoti, caveant diligentissime, ne ea notitia, quam de aliorum peccatis in confessione habuerint, ad exteriorem gubernationem utantur... Ita per quoscumque regularium superiores observari mandamus.*

Il résulte encore de là qu'un supérieur ecclésiastique, séculier ou régulier, ne peut refuser son suffrage pour un bénéfice, un office, une prébende, une profession religieuse, lorsqu'il n'a connaissance de l'indignité ou de l'incapacité du candidat que par le tribunal sacré, il ne pourrait non plus, en raison de la science acquise en confession, enfermer dans sa chambre quelqu'un disposé à sortir pour voler, tuer, commettre le mal. congédier un domestique voleur, lui enlever les clefs, fermer les portes par ou il passait, les armoires qu'il fouillait. Clément VIII et Innocent XI défendent formellement d'user de la confession pour l'administration extérieure, lors même qu'on éviterait de violer le *sigillum.* Comme les confesseurs ordinaires, les supérieurs des maisons religieuses peuvent utiliser les révélations de la confession pour agir avec plus de circonspection, plus de vigilance dans l'accomplissement de leurs devoirs, prier avec plus de ferveur pour la communauté, pour consulter les ouvrages utiles à les éclairer, et se montrer bienveillants, prévenants envers certaines âmes ayant besoin d'encouragements, etc.

111. Personnes astreintes. — En principe, sont

liées par la loi du secret sacramentel toutes les personnes qui, d'une façon quelconque, ont eu connaissance des déclarations faites au tribunal de la confession.

1« La première est le prêtre qui a reçu la confidence des fautes. Son silence doit être tel qu'il peut opposer la négation la plus formelle, la négation même avec serment, à toute question qu'on lui poserait aux lins de lui faire révéler l'objet de la confession. Il ignore, en dehors de la confession, tout ce qui lui a été confié au tribunal de la pénitence. Selon la parole de saint Thomas, le confesseur ne connaît les pêchés que comme représentant de Dieu, et non comme particulier. On ne peut donc l'interroger sur les confidences reçues. Si on l'osait, il peut commencer par demander qu'on lui fasse grâce de ces questions déplacées. Si l'on insistait, il peut ajouter qu'il a fait son devoir. Interrogé pendant qu'il célèbre la messe par un servant qui lui demande s'il faut préparer une hostie pour la communion l'une personne qui s'est confessée mais n'a pas reçu l'absolution, il peut faire demandera la personne ellemême si elle veut communier.

Si le confesseur ne pouvait accuser ses fautes personnelles ou l'erreur commise dans l'administration des sacrements, sans compromettre le *sigillum,* il pourrait omettre l'aveu de sa faute, plutôt que de s'exposer à rompre le secret sacramentel.

2° Le supérieur ecclésiastique, séculier ou régulier, auquel on a recours pour obtenir le pouvoir d'absoudre des cas réservés, est lié par la loi du secret, lors même que la démarche se fait hors de la confession. Cette démarche est considérée comme une partie de la confession. La demande est adressée au supérieur qui possède le pouvoir des clefs; il est donc soumis aux obligations qu'impose l'usage de ce pouvoir. Cette démarche est faite par le confesseur ou par le pénitent en vue de la confession sacramentelle, et les fidèles qui sont tenus de recourir au supérieur seraient scandalisés si ce dernier abusait de leurs confidences. Quelques théologiens ont prétendu cependant que le pénilent dégage ce supérieur du secret sacramentel en recourant a son pouvoir hors de la confession. Mais celte circonstance n'exempte pas le supérieur de la loi du secret, pas plus que l'entretien du pénitent sur ses péchés, en dehors de la confession, n'exempte le confesseur du secret. La confidence porte sur une matière de la confession et est faite en vue de la confession. Le secret qui s'impose dans ce cas au supérieur est donc sacramentel, et non pas seulement *naturel,* comme l'ont prétendu certains théologiens.

3° La personne qui a servi d'interprète entre le pénilent et le confesseur, est tenue au secret sacramentel. Si. d'après l'opinion admise comme la plus *probable,* nul pénilent n'est tenu de recourir â un interprète, même à l'article de la mort, quand le fait a eu lieu, l'interprète employé est tenu au secret. En effet, le *sigillum* est l'obligation <le taire absolument les fautes connues par la confession; or, c'est ainsi que l'interprele en a pris connaissance. Le pénitent s'accuse pour soumettre ses failles au pouvoir des clefs; par conséquent, l interprète les reçoit pour les transmettre avec ce même caractère. Il participe donc à l'obligation du secret qui en découle. Enfin, le droit d'un pénitent à recourir aux bons offices d'un interprète serait compromis, si le sceau sacramentel ne fermait pas les k vres de l intermédiaire employé. Quelques théologiens, t ut en imposant le silence à l'interprète, ne lui en font nas une obligation rigoureusement sacramentelle. Ils reconnaissent toutefois que si l'obligation du secret est directe pour le prêtre seul, elle atteint indirectement l'interprète.

4» Toute personne qui, volontairement ou involontairement, par malice ou par hasard, vient à surprendre un secret de confession, est obligée de le garder inviolablement. Le sacrement imprime à tout ce qui en est l'objet un caractère particulier qui le suit en toute circonstance, avec toutes ses obligations. Aussi, est-il nécessaire d'expliquer aux fidèles que la révélation de fautes ainsi connues constituerait un véritable sacrilège.

Mais, si quelqu'un, par esprit de pénitence et d'humilité, faisait une confession publique de scs fautes, ceux qui l'entendraient ne seraient pas tenus au secret sacramentel. Saint Alphonse de Liguori veut cependant que les témoins d'une confession publique, faite â l'occasion d'un incendie, d'un naufrage, etc., par des personnes exposées à périr, soient tenus au secret sacramentel. Les personnes ainsi placées en danger sont, tout au plus, obligées à exprimer leurs fautes d'une manière générale. Mais si, en fait, elles spécifient cependant des péchés, des crimes, qui pèsent sur leur conscience, les auditeurs doivent les tenir secrètes.

Quiconque aurait connaissance des péchés d'un pénitent, soit par la criminelle révélation d'un ecclésiastique, soit pour avoir rédigé la liste des péchés d'un pénitent qui ne sait pas écrire, est tenu au secret. Celui qui a trouvé une confession écrite par le pénitent lui-même ou par une autre personne est généralement astreint à la même obligation. Cependant de graves théologiens établissent à ce sujet une distinction. Si celui qui trouve cet écrit sait qu'il a servi à la confession, parce que, par exemple, le pénitent connu écrit ordinairement ses confessions ou parce que ce document a été trouvé dans un confessionnal, il est tenu par le *sigillum.* Mais s'il ignore l'usage qui en a été fait, s'il considère cette liste de péchés comme un simple aide-mémoire, destiné à servir plus tard de base à la confession, il n'est terni qu'au secret naturel.

Oe même, la personne qui trouverait une lettre écrite à un supérieur afin d'obtenir la permission d'absoudre d'un cas réservé, serait soumise au *sigillum.* Celle lettre, en elfet, a toujours une relation directe avec la confession; c'est par elle que la faute réservée est connue.

5° Le laïque, ou même le prêtre interdit, qui s'introduirait dans le tribunal de la pénitence et entendrait les confessions, se trouverait certainement astreint au secret sacramentel. Car, dans l'intention du pénitent, la déclaration de ses péchés a pour objet de les soumettre au pouvoir des clefs; elle exige donc le seen t sacramentel.

La même obligation du secret serait imposée au laïque qui entendrait la confession d'un moribond, faussement persuadé que, *in extremis,* le sacrement de pénitence pourrait être, comme le baptême, administré par tout le monde. L'opinion contraire ne repose sur aucun motif sérieux, puisque le pénitent a l'intention de faire un acte sacramentel, d'où résulte l'obligation du secret.

fi" Le prêtre ou le laïque consulté par un confesseur, afin de l'aider à résoudre une difficulté et à former son jugement, est-il tenu, lui aussi.au secret sacramentel Oui, assurément, si le confesseur croit devoir consulter, sans prendre l'avis du pénitent, afin de se faire une opinion exacte des taules révélées. Le *sigillum* oblige le conseiller, parce que la matière, traitée entre consulteur et conseiller, appartient essentiellement à la confession, n'étant connue que par cette voie. Mais si le confesseur est autorisé par le pénitent à recourir aux lumières d'un confrère, les avis sont partagés. Si tous imposent le secret naturel, tous n'obligent pas au secret sacramentel.

1K opinion. — Les théologiens qui nient l'obligation du *sigillum* pour celui qui est consulté *in materia ei,n- /essionis* avec l'assentiment du pénitent, se fondent sur les raisons suivantes. I.e confesseur, autoris' â consulter, représente le pénilent lui-même. Or. ce dernier en

s'adressant au conseiller hors de la confession, ne saurait le lier parle secret sacramentel. Donc, il ne pourra l'être non plus par la consultation du confesseur. La connaissance qu'acquiert le conseiller est extra-sacramentelle. Par conséquent, le *sigillum,* qui résulte de la confession, n'est pas imposé dans ce cas. Enfin, en autorisant son confesseur à consulter une autre personne, le pénitent délie du secret obligatoire.

On répond au premier argument. Le pénitent, qui consulte lui-même, et en dehors du sacrement, ne peut certainement exiger le *sigillum,* puisque, même *inchoatire,* il n'y a pas confession. Mais la situation du confesseur. même autorisé à consulter, est différente; il ne consulte que sur un acte qui lui a été soumis au tribunal sacré. La consultation est donc le prolongement de la confession. D'autre part, de nombreux théologiens n'admettent pas que le conseiller, interrogé directement par le pénitent,.ne soit pas soumis au secret sacramentel. parce que, disent-ils, la consultation a lieu, sinon pour la confession, du moins expressément en vue de la confession. Cette considération réfute aussi le second argument. Le troisième est sans valeur. Loin de délier du secret sacramentel, les pénitents qui autorisent leur confesseur à consulter, entendent plutôt obliger les deux confidents à la même obligation et ils regarderaient comme un abus intolérable, que le conseiller se crut autorisé à violer la confidence reçue. En elfet, ils n'autorisent que la consultation d'un tiers; et leur permission ne va pas au delà.

2e *opinion.* — D'autres n'admettent pas non plus l'existence du secret sacramentel, mais pour une autre raison : parce que, disent-ils, la communication du péché n'a pas été faite au conseiller, en vue de la confession, mais en vue d'instruire le confesseur. Le fondement de ce sentiment a été précédemment réfuté.

5' *opinion.* — Avec saint Thomas, la majorité des théologiens admet que, nonobstant l'autorisation donnée par le pénitent, le conseiller est lié par le *sigillum.* Leurs raisons sont très sérieuses, a) C'est à cause de la gravité des fautes soumises au pouvoir des clefs, que le conseiller est interrogé; le sacrement y est donc directement intéressé. — *b)* La consultation a pour effet de faire mieux connaître que par le simple aveu du pénitent les péchés déclarés. Le confesseur n'en est pas moins tenu au secret sacramentel. Le conseiller a la même obligation. — c) Si le secret était violé, le pénitent n'en rendrait pas responsable seulement le conseiller indiscret ; il étendrait la responsabilité de cette violation au confesseur lui-même, et à la confession, qui aurait provoqué cette violation. S'il a autorisé son confesseur à Consulter, c'est dans la pensée que le conseiller gardera un secret inviolable.

7° Le pénitent qui autoriserait deux confesseurs différents auxquels il s'est adressé, à consulter un même conseiller, autoriserait par là même le conseiller à réunir, en attendant la solution, les observations des deux confesseurs et à les leur communiquer : le pénitent est censé dans ces conditions réclamer un avis complet.

8° Pour les mêmes raisons, quelques théologiens affirment que le prêtre, consulté directement par le pénitent, est tenu au secret sacramentel. Quoique interrogé en dehors de la confession, il l'est en vue du sacrement. Saint Alphonse, n. 619, considère l'opinion contraire comme plus probable et plus conforme au principe suivant lequel le *sigillum* n'est imposé qu'en raison de la confession sacramentelle. Le fidèle qui consulte un ecclésiastique peut s'adresser à un autre pour sa confession. Toutefois, si la personne consulte un ecclésiastique, ou bien fait l'ouverture de conscience à un prêtre à qui elle se confessera plus tard, celui-ci est tenu par la loi sacrée du silence. Car, nonobstant l'avis contraire de quelques docteurs, la confession est commencée, au point que le pénitent pourrait dire au confesseur : « Veuillez m'absoudre de tout ce que je vous ai précédemment exposé. »

9« Quelques moralistes ont voulu astreindre le pénitent lui-même au sceau sacramentel, pour· ce qui lui aura été dit en confession. Mais l'enseignement général de l'école ne lui impose que le secret naturel. En effet, le secret sacramentel est établi seulement en faveur du pénitent, afin de ne pas rendre onéreux et impossibles l'usage du sacrement de pénitence et l'aveu sincère des fautes commises. Aussi, pour motif raisonnable, le pénitent peut-il abandonner son droit, et autoriser son confesseur à parler de ses fautes. A plus forte raison, peut-il en parler de lui-même. Toutefois, s'il y avait inconvénient pour le confesseur à ce que ses paroles, ses conseils ou ses prescriptions soient divulgués, la loi naturelle fait un devoir au pénitent de ne pas les dévoiler. Les pénitents semblent même être tenus à la discrétion d'une manière plus stricte que les autres personnes. Ordinairement les personnes que l'on consulte peuvent refuser de répondre; le confesseur doit remplir cette mission par devoir d'état. Le bien des âmes l'oblige à mettre à leur service ses lumières, son zèle el sa pieuse industrie. Les pénitents qui y recourent sont tenus à avoir pour lui et son ministère des égards spéciaux. Les pénitents commettent donc une très grave imprudence, lorsqu'ils provoquent les récriminations des complices de la faute qu'ils ont confessée, en nommant les confesseurs qui leur auraient refusé l'absolution à cause de leurs mauvaises dispositions. Le confesseur, tenu par le secret sacramentel, ne peut se défendre ni justifier sa conduite.

Si le pénitent dévoile la pénitence qui lui a été imposée, au préjudice du confesseur ou d'un tiers, il viole le secret naturel, mais pas le *sigillum;* il en serait de même s'il se plaignait du manque de complaisance, de la rigueur des prescriptions du confesseur. Il n'y aurait aucune violation du secret naturel, si trouvant la pénitence exorbitante, il s'adressait à un autre confesseur pour faire diminuer cette satisfaction. Mais il violerait gravement ce secret, s'il dévoilait une parole ou un fait imprudent du confesseur, à l'exception toutefois des cas de sollicitation ou autres prévus par le droit ecclésiastique, dans lesquels le bien particulier du pénitent, ou le bien général, exige une dénonciation judiciaire ou évangélique, selon les occurrences.

IV. Gravite morale et sanction. — 1° De tout ce qui précède, se déduit d une façon générale la très grave culpabilité des confesseurs qui enfreindraient le silence absolu qui doit couvrir les aveux sacramentels. Mais les théologiens ont recherché quelles vertusélaient blessées par une révélation de cette nature. De leur avis commun, celte faute présente une double malice : 1. C'est un sacrilège ou un outrage au sacrement dont Jésus-Christ a rendu la dispensation secrète pour l'avantage spirituel des pécheurs. 2. C'est une injustice, qui rompt le quasi-contrat, conclu entre le pénitent et le confesseur. d'observer un secret inviolable. Saint Alphonse de Liguori, avec quelques auteurs, y ajoute une troisième malice, celle de la détraction, puisqu'on révélé ainsi des fautes non connues.du public.

Quelques théologiens ont étendu plus loin encore la malice de ce crime qui blesse à la fois, selon eux, l'obéissance, la religion, la justice, la fidélité, la charité, le droit divin et le droit ecclésiastique. Mais ce sentiment n'est généralement pas adopté dans toute sa rigueur. On reconnaît avec saint Alphonse que presque toujours, indépendamment du sacrilège, la transgression du secret s-'ernmentel viole le droit naturel du pénitent à sa bonne renommée. Mais on s'en tient là. En effet, lorsque plusieurs préceptes, intimés par divers supérieurs, sont fondes sur un molif identique, leur violation ne multiplie pas les péchés commis par une seule transgression.

Secundum diversa præcepla legis, non diversificantvr peccata secundum, speciem. S. Thomas, *Sum. theol.,* Il IIæ, q. i.xxvi, a. 5, ad 3um.

2° Personne ne conteste la gravité du péché commis par la violation du secret de confession au regard du sacrement. Le motif de religion, ou le respect du sacrement, est le motif premier du *sigillum.* Le sacrilège est, par suite, la malice principale de la violation du secret sacramentel. Mais au point de vue de la diffamation, la culpabilité peut, selon les circonstances, êlre grave ou peu considérable; elle peut même, à cet égard, descendre au *minimum ;* par exemple, lorsqu'il s'agit d'un pécheur public, qui a perdu tout droit à la réputation; le défaut de délibération ou l'absence d'intention peuvent atténuer aussi la responsabilité d'une révélation et dispenser de la réparation du droit lésé.

Quelques théologiens déclarent qu'en fait d'indiscrétion sacramentelle, il n'y a point de péché, ou que le péché est mortel. A leur avis, la révélation délibérée découvre le péché, ou ne le dévoile pas. Dans cette dernière hypothèse, le *sigillum* n'étant pas rompu, il n'y a pas matière à péché. S'il y a révélation formelle, même de fautes légères, le précepte est violé, le sacrilège complet. Il ne saurait y avoir, sur ce point, légèreté de matière. Seule, l'absence de délibération peut rendre la faute vénielle.

3° L'importance du secret sacramentel est telle que les théologiens se sont demandé si, à son sujet, on pouvait user d'opinions probables en fait ou en droit. Il y aurait probabilité *de fait,* s'il était seulement probable que la confession, dont on veut parler, ait été sacramentelle, de sorte que le péril d'enfreindre la loi du *sigillum* existerait toujours. Il y aurait probabilité *de droit,* s'il était diflicile d'établir l'obligation stricte du *sigillum,* dans un cas particulier, soit à cause de la divergence des auteurs, soit à cause du conllit des raisons citées pour et contre, de manière qu'il serait très difficile de se former sur ce point la conscience.

Quelques-uns ont conclu qu'il convenait d'adopter toujours les conclusions favorables au *sigillum,* et de suivre les opinions qui le garantissent le mieux. D'autres, auxquels se rallie saint Alphonse, affirment qu'on ne peut user de la science acquise au saint tribunal, si on n'a pas la certitude morale d'éviter toute révélation de la confession et tout désagrément pour le pénitent. D'abord, c'est seulement ainsi qu'on sauvegarde le respect dû au sacrement, quoique la simple prudence et la discrétion puissent y suffire. Ensuite, en adoptant toujours le parti le plus sûr, on évite certainement de rendre l'usage de la confession odieuse, suspecte, et le pénitent conserve plus de sécurité. Il a droit â ne subir aucun préjudice, à l'occasion delà confession; par conséquent user d'opinions probables, lorsque son droit est certain, c'est manqueraux règles de la justice»Diana, théologien renommé pour ses opinions larges, dit à ce sujet : *Miraberis fortasse, amice lector, me in sequenti tractatu strictiores semper opiniones amplecti, qui tamen in aliis ad exonerandas conscientias, benignioribus libenter adhæsi. Sed ita merito faciendum esse duxi. Laxteenim opiniones circa præsentem materiam odiosum ac onerosum efficiunt sacramentum pernitenti,-e, quod facile ac leve a nobis reddendum esse omnis reda ratio expostulat. Igitur in his materiis quando date adsunt opiniones, semper illa debet selegi, gate favet sacramento ad cujus sacrosanctum tribunal alliciendi potius quam retrahendi sunt pernitentes. Adde quod, licet speculative loquendo, multæ ex infra scriptis opinionibus contra sacrum sigillum sint probabiles, tamen, prout concedunt ipsi doctores contrarii, ut in praxim sine peccato deducantur, cum tantis circumspectionibus agendum est, ut difficile sine aliquo scandalo fieri existiment, liecte igitur, in hac materia, semper a confessoriis in favorem sacri sigilli tenendum puto. De sigillo sacramentali,* part. V, tr. XL procemium.

4° Théologiens et canonistes sont d'accord pour reconnaître que la transgression du secret sacramentel n'entraine ipso *fado,* ni censure, ni irrégularité, ni peine d'aucune sorte. La constitution *Apostolieæ sedis* ne contient aucune censure contre les fautes de ce genre.

L'ancien droit commun spécifiait les peines qui devaient être inlligées au confesseur violateur du secret de confession. Si *hoc fecerit, deponetur el omnibus diebus vitæ suæ ignominiosus peregrinando pergat.* C. *Sacerdos, De pænitentia,* dist. VL Plus tard, à celte peine de l'expatriation et du pèlerinage perpétuel qui attirait la déconsidération sur l'ordre sacerdotal, on substitua la peine de la réclusion. Qui *peccatum in pænitenliali judicio sibi detectum præsumpseril revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum ad agendam perpetuam pænitentiani etiam in arctum monasterium detrudendum.* C.. *Omnis utriusque sexus, De pænitentia et remissione.* S *Caveat.* Enfin ce châtiment à subir dans un monastère d'étroite observance a été remplacé à son tour par la prison perpétuelle.

Ces sanctions qu'appliquaient les tribunaux ecclésiastiques visaient les prêtres séculiers, soit qu'ils eussent dévoilé les péchés à des tiers, ou au pénitent lui-même sans sa permission. Les religieux qui vivaient dans les monastères, étaient soumis à d'autres sévérités. La violation du *sigillum* entraînait pour eux des jeûnes, des mortifications et d'autres peines analogues au choix du supérieur. En général, on leur imposait l'abstinence rigoureuse, au pain et à l'eau, trois fois la semaine; ils prenaient celte nourriture à genoux au milieu du réfectoire; â la fin du repas, ils se prosternaient sur le seuil de la porte et les frères leur passaient sur le corps.

Quant aux interprètes ou aux autres personnes qui dévoilaient les secrets surpris en confession, les sanctions dues à leur faute étaient laissées à la discrétion du juge, qui appréciait la gravité du délit.

5° Le juge compétent, dans ces questions du ressort ecclésiastique, est l'évêque lui-même. On cite bien la sentence de Jacques Ier, roi d'Aragon, qui fit arracher la langue à un prélat coupable de révélation ; et celle du parlement de Toulouse, qui condamna au supplice de la fourche, puisait feu, un ecclésiastique convaincu de violation du sceau sacramentel. Mats ces magistrats laïques n'agissaient ainsi qu'en vertu de délégations spéciales, ou après que le juge ecclésiastique avait livré le coupable au bras séculier.

Toutefois, la cause de la révélation sacrilège est réservée au Saint-Office, lorsqu'en terme juridique elle est qualifiée *suspecte d'hérésie.* Elle a cette qualification, lorsque l'indiscrétion se produit, non par suite d'une impulsion passagère, mauvaise, mais par suite d'une erreur doctrinale du coupable; par exemple, si le prêtre nie que la pénitence soit un sacrement,que l'obligation du sceau lui soit annexée; s'il croit que l'observation du secret sacramentel est un précepte qu'on peut dédaigner; s'il s'est rendu coupable de ce crime plusieurs fois, etc. Cet'e procédure a été confirmée encore, dans la cause de Véroli, 24 mai 1854, par la réponse de la S. C. des Évêques et Réguliers, adressée â l'évêque de cette ville.

Dujardin, *De officio sacerdotis, qua judicis et medici* >» *sacramento pænitentiæ,* sect, vm; Bonucina, *Opera omma,* 1597, *De sacramento pænitentiæ,* disp. V, q. vi, sect, v; Ballerini, Opus *theologicum morale,* édit. Palmieri, t. v. *De sacramento pænitentiæ,* tr. X. sect, v, c. m: *Analecta juris pontificii,* 5' série, col. 7; Layman. *De sancto pænitentiæ sacramento, De sigillo,* c. xtv: Suarez, D<· *sacramento pxnitentiæ.* disp. XXXIII. sect, i, xxxt' · Urbain. *I.e secret de la confession sous fancier régime,* dans la *lleviie du clergé frai".iis,* 1905, t. XU, p. 449-479.

B. Dolhacabav.

CONFIRMATION. On étudiera successivement ce sacrement de l'Église : 1° dans l'Ecriture sainte; 2“ d'après les Pères grecs et latins; 3“ du vu» au XIIe siècle; 4e chez les scolastiques; 5» dans l'Eglise arménienne; 6“ chez les coptes; 7° chez les Syriens; 8» chez les anglicans; 9°chez les protestants; 10»d'après le concile de Trente; 11» on traitera enfin les questions morales et pratiques qui s'y rapportent.

I. CONFIRMATION DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — Trouve-t-on dans le Nouveau Testament, du moins sous une forme équivalente ou en germe, le sacrement de confirmation '! C'est surtout dans le livre des Actes qu'on a cru le découvrir. La première question à poser est donc celle-ci : Dans les communautés, telles que les décrit saint Luc, accomplit-on un rite qui soit la confirmation ou qui l'annonce? Il sera nécessaire de relever ensuite les mentions qu'accorderaient, les allusions que feraient à celte cérémonie les ouvrages contemporains du livre des Actes ou postérieurs à cet écrit. Ce problème résolu, ce point de départ posé, il restera à rechercher l'origine du rite découvert ; était-il en usage dans les communautés plus anciennes? Remonle-t-il à Jésus?

L A l'époque oû écrit saint Luc et pans la suite. — Actes el troisième Evangile rendent un seul et même témoignage, le principal, qu'il importe d'étudier isolément.

!▪ *L'imposition des mains qui, d'après Luc, donne le Saint-Esprit, peut-elle être rapprochée du sacrement de confirmation?* — Pour résoudre cette question, il ne suffit pas de considérer les c. vm et xix des Actes ou ce rite est décrit. Puisque, comme on l'a dit souvent, le troisième Evangile et l'ouvrage qui le continue sont une histoire ininterrompue de l'action de l Esprit-Saint dans la vie du Christ et l'œuvre des apôtres, il faut expliquer Luc par Luc, comparer la communication faite aux néophytes de Saniarie, Act., vm, 4-24, et aux disciples d'Ephèse, Act., xix, 1-20, avec les dons qui pourraient lui ressembler et les promesses qui pourraient la présager. Citons d'abord les textes, pour en dégager ensuite le contenu.

L'Esprit-Saint est donné à Élisabeth, à Zacharie, à Jean leur fils et â Siméon. pour que, sous son impulsion, ils s'acquittent de leur mission prophétique et rendent témoignage au Messie. Ainsi, Elisabeth est « remplie du Saint-Esprit », quand elle s'écrie d'une voix forte que l'enfant de Marie, « son Seigneur, » est « béni ». Luc., i, 41-43. Zacharie est lui aussi « rempli du Saint-Esprit ». quand il « prophétise » el chante le « Sauveur » du peuple de Dieu. Luc., 1, 67. L'Esprit-Saint est encore sur Siméon, lui révèle qu'il ne mourra pas avant d'avoir vu le Christ du Seigneur, le « pousse au temple » le jour où Jésus y est présenté el où le vieillard le proclame « lumière des nations, gloire d'Israël ». Luc., Il, 25-32. Le principal prophète du Nouveau Testament, Jean, est annoncé comme celui qui, « rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, » ramènera à Dieu beaucoup des enfants d'Israël. Luc., t, 15, 16. De fait, « dès le sein de sa mère, » celui qui devait être le précurseur, rend témoignage par son tressaillement, I, 41,44; devenu grand, il annonce l'approchedu Seigneur, le salut de Dieu, m, 3-6, 16, 17, et mérite d'élre appelé un prophète, le plus grand de tous, vit, 26-28.

Dans la vie de Jésus, nous saisissons la promesse, le don, l'action de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire ce que nous retrouverons dans l'œuvre des apôtres et l'existence des premiers chrétiens. Gabriel annonce à Marie que cet Esprit « viendra sur elle »; « vertu du Très-Haut, il la couvrira de son ombre, » et ainsi il assurera à l'élre saint né d'elle la qualité de Fils de Dieu. Luc., I, 35. Promis à la mère. l'Espril est accordé à l'enfant. Jésus vient d'étre baptisé. Il prie et alors le ciel s'ouvre, l'Esprit-Saint descend sur lui sous forme corporelle, comme une colombe, et une voix se fait entendre du ciel : « Tu es mon fils bien-aimé; en loi, je me suis complu. » Luc., ut. 21, 22. Ainsi l'ablution dans le Jourdain est suivie d'une onction qui sacre Messie Jésus de Nazareth : il est oint du Saint-Esprit et de force. Act., x, 38. Cf. iv. 26, 27. Jésus lui-même l'a reconnu ; « L'Esprit du Seigneur est sur moi, il m'a oint. » Luc., iv, 16-13. Et ce don marque une date, le commencement d'une vie nouvelle, l'inauguration officielle du ministère messianique. Dès ce moment. Jésus est au pouvoir de l'Espril et, sous cette impulsion, accomplit sa tâche. S'il s'enfonce dans le désert pour y affirmer. en face de la tentation, sa qualité de Messie spirituel, c'est « rempli de l'Espril, conduit par l'Espril ». Luc., iv, 1. Si. lorsqu'il en revient, sa renommée se répand en Galilée, s'il va de lieu en lieu faire le bien, guérir ceux qui sont sous l'empire du diable, c'est qu'il a été sacré par l'Esprit-Saint et qu'il marche dans la puissance de cet Esprit. Act., x, 38; Luc., iv, 14. S'il se présente comme le prédicateur de la bonne nouvelle, le héraut de l'année de grâce, le secours des captifs, des aveugles, des opprimésetde ceux qui ont le cœur brisé, c'est que l'Espril du Seigneur est sur lui, l'a oint et envoyé. Luc., iv, 18, 19. Si, tressaillant de joie, il rend témoignage au Père et au Fils, c'est sous l'action de cet Esprit. Luc., x, 21.

Mêmes étapes dans la vie des apôtres : l'Esprit leur est annoncé, il leur est donné, il les meut dans l'accomplissement de leur tâche de témoins. C'est la fonction que Jésus leur confie, mais en ajoutant :« J'enverrai sur vous ce que mon Père a promis, vous serez revêtus delà puissance d'en haut. » Luc., xxiv, 48. 49. Et ainsi, il donne aux douze l'ordre d'annoncer l'Evangile par l'Esprit-Saint. Act., i. 2 (selon la leçon qui parait la meilleure); il leur dit : « Jean a baptisé d'eau ; vous serez baptisés du Saint-Esprit dans peu de jours, vous recevrez sa puissance, il viendra sur vous et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et dans la Samarie el jusqu'aux extrémités de la terre. » Act., I, 5, 8. Déjà, Jésus avait indiqué à ses disciples un des effets de ce don : « Quand on vous traduira devant les synagogues, les magistrats et les autorités, le Saint-Esprit vous enseignera â l'heure même ce qu'il faudra dire. » Luc., xn, 12. La parole fut tenue. Le jour de la Pentecôte, les apôtres étaient dans la chambre haute (sans doute avec tous les disciples delà première heure, les cent vingt). Un bruit vint du ciel pareil â celui d'un vent impétueux, des langues apparurent semblables â des langues de feu et se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit. Act., n, 1-4; cf. 1, 14, 15. C'était Jésus qui, élevé par la droite de Dieu et ayant reçu le Saint-Esprit, l'avait répandu. Act., il, 33. Les ell'ets de ce don se firent aussitôt sentir. Tous ceux qui l'avaient obtenu se mirent à parler en d'autres langues. Act., H, 4; ils émerveillèrent ceux qui les entendirent, Act.. Il, 5-13; en eux s'accomplissait l'oracle de Joël, ils étaient devenus des prophètes, Act., Il, 16 sq., et devaient rendre témoignage avec force plus d'une fois. Act., iv, 33. etc. Pierre le fait, rempli du Saint-Esprit, Act., iv, 8, avec cette assurance qu'avait prédite Jésus, assurance extraordinaire chez des hommes du peuple et sans lettres. Act., iv, 13, L'Esprit parle â Pierre. Act., x, 19; xi, 12. Il est le conseiller des douze si bien qu'ils cn ont pleine conscience et qu'ils osent dire :« Nous sommes témoins [de la gloire de Jésus], ainsi que l'Esprit-Saint donné par Dieu a ceux qui lui obéissent. » Act., v, 32.

Et tous les disciples sont traités comme les douze et comme le Maître. Cette lois encore, on constate promesse, don, action<le l'Esprit-Saint. Jean avait dit â ses auditeurs ;« Celui (qui vientl vous baptisera du Saint-Esprit et de feu. » Luc., m, 16. Jésus avait assuré que le

Père donnerait le Saint-Esprit â ceux qui le lui demanderaient. Luc., xi. 13. La prophétie de Joël allait s'accomplir; or, elle annonçait que Dieu répandrait de son Esprit sur toute chair, sur les Ills et les tilles, les jeunes gens et les vieillards, sur ses serviteurs et ses servantes. Act.. Il, 17, 18. Pierre nous le dit et il applique à tous la parole : « lean a baptisé d'eau, vous serez baptisés du Saint-Esprit. » Act., xi, 16. Il invite les Juifs à se taire baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission des péchés et à recevoir le don du Saint-Esprit. Act., il. 38. Et nous constatons que la promesse est tenue : l'Espril est donné, comme il l'a été aux apôtres et pour le même motif: afin que les fidèles rendent témoignage. Ou bien il est communiqué par une action miraculeuse et extraordinaire de Dieu; ou bien il l'est par l'imposition des mains.

La communauté prie quand vient d'éclater la première persécution; le lieu où les disciples sont réunis tremble, ils sont tous remplis du Saint-Esprit el annoncent la parole de Dieu avec assurance. Act., tv. 31. Les sept diacres sont des hommes remplis du Saint-Esprit, Act., x. 3. 5; on ne nous dit pas quand ils l'ont reçu, mais on nous signale les effets de cette présence. Etienne, l'un d'eux, fait des prodiges et des miracles, parle par l'Espril, et ainsi rend témoignage à Jésus, confond triomphalement les Juifs, Act., vt, 8-10, voit dans le ciel la gloire de Dieu. Ad., vu, 55.

Le diacre Philippe opère des miracles, prêche le Christ, Act., vin, 5-7, 13. est guidé, enlevé par l'Espril pour l'œuvre d'évangélisation. Act., vm, 29, 39, 40. A Samarie, il groupe autour de lui des foules, tout entières attentives â ce qu'il disait après avoir vu ses miracles. Hommes et femmes se font baptiser. Le magicien Simon, lui-même, suit le mouvement. A la nouvelle de ces faits, les apôtres demeurés à Jérusalem envoient Pierre el Jean. Ceux-ci arrivent, prient pour les Samaritains afin qu'ils reçoivent l'Esprit-Saint. Car il n'était encore descendu sur aucun d eux, ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus. Pierre et Jean leur imposent les mains et les Samaritains reçoivent l'Esprit-Saint. Simon constate que ce don est accordé par l'imposition des mains; il offre, mais en vain, de l'argent aux apôtres pour obtenir le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit par le même procédé. Act., vnt, 4-25.

C'est ensuite le tour de Paul. Mais son cas n'est pas ordinaire, lia été converti et aveuglé miraculeusement: un disciple de Damas, Ananie, lui est député par le Seigneur; il lui impose les mains, en déclarant qu'il est envoyé pour lui rendre la vue et le remplir du Saint-Esprit. Paul voit, se lève, est baptisé, lavé de ses péchés. Ad., ix, 10, 17, 18; xxn, 13-16. Aussitôt il prêche Jésus fils de Dieu, Act., ix,20, et l'action de l'Esprit sera sensible dans toute sa vie; il reste rempli, il est retenu, guidé, averti par l'Espril. Act., Xlll, 9; xvi, 6, 7.

C'est encore un cas extraordinaire que celui de Corneille et de sa maison. Il était pieux et craignait Dieu, lui et les siens, Act., x, 1-48; Pierre les entretient de Jésus; pendant qu'il parle, le Saint-Esprit descend sur eux « comme », au jour de la Pentecôte, « il était venu » sur les douze et les premiers disciples; « les païens reçoivent le même don. » Ils parlent en langues et glorifient Dieu. Pierre ordonne alors qu'ils soient baptisés nu nom du Seigneur. Act., x, 44. -48; xi, 15-17. Plus lard, il se plaît à rappeler ce fait, peut-être même le généralise-t-il : « Aux païens qui, par ma bouche, ont entendu l'Évangile, Dieu a rendu témoignage en leur donnant l'Esprit-Saint comme à nous, et il n'a fait aucune difference entre nous et eux, ayant purifié leur cœur par la foi. » Act., xv, 7-9.

Le récit des Actes signale ensuite deux personnages remplis de l'Espril, mais sans dire quand ni comment ils l'ont reçu. C'est d'abord Barnabé. Même avant d'être, par l'imposition des mains, investi de sa charge de missionnaire, Act., Xlll, 2. il est déjà présenté comme un homme bon, rempli de l'Esprit-Saint eide foi : aussi se réjouit-il de la conversion des Grecs d'Antioche, les exhorte-t-il à la persévérance et enseigne-l il avec succès l'Evangile. Act., xi, 24, 26. Un autre chrétien, le prophète Agabus,annonce par l'Espril une famine prochaine, Act., XI, 28. et ose dire : « Voici ce que déclare l'Espril-Saint. » Act., χχι, 11.

Les néophytes convertis par Paul ne sont pas moins bien traités. Quand l'apôtre et Barnabé sortent d'Antioche de Pisidie, ils laissent les disciples de cetle ville remplis dé joie et de l'Esprit-Saint. Act., xm, 52. Et Paul confère ce don de la même manière que Pierre et Jean, par l'imposition des mains. Arrivé à Ephèse, il y rencontre quelques disciples. Il les interroge : « Avez-« vous reçu l'Esprit-Saint. une fois que vous avez cru ? » Ils répondent : « Nous n'avons même pas entendu dire « qu'il y ail un Saint-Esprit. — De quel baptême avez-« vous donc élé baptisés? leur demande Paul. — Du « baptême de Jean.» Alors l'apôtre les instruit :« Jean a « baptisé du baptême de pénitence, disant au peuple de « croire en Jésus. » Sur ces paroles ils sont baptisés au nom du Seigneur Jésus. Et quand Paul leur a imposé les mains, l'Esprit-Saint vient sur eux, ils parlent en langues et prophétisent. » Act., xtx, 1-6.

De ces textes, il reste à dégager lesconclusions.il faut d'abord se demander si, à Samarie el à Éphèse, les apôtres interviennent pour communiquer le Saint-Esprit: puis, dans l'allirmative, rechercher quel est ce don : après avoir constaté qu'il ressemble à la grâce du même nom communiquée aux autres chrétiens, aux apôtres, à Jésus et à ses précurseurs, nous déterminerons en quoi elle consiste : est-elle distincte des effets du baptême, et dans ce cas, se confond-elle avec les charismes? Si elle dillère des dons miraculeux,qu'est-ce qui la caractérise? Connaissant le fruit spécial de l'Esprit-Saint, nous noierons comment, par qui et à qui il est donné. Cette enquête terminée, il sera facile de comparer confirmation et imposition des mains.

1. Pierre *et Jean á Samarie, Paul à Ephèse interviennent pour donner le Saint-Esprit.* — Les textes sont formels. Lorsque les Samaritains ont entendu Philippe, vu ses miracles, lorsque les démons ont été chassés et que la ville est en joie, quand hommes et femmes ont accueilli la parole du Seigneur, ont cru.se sont fait baptiser au nom du Christ Jésus, « l'Esprit-Saint n'est encore descendu sur aucun d'eux. » Act., vm, 5, 6, 8, 12, 14, 16. Mais après que Pierre et Jean ont prié pour que les néophytes le reçoivent, apres qu'ils ont imposé les mains, l'Esprit-Saint est communiqué. Simon constate que ce don a élé fait par l'acte des apôtres. H demande le pouvoir d'accorder l'Esprit-Saint par l'imposition des mains. Et Pierre ne lui dit pas que cette communication n'a pas eu lieu, il n'affirme pas qu'elle est indépendante de l'acte extérieur, il répond seulement que le pouvoir sollicité ne s'achète pas. Act., vin, 15, 17, 20.

L'histoire des douze Éphésiens n'est pas moins suggestive. Ils ont reçu le baptême de Jean; bien plus, ils sont « disciples », « croyants, » membres de la communauté en quelque façon et pourtant, ils n'ont pas obtenu l'Esprit-Saint. Ils reçoivent de Paul un complément d'instruction, ils sont baptisés par son ordre au nom du Seigneur Jésus et l'Esprit-Saint ne descend pas encore. Mais il vient quand l'apôtre leur impose les mains. Act., xtx. 2-6.

Donc, à n'en pas douter, d'après l'auteur des Actes. Pierre et Jean, puis Paul ont donné l'Esprit-Saint : chaque phrase des deux récits l'atteste. Et pourtant, dès le xvi» siècle, beaucoup de luthériens ou de réformés l'ont nié et ont voulu assigner un autre but à la démarche des apôtres. Certains ont dit que Pierre,

Jean et Paul voulaient seulement offrir, vouer â Dieu les baptisés. Mais Philippe n'aurait-il pas pu le faire, tout aussi bien? On conçoit que la collation d'un don surnaturel soit le privilège de quelques individus ; en est-il ainsi d'une simple présentation? Si jamais celte oblation a existé, était-elle un acte plus grave, plus important que l'ablution donnée par Philippe ou par les auxiliaires de Paul, c'est-à-dire que la rémission des péchés, l'introduction dans la communauté el le royaume? P>ien plus, la consécration des néophytes n'est-elle pas le baptême lui-même, ce rite qui s'opère *au nom* du Seigneur Jésus, qui incorpore au peuple de Dieu, qui obligea vivre et à mourir pour le Maître? Enlin il y a un argument plus décisif encore : le silence des Actes et de tout le Nouveau Testament sur cette oblation, l'aflirmalion répétée qu'il s'agit ici du don de l'Esprit-Saint.

Impossible aussi de découvrir dans l'imposition des mains le type primitif de la cérémonie par laquelle beaucoup de protestants ont remplacé le rite catholique de la confirmation. Voir Confirmation chez les protestants. On chercherait en vain l'examen des baptisés. lem· profession de foi, leur rénovation du baptême. Lorsque des catéchumènes sont interrogés, ou des infidèles invités â faire connaître leur acquiescement à la prédicalion, c'est toujours, d'après le livre des Actes, antérieurement à l'initiation. Il est question de la foi des Samaritains avant qu'il soit parlé de leur baptême. Et si Paul interroge les Éphésiens à son arrivée, ce n'est pas sur leurs croyances; il leur demande s'ils ont reçu l'Esprit-Saint. Act., xtx, 2. C'est seulement après leur réponse inattendue que l'apôtre complète leur instruction. De plus,à Samarie comme à Ephése, entre le baptême et l'imposition des mains, nous ne saisissons aucune profession de foi, aucune rénovation des engagements antérieurs. Sans doute, Simon n'obtient pas ce qu'il sollicite, mais ce n'est pas à la suite d'une enquête de Pierre, c'est en raison de la grossière demande que le magicien adresse spontanément, c'est parce que son cœur n'est pas droit. Act., vm, 20, 21.

Si ces vieilles hypothèses sont à peu prés oubliées, d'autres qui s'en rapprochent beaucoup sont encore proposées. Pierre et Jean viendraient à Samarie constater l'orthodoxie des nouveaux convertis, s'en assurer de leurs propres yeux et oreilles. Pourquoi donc l'auteur des Actes ignore-t-il cette intention? Il ne connaît qu'un seul motif de l'imposition des mains : lesapotres veulent donner le Saint-Esprit. Et il ne permet pas de croire que Pierre et Jean se délient de Philippe. L'apôtre des Samaritains vient en droite ligne de Jérusalem, c'est un des sept, c'est-à-dire un homme de bon renom, plein du Saint-Esprit et de sagesse. Act., vi, 3, l'élu de la communauté et des douze, le Collègue du savant Etienne, 5, 6. C'est un évangéliste très zélé, Act., vm, 4 sq., poussé, soutenu, averti par l'Esprit, 6, 7.29, 39, capable d'interpréter les prophéties. 35. Ce qu'il prêche, c'est « le Christ », 5, 35, « la parole de Dieu, » 14, « ce qui concerne le royaume et le nom de Jésus, » 12. El si les apôtres se délient de lui, s'ils veulent savoir quelle est la foi des Samaritains, c'est avant le baptême qu'ils doivent l'examiner. Eût-on démontré que Pierre el Jean sont venus seulement pour enquêter sur l'orlhodoxie, resterait le second récit. Cette fois, c'est Paul lui-même qui a instruit, et pourtant, il impose les mains après le baptême, comme l'ont fait les apôtres à Samarie.

Si ce n'est pas pour contrôler, ne serait-ce pas pour sanctionner l'œuvre de Philippe que Pierre et Jean seraient venus? Ils auraient voulu prendre contact avec les nouveaux lidèles, rattacher ces ennemis héréditaires du nom juif à la communauté palestinienne, approuver ou voir si Dieu approuverait la transmission de la bonne nouvelle à d.s demi païens, disciples d'un helléniste. Pierre ne fut-il pas appelé à conslater par la descente de l'Esprit sur Corneille que les gentils pouvaient avoir part à l'Evangile et au royaume? De même, pour sanctionner la conversiondesSamaritains.il fallait la venue du don messianique et la présence des apôtres. L'hypothèse peut paraître séduisante; et pourtant, si l'on compare le cas de Corneille et celui des Samaritains, quelle différence! L'auteur des Actes nous apprend à trois reprises que, par la communication du Saint-Esprit à un pieux païen, Dieu a attesté sa volonté d'appeler au salut les gentils, Act., x, 44-48; xi. 15-17; xv, 8, 9; au contraire, le même écrivain ne parait pas se douter, il ne dit pas. ne laisse pas entendre que le don fait aux Samaritains est la ratification divino el nécessaire de leur conversion. .Sur lecenlurion l'Esprit-Saintdesccnd d'une manière soudaine, inattendue; les faits parlent : c'est bien le langage de Dieu attestant ses intentions. Act., x, 44-48; xi, 15-17. A Samarie, l'imposition des mains a lieu, l'Esprit-Saint est reçu. Act., vin, 17. En d'autres termes, le don divin est communiqué d'une manière simple et commune : un rite d'usage constant produit son effet normal. Et pourtant, là aussi, Dieu parle par des miracles; mais c'est à l'arrivée de Philippe, avant la venue îles apôtres que se place la sanction de l'Esprit : c'est le missionnaire, ce n'est pas Pierre qui accomplit les prodiges. Act., vm, 5-8. 13. El c'est conforme à ce que révéle l'histoire de Corneille. Le centurion n'est baptisé qii'après l'intervention de Dieu, après deux visions, Act., x, 1-18; xi, 4-10; un avertissement, Act., x, 19; XI, 12; la communication du Saint-Esprit et de la glossolalie. Act., x, 44-48; xi, 15-17. C'est donc aussi avant d'admettre les Samaritains à l'initiation qu'il faut savoir si la providence les appelle au salut. Encouragé par les miracles, Philippe ne parait pas avoir hésité à le croire. Et si la sanction de l'Esprit ne manque pas, celle des douze ou de leurs délégués fait-elle défaut? L'évangéliste n'est-il pas leur homme, leur représentant? Ne communique-t-il pas aux frères de Jérusalem la nouvelle de la conversion des Samaritains; ne rattache-t-il pas par cette démarche, par sa foi et sa présence la communauté naissante à l'Église primitive? Que les douze, que Pierre et Jean aient désiré prendre un contact plus intime et plus direct avec le vieil ennemi d'Israël, soit, rien de mieux, encore que le texte ne le dise pas. Mais ce qu'il affirme, ce qui est sûr pour l'auteur des Actes, c'est que, si les apôtres ont lié conversation avec les nouveaux disciples, c'est en venant leur donner le Saint-Esprit. Ainsi, aujourd'hui encore, le chef d'un diocèse en pays de mission profite de la même tournée pour visiterde nouveaux chrétiens et pour les confirmer. Ainsi, Paul à Ephése, au cours d'une même rencontre, fait connaissance avec des néophytes, les instruit et leur donne l'Esprit. ici, aucun doute n'est possible. L'apôtre n'a pas besoin d'imposer les mains pour que des hommes déjà disciples et croyants, des auditeurs de sa parole, baptisés par son ordre et sous ses yeux, soient mis en contact avec les communautés chrétiennes. Et. d'autre part, si l Esprit-Saint descend et se manifesti par la glossolalie, Act., xix, 6, ce n'est pas parce qu'une sanction divine est nécessaire pour autoriser l'initiation chrétienne de sujets qui ont reçu le baplèm de Jean, c'est-à-dire qui sont probablement juifs d· naissance. Dans l'interprétation des deux récils, il faut reconnaître que les mots disent ce que partout et toujours ils veulent dire et que donner le Saint-Esprit signifie le communiquer.

2. *La grâce accordée aux Samaritains et au., l-.'phêsiens n'est pas une laveur singulière qui leur est exclusivement réservée. C'est le don messianique promise! communiqué, à tous ceux qui sont admis dans la communauté cl le royaume, don déjà reçu par Jésus lui-même el par ceux qui l'annonçaient.* — Dans les deux épisodes, il s'agit d'une meme grâce ac-

cordée ici et là à de nouveaux baptis's. el décrite en termes équivalents ou identiques. C'est le don. Act., vin, 18; la venue, xtx, 6; la descente, vin, 16; la réception de l'Esprit-Saint. vm, 15, 17, 19; xtx, 2. Tous les interprètes s'accordent à rapprocher les deux faits. Il faut aussi identifier la grâce accordée aux Samaritains et aux Ephésiens avec celte que reçut Corneille, car lui aussi il obtint le don,Act., x,45;xi, 17; xv,8. l'effusion. Act., x,45, la réception. Act., x,47, la descente de ΓEsprit-Saint. Act., XI. 15. Et les récits concordent littéralement : ‹ L'Esprit-Saint vint sur les Ephésiens et ils parlaient en langues. » Act., xtx, 6. « Il était répandu sur les païens et on les entendait parler en langues, 0 Act., x, 45. Or, le don accordé à Corneille, Pierre prend plaisir à le répéter, c'est celui-là même qui a été fait aux douze le jour de la Pentecôte. ‹· Le don de l'Esprit-Saint était aussi répandu sur les païens, » Act., x. 45; « ils ont reçu le Saint-Esprit aussi *bien* que nous, » Art., x, 47; « le Saint-Esprit descendit sur eux comme sur nous au commencement. » Act., xi, 15. « Dieu leur a donné ΓEsprit-Saint comme à nouset il n'a faitaucune *différence* entre nous el eux. » Act., xv, 8, 9.

Si les Samaritains sont traités comme les Ephésiens, les Ephésiens comme Corneille et Corneille comme Pierre, c'est qu'une promesse universelle a été faite. Le Porc donnera l'Esprit à ceux qui le lui demandent, Luc., xi, 13, donc à lotis, si tous demandent. Jésus promet l'assistance de cet Esprit devant les synagogues, magistrats, autorités, aux « disciples » qui l'écoutent, Luc., xn, 12, c'est-à-dire « *tous* ceux d'entre eux qui seront traduits en justice. C'est aux douze seuls, il est vrai,qu'il dit: « Vous serez mes témoinsen Judée,Samarie el sur toulela terre, aussi recevrez-vous la puissance de l'Esprit, «Luc., xxiv. 48, 49; Act., i, 2.5,8; mais en fait, ce ne sont pas les apôtres seuls que les Actes nous montrent à Samarie. dans le monde grec et à Borne; ce sont donc, il est permis de le penser, dans la personne des douze, *tous* les futurs témoins de Jésus qui sont désignés, Elienne et Philippe, Paul et Barnabé, aussi bien que Pierre et Jacques. D'ailleurs, les douze ont compris ; la promesse qui leur a été faite par le Seigneur, ils l'adressent à d'autres. « Les derniers jours, » les temps messianiques sont arrives, dit Pierre, et ce qui les caractérise, c'est l'accomplissement de l'oracle de Joel, Act., n, 28432, l'Esprit de Jahvé ne fait plus défaut, il n est plus réservé à des privilégiés, mais répandu sur tous les membres du nouveau peuple de Dieu, hommes et femmes, jeunes et vieux, tous sont prophètes et voyants. Act., n, 17, 18; aussi est-ce dans le sens le plus large que cet apôtre interprète la parole de Jean et de Jésus, Luc., m, 16; Act., ι, 5; c'est à tous, selon lui, qu'il a été dit : « Vous serez baptisés dans le Saint-Esprit. » Act., xi, 16.

On sait que la promesse est tenue. Exégètes catholiques, protestants et indépendants le reconnaissent : la communauté primitive est composée de « spirituels », d'hommes inspires. La première chrétienté tout entière, les cent-vingt vraisemblablement. Act., l, 13-15; n. 1-4; les fidèles venus du judaïsme, Act., il, 38, ou de Samarie, Act., vm, 17. ou de h gentilité, Act., x. 41; xv, 8; les convertis de Paul. Act., Xlll, 52; xix, (i; xxi, 4, aussi bien que ceux de Pierre ou de Philippe; Ions ceux ‹/i‹i *obéissent.* Act., v, 32, nous apparaissent dotés du Saint-Esprit. Ce don ne produit pas chez locs et toujours les mômes effets, mais partout il est désign'. décrit en termes semblables et identiques.

Ce sont encore les mêmes mots qui servent *à* nommer la force qui éclaire et meut le Messie. Elle est l'Esprit-Saint », et il agit dans le Christ comine il agit dans les disciples. ll « descend sur lui », Luc , ni, 21 : il le « remplit et le conduit », Luc., ιv, l ; il assure son renom, Luc., iv. 14, il fait de lui un prophète, Luc., iv, 16-18; il J'envoie accomplir des miracles, *ibid.,* glorifier le Père. Luc., X. 21. Autant de mots qu'emploie l'auteur des Actes pour caractériser l'œuvre de l'Esprit dans les disciples. Une affirmalion de Pierre complete celle démonstration. « Élevé par la droite de Dieu, ayant reçu du Père le Saint-Esprit, Jésus l'a répandu comme vous le voyez et l'entendez. » Act., il, 33. Un seul et même don est accord·: au Christ, transmis par lui. Celte identité est encore postulée par la position que prend le Seigneur vis-à-vis desdisciples. Qu'il ait voulu donner l'exemple et qu'il ail invité ses auditeurs à marcher derrière lui, à imiter ses vertus, à reproduire ses actes: que les premiers fidèles aient eu l'intention de mener en lui une vie nouvelle, de modeler leur existence sur la sienne, c'est un fait qui se dégage de tout le Nouveau Testament et qu'admettent catholiques, protestants croyants, et la plupart des exégètes indépendants. Si donc, c'est à l'exemple de Jésus que le chrétien renaît, est baptisé, déclaré fils de Dieu, qu'il croit, obéit et adresse sa prière au Père,qu'il observe la loi, vit, meurt, est enseveli, ressuscite,-entre dans la gloire, il est naturel qu'il reçoive aussi l'Esprit du Seigneur.

El il semble que ce don est contagieux, qu'on ne peut approcher de la zene messianique, l'entrevoir, sans être envahi par l'Esprit-Saint. Les « derniers jours » commencent à la Pentecôte, le royaume est inauguré par Jésus. Mais auparavant, Marie, Zacharie. Elisabeth, Jean, Siméon reçoivent le même don. Chacun d'eux a un rôle distinct, mais parce que les fonctions diverses de l'un et de l'autre sont des variantes d'une seule et même tâche, celle de témoin du Messie, de chacun d'eux il est dit comme il le sera de Jésus, des douze, de Paul, des Samaritains el des Ephésiens: l'Esprit-Saint fut en eux, les remplit, ils le reçurent. Luc., i, 15, 35, 41, 67 ; n. 25-27.

Et il lit de ceuxqui le reçurent des prophètes. *Ibid..* et m, 3 sq. ; vit, 26-28; Act., ιι, 17; xix, 6. Ainsi les témoins des temps nouveaux sont reliés aux hommes inspirés de l'Ancien Testament. Jean marchera dans la puissance et l'esprit d'Elie, Luc., I, 17; il est le plus grand des prophètes, vu, 26-28. L'Esprit de Jahvé et l'Esprit-Saint sont assimilés : c'est un seul el même principe de prophétie et de vision. Act., Il, 17, 18. Jadis il parlait par Isaïe, Act., χχvιιι, 25; maintenant encore il annonce l'avenir par Agabus. Act., xi, 28. Nous sommes donc en droit d'expliquer le don fait aux Samaritains et aux Ephésiens par celui (pii est accordé aux premiers chrétiens, aux apôtres, â Jésus, à ses précurseurs et aux prophètes.

3. *Le don de l'Esprit-Saint est une grâce distincte de celle qu'accorde l'ablution baptismale. Toutefois les deux faveurs s'appellent logiquement et d'ordinaire elles se suivent chronologiquement. L'initiation n'est complète,on n'est parfait chrétien, qu'après ai .m reçu le don de l'Esprit par l'imposition des mains mi par une iiiterventiondireelede Dieu.* — Puisque ces propositions sont contestées, il faut les démontrer. Expriment-elles bien la pensée du troisième Evangile et des Actes? Esl-ce que, dans ces deux livres, le baptême de Jésus n'apparaît pas. par opposition à celui ‹l.· Jean, simple exercice pénitentiel, comme une ablution a double effet : rémission des péchés et communication de l'Esprit ? Est-ce que ce dernier don n'est même pas celui qui caractérise le rite chrétien, puisque déjà Jean confère un baptême de repentance? El si cette hypothèse est admise, ne comprend-on pas mieux pourquoi Pierre, Jean et Paul imposent les mains? C'est que l'ablution antérieure n'a pas eu pleine efficacité. Elle n'a été qu'une première partie. Les apôtres essaient, avec succès d'ailleurs, de remédier à son insuffisance. Des deux hypothèses que nous venons de mettre en présence, laquelle est la vraie ? Pour le savoir, consultons les textes où baptême et don du Saint-Esprit sont rapprochés.

Jésus descend dans le Jourdain et reçoit l'Esprit. Luc., ni, 21, 22. Et ce baptême est le type, l'origine de l'initiation chrétienne. Or, d une pari, les deux actes sont intimement liés : ils se complètent, puisque la désignation du Messie par Jean est suivie de la ralilicalion du ciel ; ils forment un seul épisode, si bien qu'on appelle du même nom *baptême de Jésus* et l'ablution et le don de l'Esprit et la proclamation divine. Pourtant cet acte unique se compose de deux scènes distinctes. C'est après que Jésus a reçu complètement le baptême, quand il est sorti du Jourdain, quand il a prié, que l'Esprit vient : il n'est pas donné par Jean ni par l'ablution. Déjà marquée dans le troisième Evangile, la succession des faits n'est pas moins expressément soulignée dans les Actes: « .4 *la suite du baptême* que Jean prêchait, Dieu a oint du Saint-Esprit et de force Jésus de Nazareth. » Act., x, 37. 38. Trois fonctions d'un même ministère sont annoncées: le Christ reçoit l'ablution de repentance, parce qu'il apporte le pardon des péchés; il est revêtu de l'Espril-Saint, parce qu'il vient le donner : il est proclamé l'enfant du Père céleste, parce qu'il doit rappeler aux hommes leur divine filiation. Chacun des trois actes a sa raison d'être.

Jean annonce en partie celte œuvre du Messie: « Il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu, » Luc., ni, 16, parole qui a mis â la torture les exégètes de tous les temps. Veut-elle dire, comme on l'a soutenu, que le baptême de Jésus confère le Saint-Esprit ? Observons, avant de répondre, que même, si tel est le sens de cette promesse, il n'est pas nécessaire de conclure que l'imposition des mains n'est pas capable d'accorder ce don. Car Luc laisse entendre que la même personne peut à plusieurs reprises recevoir l'Esprit-Saint. Les Actes racontent que la communauté naissante, au lendemain de la Pentecôte, invoque Dieu : la maison ou elle est réunie tremble et « tous lurent remplis du Saint-Esprit ». Act., iv, 31. Et Jésus qui sans doute possède ce don avant le baptême el dés que la verlu du Très-Haut a couvert d'ombre Marie, Luc., l, 35, le reçoit pourtant au premier jour de son ministère, ni, 22, et au début de sa vie glorieuse. Act., n, 33. Peut-être meme, est-il dit que Jean déjà rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, Luc., t. 15, croissait et se fortifiait par ou dans le [même Saint-JEspril. Luc., i. 80. Donc annoncer que le baptême du Seigneur accordera ce don. ce n'est pas nécessairement affirmer que l'imposition des mains ne le conférera pas. Mais doit-on admettre que Jean, Luc., ni, 46, puis Jésus, Act., i, 5, et Pierre, xi, 16, parlent d'une ablution a dans le Saint-E-prit » pour affirmer que ce don est indissolublement lié au baptême? Non, semble-t-il. Car Luc ne dit nulle part que le Christ a baptisé et donné ainsi l'Espril-Saint. Il fait annoncer par Jésus la communication de la Pentecôte, comme un « baptême dans l'Esprit » ; et pourtant ce jour-là, les apôlres ne sont pas soumis à une ablution. Act., t, 5. De même, Pierre emploie celte locution pour désigner le don merveilleux accordé à Corneille, avant son baptême. Act., xi, 16. D'ailleurs, il est facile de comprendre pourquoi celui qui devient chrétien et obtient la rémission de ses péchés est baptisé : tout bain lave et déjà des lustrations sacrées étaient employées dans les initiations. Mais qu'elle est étrange cette expression, *baptiser dans le Saint-Esprit,* si elle signifie que le baptisé est inondé de l'Esprit! La métaphore se laisse-t-elle comprendre au seul exposé des termes ou d'après le langage de l'Ancien Testament? Au contraire, cette expression ne s'explique-t-elle pas plus naturellement si elle veut dire que l'Esprit est donné d'ordinaire, et qu'il doit l'être régulièrement après le baptême chrétien, tandis que le bain administré par Jean ne pouvait pas prétendre à pareille efficacité? Et on aboutit toujours à la même conclusion: ablution et don de l'Esprit sont distincts, mais normalement réunis.

La suite du récit la confirme. A la Pentecôte, les apôlres reçoivent l'Esprit-Saint. Ils ne sont pourtant pas baptisés. Il n'est pas dit non plus que ce jour-là ils sont initiés, font profession de foi, se repentent, obtiennent la rémission des péchés. Les conditions spéciales, les effets caractéristiques du baptême ne sont pas mentionnés : longtemps avant la Pentecôte, les apôlres croient, suivent le Maître et sont *chrétiens.* Mais Jésus qui pouvait remettre leurs fautes de son vivant, Luc., v, 20, 24; vil, 48 ; xxtti. 43. n'avait pas qualité pour envoyer l'Esprit-Saint, avant d'avoir été élevé par la droite de Dieu. Act., Il, 33. L'efi'et du baptême, le pardon, est clairement distingué de la communication de la Pentecôte.

Les deux grâces sont encore bien détachées l'une de l'autre par Pierre, bien réunies aussi, lorsque pour la première fois i! énumère les conditions du salut : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour le pardon de ses péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » Act., n, 38. C'est annoncerdeux grâces distinctes, mais qui se complètent. Il est vrai qu'à la suite de cette exhortation, ceux qui l'accueillirent furent *baptisés.* Act., il, 41. Le texte n'en dit pas plus long. Faut-il conclure que c'est l'ablution seule qui a remis les péchés et donné le Saint-Esprit? Evidemment non. Car l'auteur a pu penser qu'il lui suffisait de mentionner le premier acte de l'initiation chrétienne. H espérait que ses lecteurs, gens bien informés, comprendraient et suppléeraient. Un peu plus loin, pour faire savoir que des auditeurs des apôtres passent au christianisme, l'auteur des Actes dit seulement : *ils crurent,* IV, 4. Ce mot peut tout exprimer. Et il en est ainsi de l'expression *être baptisé.* Elle signifie *être initié,* c'est-à-dire recevoir en une même occasion par l'ablution le pardon, par l'imposition des mains ou l'intervention directe de Dieu l'Esprit-Saint. Et celte occasion s'appellerait le baptême.du nom de l'acte qui s'accomplit le premier et qui, par certains côtés, est le plus important.

Mais quoique liés, les deux dons sont distincts. Ainsi, lorsque le Saint-Esprit est donné, la prière qui le décide à descendre est muette sur le pardon des péchés et elle est prononcée par des initiés. Act., iv, 23-31. L'histoire de la conversion des Samaritains est plus décisive encore. Elle nous apprend que certainement l'imposition des mains doit s'ajouter au baptême et le compléter, puisque Pierre et Jean se déplacent pour donner l'Esprit à des néophytes. Mais les deux rites ne se confondent pas. Cérémonie, ministre, effets sont différents. Les Samaritains se sont vraiment convertis : rien en eux ne parait s'opposer à la validité du baptême. Philippe a le droit de le donner, car ce pouvoir n'est pas un privilège réservé aux apôlres : ils semblent plutôt faire administrer le baptême que le conférer. Act., x. 48; xtx, 5. D'ailleurs, Philippe baptise l'eunuque et le récit laisse entendre qu'il agit bien. Act., vm, 20-40. Si le missionnaire avait éprouvé quelques doutes sur la valeur de son acte, il aurait probablement invité les apôlresavant d'y procéder. Il sait baptiser. Il accomplit le véritable rite : ne fait-il pas l'ablution « au nom du Seigneur Jésus? » Act., vm, 16. Or, ces mots, quel que soit d'ailleurs leur sens précis, désignent un vrai baptême. Act., n, 38; x, 48; xix. 5; x.xn, 16. Donc les S. - maritains sont initiés, chrétiens, ils ont reçu les droits et privilèges des fidèles. L'auteur ne les énumère pas. les lecteurs les connaissent: mais il insiste sur ce qui manque aux convertis : le don messianique, le Sain Esprit. C'est pour l'accorder et non pour retoucher i.n baptême raté que Pierre et Jean interviennent. Et c'e- quand ils imposent les mains que l'Esprit-Saint descend. Act., VIII, 4-17. Dire qu'il aurait dû venir, en vertu du baptême, mais qu'il n'a pas voulu le faire, sans être appelé par les apôtres, c'est compléter le texte

et oublier que le Saint-Esprit ne demande pas à Pierre la permission de descendre sur Corneille. La seule explication possible c'est que le baptême administré par Philippe, pour complet qu'il Tût, était resté un baptême et que si les apôtres l'achevèrent, ce fut en opérant, au cours d'un autre rite, un autre effet spirituel.

Et voilà pourquoi l'eunuque éthiopien est baptisé, dûment baptisé par Philippe, mais ne reçoit pas l'Esprit-Saint. On a dit qu'il l'avait obtenu par l'intervention directe de Dieu. « Quand le catéchumène et l'évangéliste furent sortis de l'eau, l'Esprit du Seigneur enleva Philippe, » Act., vm, 39, mais tel ne parait pas être le sens de cette phrase. La translation a lieu pour que le missionnaire aille prêcher à Azot. Certains manuscrits *(Alexandrinus,* version syriaque héracléenne et l'ancienne version latine) la complètent et écrivent : « L'Espril[-Saint tomba sur l'eunuque et un ange] du Seigneur emporta Philippe. » Qu'on adopte n'importe quel texte, un fait demeure : le don de l'Esprit n'est pas rattaché à l'acte du baptême. Cl. J. Belser, *Beilrüge :ur Erklarung der Apostelgeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1897,p.51 ; ld., *Die Apostelgeschichte,* Vienne. 1905,p. 114.

Il ne l'est pas davantage dans l'histoire de la conversion de Saul. Les récits distinguent très nettement l'instant où il recouvre miraculeusement la vue et celui où par le baptême il est « lavé de ses pêchés ». Act.. IX, 17-18; xxii, P2-16. Quant au don de l'Esprit-Saint, il est mentionné, mais on ne peut savoir avec certitude s'il a été accordé par l'imposition des mains d'Ananie ou par l'action directe de Dieu. Les avis sont partagés. Quoi qu'il en soit, celle communication n'est pas mise en rapport avec le baptême. Et, au contraire, elle est rapprochée de l'imposition des mains qui rend la vue à l'apôtre. Act., ix, 17.

Le récit de l'initiation de Corneille ne permet aucune hésitation. L'Esprit-Saint est descendu sur lui et cependant l'ablution n'a pas encore eu lieu. Bien plus, même après cette venue miraculeuse, le baptême a un sens, un but, une raison d'être, et Pierre le fait donner au centurion. Act., x, 44-48; xi, 15-17. Si on réunit les données des trois récits de cette conversion, *ibid.,* et xv, 8-9, on peut en dégager le schéma suivant : Corneille est pieux, il reçoit l'appel divin, la prédication apostolique, il croit. Son cœur est « purifié par la foi », l'Esprit descend, le baptême suit : c'est la ratification de la communauté, l'initiation officielle, l'agrégation à la société chrétienne. Et celui qui a l'Esprit-Saint, la mérite, il est normal qu'il soit baptisé. Il devrait déjà l'être. Les deux dons s'appellent.

Une dernière fois, ils sont réunis: c'est dans l'histoire des douze disciples d'Ephèse. Act., xix. 1-7. Paul les rencontre et leur demande à brûle-pourpoint ; « Avez-vous reçu l'Esprit-Saint, quand vous avez cru? » Donc, a-t-on conclu, l'apôtre a observé dans ces fidèles quelque chose d'étrange et il soupçonne qu'ils n'ont pas reçu ledon messianique. Ainsi, la communication de l'Esprit est présentée comme une grâce accordée à tout croyant. — Admeltons-le, mais n'allons pas plus loin ; le texte ne permet pas de savoir si ce don est conféré dans le baptême ou au cours d'une cérémonie qui accompagne ce rite et qui doit faire partie de toute initiation complète. D'ailleurs, on peut expliquer autrement la'question de l'apôtre. L'imposition des mains ne pouvant ı-ire faite par tous. Paul à son arrivée recherche qui, parmi les Ephésiens, a besoin de la recevoir. Et après une première réponse : « Nous n'avons pas même entendu dire qu'il y ail un Esprit-Saint, » il poursuit son enquête : « De quel baptême avez-vous donc été baptisés? » — Celte fois encore, l'apôtre ne donne-t-il pas à entendre que toute ablution chrétienne accorde l'Esprit-Saint? Les Ephésiens connaîtraient ce don, l'auraient reçu s'ils avaient été bien baptisés. — Mais ici, de nouveau, la même remarque s'impose. Si ceux qui sont « baptisés au nom du Seigneur Jésus » connaissent l'Esprit par expérience sans doute, c'est-à-dire le reçoivent, est-ce en vertu de l'ablution, ou au cours d'un second acte qui d'ordinaire fait corps avec elle? La pensée de Paul ne se ramènerait-elle pas à celle-ci : le disciple de Jean n'a pas obtenu l'Esprit-Saint. le baptisé chrétien l'a reçu, parce qu'aprés son baptême, ce don lui est conféré? Certains exégètes préfèrent expliquer autrement la question de saint Paul : les Ephésiens, s'ils avaient reçu le baptême chrétien, connaîtraient la Trinité au nom de laquelle il leur aurait été conféré. Toute difficulté disparaît, mais cette interprétation ne semble pas la meilleure et il n'est pas nécessaire d'y recourir. Le contexte offre des arguments plus solides en faveur de la distinction des deux dons et des deux rites de l'initiation. Après avoir été instruits par Paul, les Ephésiens « furent baptisés ». C'est chose faite, complètement et bien faite : car l'ablution a eu lieu par ordre et peut-être sous les yeux de Paul. Le premier acte est terminé et, comme tel, il se suffit, il est un baptême et, sans doute, il a produit les effets attribués à tout baptême. « Mais quand Paul eut imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux. » La distinction est nettement marquée.

Un juge qui n'est pas suspect n'hésite pas à le dire. II. .l. Boltzmann écrit : Dans les trois passages, Act., vm, 16; x, -44-48; xtx. 6, une idée commune est exprimée : le baptême n'est pas la date initiale à laquelle tout croyant reçoit l'Esprit. *lland-Commenlar zum Neuen Testament, die Apostelgeschichte,* Tubingue et Leipzig. 1901, p. 64. « A l'époque où l'auteur des Actes écrit, on considère comme un privilège réservé à certaines personnes le pouvoir de communiquer l'Esprit par l'imposition des mains... Et ce don de l'Esprit étant tenu pour un complément du baptême, nous possédons la les points de départ pour le futur *sacramentum confirmationis. » Lehrbuch der neuteslamenllichen Théologie,* Fribourg et Leipzig, 1897, t. i, p. 38'2.

4. *La communication de l'Esprit-Saint est souvent accompagnée de phénomènes merveilleux; mais elle ne consiste ni toujours, ni nécessairement, ni exclusivement dans ces prodiges ou dans le pouvoir de les accomplir.* — En recevant le Saint-Esprit, Act., vm. lü-18; xtx, 2-6, qu'avaient obtenu les Samaritains et les Ephésiens? Ces derniers avaient été favorisés des dons de glossolalie et de prophétie. Act., xix, 6. Les néophytes de Samarie avaient-ils été gratifiés de faveurs semblables? Le texte ne le dit pas en termes expn·-. Toutefois, il est permis de supposer que si le magicien Simon *vil,* c'est-à-dire sans doute constata par des signes extérieurs l'action de l'Esprit-Saint sur ses compatriotes, s'il voulut acheter le pouvoir d imposer efficacement les mains, c'est que des phénomènes étranges, merveilleux, avaient suivi l'acte de Pierre et de Jean. Act., vm, 18, 19.

Ces renseignements sont un peu maigres : pour les compléter *jim* a interrogé les autres textes qui d - erivent les effets nombreux el divers du don messianique.Sous les formes multipleset variables que r- : l'action de l'Esprit, on a cru pouvoir saisir un élément essentiel : le don messianique se trahirait toujours, partout, nécessairement, par des phénomènes miraculeux ou par le pouvoir de les accomplir.

Incontestablement, à l'époque et dans les épisodes que nous font connaître le troisième Évangile et les Actes, la venue de l'Esprit est d'ordinaire acconr agn-'-e de prodiges. Souvent, l'homme inspiré est averti ou instruit intérieurement, poussé par un instinct impérieux et sûr, doté d'une science extranaturelle, il annonce l'avenir, il est prophète, il peut même l'être avant de voir le jour. Luc., t, 16, 17,41-44, 67 ; il,27 sq. ; vn, 26-28; Act., n, 17. 18; vm. 29; x. 19; xi, 2S. etc. t ı bien il est entendu en plusieurs idiomes a la fois. Act..

n. 8; il parle en langues, Acl., x, 46; xix, 6; il ailes visions, Act., n, 17; vu. 55; il fait des miracles, Act., iv. 30, 31 : vi, 5-8; xm. 9-11 ; ou il en bénéficie, Act., ix, 17; il lutte avec succès contre les mauvais esprits. Luc., iv, 1-13; Act., vin, 7; x, 38 (sur l'opposition entre le Saint-Esprit elles esprits mauvais voir encore Act., v, 3. et peut-être aussi Luc., xi, 20). Parfois même, il se passe des phénomènes plus étranges ou plus grandioses : apparitions extraordinaires, Luc., lit, 22; Act., n. 3; translation, Act., vin, 39;bruit de vent impétueux, Act., il, 2; tremblement de maison. Act., iv, 31. Bref, quand ГEsprit est communiqué il se plaît à donner des signes extérieurs de sa présence : on les voit, on les entend. Act., 11, 32-33, et peut être, vni, 18.

Mais précisément parce qu'il en est ainsi, il faut conclure que le charisme n'est pas le Saint-Esprit. Il en diffère comme l'effet se distingue de sa cause. La descente decet Esprit, voilà ce qu'obtient l'imposition des mains; quant au prodige ou à la faculté de l'accomplir, il est la conséquence de cette venue. Les Actes l'insinuent, à plusieurs reprises: « Tous furent remplis du Saint-Esprit et ils se mirent â parler en langues, » Act., il, 4; « je répandrai de mon Esprit et vos (ils et vos lilies prophétiseront. » Act., Il, 17. 18. Voir aussi Act., x, 44-46; xix. 6, etc. Bien plus, ce ne sont pas seulement des charismes : connaissances extranaturelles ou pouvoirs miraculeux qui sont présentés comme les suites du don de l'Esprit-Saint. Il accorde le zèle apostolique, il pousse ou rend apte â rendre témoignage. Luc., l, 15, 16; xxiv, 48, 49; Act., i, 2, 8; iv, 8 13; vi. 10 sq.; même devant les autorités, Luc., xn, 11, 12; Act., tv, 13 sq.; il fait tressaillir de joie, Luc., x, 21; cf. Act., xm, 52; il escile à glorifier Dieu. Luc., x, 21; Act., x, 45, 46. Peut-être même la sainteté extraordinaire des premiers chrétiens est-elle mise en corrélation avec le don de l'Esprit. Deux fois, les Actes la décrivent en des tableaux courts mais saisissants. Act., n, 42-47; iv, 32-35. Or, les deux fois, c'est apres avoir affirmé que la jeune communauté a reçu l'Esprit-Saint. Act., il, 38-41; iv. 31. On dirait que la haute perfection morale des premiers disciples est présentée comme la preuve la plus décisive et le corollaire le plus inévitable de la vie de l'Esprit au sein de la nouvelle société. Ces premières constatations suffiraient déjà à établir que tous les filets de l'imposition des mains ne se résument pas dans le charisme, et que communiquer l'Esprit-Saint ce n'est pas uniquement transmettre le don de glossolalie ou de prophétie.

Vouloir tout ramener à ces phénomènes miraculeux, ce n'est pas seulement proposer une synthèse incomplete. c'est peut-être même sacrifier le principal à l'accessoire. Sans doute, ce qui frappe le plus les Juifs, les païens (surtout un magicien), ce qui met davantage en relief l'origine et la force divine de la nouvelle communauté, c'est le charisme. Et l'historien de l'Église naissante signale avec complaisance cet étonnement des infidèles et sa cause, cette démonstration de la puissance du Christ elses suites. Est-ce à dire qu'il voit dans le charisme non seulement l'effet le plus extraordinaire, mais aussi celui qui est le plus important, celui qui est essentiel? Nullement. Car, le jour de la Pentecôte, avant tout, qu'est-ce que reçoivent les apôtres? Ce qui leur avait été promis par le Père et par Jésus. Luc., xxiv, 49; Act., i, 4. 5, 8; 11, 33. Or, le Maître n'avait pas dit : l'Esprit vous sera envoyé pour que vous parliez en langues et que vous prophétisiez, mais il avait affirmé que les douze le recevraient pour être ses témoins, pour annoncer l'Evangile, pour prêcher à toutes les nations en commençant par Jérusalem. Luc., xxiv, 47, 48; Act., I, 2, 8. La transformation brusque et définitive des timides disciples en audacieux et enthousiastes missionnaires, tel est donc bien d'après Luc le but essentiel de la venue de l'Esprit-Saint.

Quant au charisme, il est si peu l'effet principal que parfois il fait défaut ou n'est pas mentionné. Les trois mille convertis ont sans doute reçu l'Esprit que Pierre leur avait promis à tous, Act.. II. 38; chacun d'eux a-t-il été prophète, glossolale, thaumaturge? Les Actes ne le disent pas. Ils semblent même affirmer le contraire, car tandis qu'ils attribuent à tous les premiers fidèles même foi, même piété, même lieu de réunion, même fraction du pain, même esprit de renoncement et de charité, Act., Il, 42-47, en un mol, tandis qu'ils font des *vertus* la caractéristique de chacun des convertis, ils réservent les *charismes* à une élite : « Il se faisait beaucoup de prodiges et de miracles *par les apôtres.* » Act., il, 43. Quand Pierre parle devant le sanhédrin, « rempli de l'Esprit-Saint, » Act., iv, 8, il le fait avec *assurance,* Act., iv, 13. mais sans prédire l'avenir, sans s'exprimer en langues, sans opérer un miracle. Paul et Barnabe ont depuis longtemps reçu l'Esprit, ils sont envoyés par lui en mission. Act., xm, 2; pourtant, ils ne comprennent pas la langue lycaonienne. Act., xiv, 11-14.

De même que les charismes n'accompagnent pas toujours le don de l'Esprit-Saint, ainsi quelqu'un sans l'avoir obtenu peut accomplir un prodige ou en bénéficier. Le troisième Évangile n'affirme nulle part que les malheureux exorcisés, guéris ou ressuscités par Jésus ont obtenu l'Esprit-Saint. Il atteste que les douze, bien avant la Pentecôte, opèrent des guérisons et chassent les démons. Luc., ix, 6; x, 17-19. Il ne dit pas que l'exorciste jalousé par Jean, Luc., ix, 49, était inspiré.

Le *charisme* est donc indépendant du *dan de l'Esprit;* les deux termes ne sont pas synonymes. Luc d'ailleurs n'emploie pas le mol πνεῦμα seul, il le lait suivre de l'adjectif ἅγιον : c'est l'Esprit-Saint qui est donné. Pourquoi celte épithète que l'auteur emploie avec tant de soin? Elle est inutile s'il s'agit de désigner un simple charisme, et elle ne s'expliquerait alors que comme un emprunt fait à l'Ancien Testament qui déjà parle de l'Esprit de la sainteté de Jahvé (Esprit-Saint de Jahvé). Luc ne va-t-il pas plus loin et ne met-il pas un rapport entre la perfection morale et le don de l'Esprit? Tous les personnages qui le reçoivent sont des justes. Zacharie, Elisabeth, Simeon. Luc., i, 6; n. 25. Marie est une vierge candide, pieuse et soumise à Dieu. Luc., I. 26-38. Jean est mortifié, humble, zélé, courageux. Luc., m, 1-22; vu, 24-35. Jésus, l'oint de l'Esprit. est aussi le Juste. Act., vu. 52. Les apôtres et les premiers disciples sur qui l'Esprit-Saint descend à la Pentecôte ont suivi le Seigneur et cru en lui, ils ont reçu ses leçons et ses ordres, ils ont persévéré dans la prière en attendant la promesse du Père. Les autres personnes à qui l'Esprit-Saint est donné sont celles qui le demandent, Luc., xi, 13; les citoyens du nouveau peuple de Jahvé, ses serviteurs et ses servantes, Act., n, 18; les fidèles qui obéissent. Act., v. 32; ceux qui, le cœur touché, croient, se repentent, sont baptisés et purs. Act., Il, 37, 38; les Samaritains convertis, dociles et croyants. Act., vin, 6. 12, 14; Paul après sa réponse généreuse à l'appel divin. Act., ιχ. 6; Corneille, homme pieux, charitable et craignant Dieu, Act., x, 2; le « bon » Barnabe, Act., xi. 24; les douze « croyants » d'Ephèse. Act., χιχ. I. Or, Luc connaît les Livres saints, il y a constaté que le don de prophétie a pu être accordé à des pécheurs et à des païens. Si donc il signale comme une condition de la venue de l'Esprit les dispositions morales, n'est-ce pas parce que celte descente n'est pas 1. simple communication d'un charisme, mais une déphasés de la justification?

C'est encore à cette conclusion qu'on abouti!, si ai: lieu d'observer celui qui reçoit, on regarde celui qu. confère l'imposition des mains. Depuis longtemps, e: de nos jours encore, on a trouvé singulier, inexplicable que Philippe, capable d'accomplir des miracles, ne

puisse pas accorder le pouvoir d'en opérer, c'est-à-dire donner l'Esprit. La théologie juive, croit-on, enseignait que l'homme doté de pouvoirs miraculeux était apte à les transmettre; l'inspiration se communiquait. Et d'après certains exégètes, c'est cette persuasion meme qui pousserait le magicien Simon à dire : Donnez-moi le charisme afin que je puisse le transmettre. Si on accepte ce postulat, et si, d'autre part, on pense que le don de l'Esprit se confond avec un pouvoir extraordinaire; en effet, il devient presque impossible d'expliquer l'incapacité de Philippe, l'intervention des apôtres. Toute la difficulté s'évanouit si l'on admet que l'imposition des mains n'est pas la simple collation d'un pouvoir miraculeux : que la théologie juive attribue ou non à l'homme doté des charismes le pouvoir de les communiquer, peu importe; Dieu donne au fidèle sa grâce par qui il veut.

La même remarque est suggérée par l'histoire des Éphésiens. Si le don de l'Esprit est le charisme, et si celui qui le possède peut le transmettre, pourquoi les douze disciples doivent-ils attendre la venue de Paul avant de le recevoir? Il y avait des chrétiens à Ephèse, chrétiens qui sans doute avaient reçu l'Esprit. Bien plus, l'apôtre, lors de son premier et court passage en celle ville, y avait laissé Aquila et Priscille, Act., xvm, 49; ses amis et ses hôtes de Corinthe, ses compagnons de voyage, fidèles bien formés puisqu'ils pouvaient compléter l'éducation religieuse d'Apollo, c'est-à-dire d'un homme « éloquent, puissant dans les Écritures, instruit de la voie du Seigneur, et qui parlait avec exactitude de Jésus ». Act., xvm, 25. Nous pouvons donc supposer qu'Aquila et Priscille, parfaits chrétiens, possédaient l'Esprit. Or, ils ne l'avaient pas donné aux douze Ephésiens. Tout s'explique si ce don n'est pas le seul charisme, mais une grâce dont. Dieu dispose suivant des lois nouvelles et selon son bon plaisir.

Les arguments qu'on a invoqués pour repousser cette conclusion ne sont pas décisifs. On a dit souvent que le verbe employé pour désigner la descente du Saint-Esprit, ἐπιπιπτειν, *tomber sur,* Act., vm, 16; x, 44; xi, 15, ne peut convenir qu'à des dons miraculeux. Admettons que ce mol désigne une chute, c'est-à-dire une venue inopinée, soudaine : est-ce qu'une grâce distincte des charismes ne peut pas descendre rapidement, brusquement? Et de fait n'est-ce pas ainsi qu'elle est accordée si elle l'est par l'imposition des mains? Luc qui a dit de la crainte qu'elle s'élance, Luc., t, 12, el qu'elle tombe, Act., xtx, 17, ne peut-il pas employer une métaphore semblable pour décrire la collation d'une faveur spirituelle? S'il le fait, d'ailleurs, c'est que l'Ancien Testament, Ezech., xi, 5, a déjà dit de l'Esprit qu'il tombe. Déplus, l'auteur des Actes ne peut-il pas penser à cette première et typique ellusion de l'Esprit qui fut accompagnée d'un bruit violent et fut pour ainsi dire la chute du don divin. Enfin, dans deux cas sur trois, le mot est admirablement choisi. Il peint à merveille la descente de l'Esprit-Saint sur Corneille, descente brusque el inopinée. L'Esprit *tomba* véritablement devant Pierre stupéfait.

L'argument tiré de l'emploi que fait Pierre d'un oracle de Joël n est pas plus convaincant. Dans la grâce accordée à tous les disciples, l'apôtre montre le don annoncé par le prophète pour les temps messianiques, *prophéties, songes, visions, prodiges.* Art., ji, 17-19. On conclut que l'Esprit de Jahvé répandu sur toute chair, c'est le charisme. Mais dans la bouche de Pierre ou dans le récit de Luc, les paroles de Joël signifient-elles que tous les chrétiens auront des visions et des songes, prophétiseront et feront des prodiges? Non. L ne lecture attentive du texte montre que le don universel, c'est seulement l'elfusion de l'Esprit:il sera répandu sur toute chair, sur les serviteurs et les servantes de Dieu; quant aux miracles, il s'eu accomplira, mais il n'est pas dit que tous les opéreront tous. La preuve qu'il faut entendre ainsi ce passage est à maints endroits du livre des Actes : partout apparaissent des thaumaturges et des prophètes, jamais tous les chrétiens ne sont présentés comme tels. Il ne faudrait pas croire que celte exégèse fausse le sens primitif du morceau. Ce qu'annonce le prophète juif, c'est, de l'avis de bons juges, une large el universelle ellusion de l'Esprit de Jahvé, ellusion qui se manifestera au dehors par des prodiges. Il n'est pas nécessaire, même au jugement des écrivains de l'Ancien Testament, que tout homme inspiré prophétise ou opère des miracles; Ezéchiel ne fait-il pas ainsi parler Jahvé : « Je mettrai mon Esprit en vous et je ferai en sorte que vous marchiez d'après mes ordres, que vous observiez et pratiquiez mes lois, » xxxv, 27. Et la prédiction de Joël ne s'éclaire-t-elle pas à la lumière des paroles de Jérémie : « Voici l'alliance que je ferai... Je mettrai ma loi en eux. je l'écrirai dans leur cœur et je serai leur Dieu el lisseront mon peuple. Celui-ci n'enseignera plus son prochain, ni celui-là son frère..., car tous rne connaîtront depuis le plus petit jusqu'au plus grand, » xxxt, 33, 34. Impossible donc, pour confondre le charisme et l'elTet de l'imposition des mains, de se réclamer de la prophétie appliquée par Pierre au peuple du Christ.

Mais, dit-on encore, cet effet est une grâce qne le chrétien ne reçoit pas au baptême, c'est tantôt avant, tantôt après qu'elle lui est communiquée. Or, de tout temps on a pensé que l'Esprit-Saint est donné quand a lieu l'ablution : c'est donc une autre faveur, un charisme qui est accordé par l'imposition des mains. Ceux qui présentent cette objection oublient deux choses : baptême et imposition des mains sont deux rites distincts, mais non indépendants; si leurs ell'ets ne sont pas les mêmes, ils se complètent et s'appellent. D'autre part, l'Esprit, d'après Luc lui-même, peut être donné à celui qui l'a déjà. Voir col. 983.

Reste l'argument le plus spécieux. Luc signale avec soin le don des charismes, lui réserve une place privilégiée, lui attribue une importance capitale. — Le fail est indéniable, mais il peut aisément s'expliquer. Tout historien d'une religion agit comme Luc. La vie intérieure, la transformation morale de l'individu, l'accomplissement normal des devoirs quotidiens sont des phénomènes intimes; ils frappent moins vivement l'observateur, sont plus rapidement décrits, et, en raison de leur répétition même, ne peuvent être étudiés en détail, dans chaque personne el à plusieurs reprises. L'homme qui écrit son autobiographie a le droit de noter dans ses *confessions* les mouvements de la grâce; l'historien saisit les faits extérieurs et publics, surtout les actions d'éclat, les phénomènes extraordinaires, les exploits héroïques par lesquels se trahit l'intensité et la puissance de vie d'une âme. L'existence des honnêtes gens échappe presque entièrement à l'histoire : celui qui décrit une société signale leurs vertus quelquefois au plus, et en traits généraux. C'est d'ailleurs ce que fait saint Luc. Son but l'oblige à raconter l'origine, les progrès, l'extension du christianisme : les Actes mettent donc surtout en relief les phénomènes saillants et typiques, ceux qui sont des points de départ ou des dates, les causes de succès, les moyens de propagation, les effets produits sur les contemporains par l'apparition des hommes nouveaux. Or, dans ledon du Saint-Esprit, qu'est-ce qui est intime? Ce n'est pas son action sur Tjndividu : elle est le secret de chaque âme. Qu'est-ce qui est public, frappe les témoins, risque de conquérir les profanes, d'encourager les amis, d'irriter les adversaires ? Évidemment l'effet miraculeux. C'est donc la prophétie, la glossolalie, le prodige que Luc prend plaisir à signaler. D'ailleurs, l'auteur du troisième Évangile et des Actes, s'il est païen de naissance comme on le croit généralement, a été en tap-

ports fréquents el intimes avec des chrétiens venus du judaïsme, il connaît les livres de l'Ancien Testament; puis, par tempérament il se plaît à raconter apparitions et prodiges : les exégètes croyants le reconnaissent, et les critiques indépendants le savent, puisqu'ils accusent Luc d une excessive crédulité et d'un goût trop prononcé pour le merveilleux. Tout, par conséquent, son but, sa formation, son entourage, son caractère doivent le porter à souligner la glossolalie et la prophétie.

Enfin, si l'auteur des Actes parle souvent et volontiers des charismes, c'est qu'à l'origine ils accompagnent fréquemment le don de l'Esprit. Le croyant n'a pas de peine à le reconnaître. Il comprend qu'ils sont destinés â accréditer en Judée, en Samarie, et sur toute la terre une religion nouvelle, qui heurte les préjugés et l'indifférence. l'égo'sme et les passions, les pouvoirs spirituels et civils; qui se pose en rivale des celles anciens et n'admet avec eux aucun accommodement; qui est précitée par quelques missionnaires, la plupart juifs, pauvres et illettrés; qui se présente comme la fille et l'héritière d'une société unie â Dieu par des prophéties, îles visions et des miracles; qui s'adresse aux gentils. c'est-à-dire à des peuples pourvus d'organes de révélation etd'oracles fameux. Bien plus, au lendemain de la mort de Jésus, les charismes sont nécessaires aux fidèles eux-mêmes. Langage indéniable et action directe de Dieu, preuve sensible de sa présence, ils donnent la douce confiance que Jésus n'est pas mort, n'a pas oublié sa promesse, ni abandonné les siens; que Père messianique brillamment inaugurée par ses miracles n'est pas close et que l'Esprit résidant au sein de la communauté naissante l'éclaire, la soutient et la dirige; qu'enlln les nouveaux convertis sont bien incorporés au peuple choisi, reçus dans une communauté de « saints », mis en rapports intimes et immédiats avec le Tout-Puissant. Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer les Actes, de soutenir que l'effet de l'imposition des mains est essentiellement el à l'exclusion de tout autre le charisme. Il suffit de penser qu'à l'origine, la grâce appelée don du Saint-Esprit éclate au dehors non seulement dans des actes de vertus, mais dans des opérations merveilleuses qui réjouissent, enthousiasment, sanctifient et recrutent des chrétiens,

5. *La communication tie l'Esprit-Saintest un don divin de sagesse et de force qui sacre le disciple prophète des temps nouveaux et lui permet de rendre témoignage au Messie dans la mesure où les circonstances l'exigent el où le Seigneur le veut. Cette sagesse el cette force interviennent à la façon dont parlerait el agirait une personne toute-puissante, distincte du Père et de Jésus.* — Puisque ce n'est pas le charisme, qu'est-ce donc qui constitue essentiellement Pellet de l'imposition des mains?

D'abord, l'Esprit-Saint est un *don:* il est accordé, il est reçu. De nombreux textes l'affirment. Luc., xi. 13; Act., v, 32; vm, 15, 17, 19, 20; x, 45, etc.

C'est un *don céleste;* il descend, il vient sur quelqu'un. il tombe et on le nomme force d'en haut. Luc., I. 35; ni, 22: xxiv, 49: Act., x, 44, etc. Ce don est *répandu par Dieu.* Luc., xi. 13; Act., it, 17; v. 32. Le Père le *promet el l'accorde,* Luc., xi. 13; xxtv, 49; Jésus l'annonce *et le transmet.* Luc., xxtv, 49; Act., i. 5, 8: n. 33. Si on essaie de rapprocher les ellets divers de ce don. on obtient d'abord deux groupes. L'avertissement intérieur, la connaissance extranalurelle, la prophétie, la glossolalie, les visions, l'idée de rendre témoignage et de glorifier Dieu, Part de parier à propos devant les magistrats, ce sont là autant de manifestations d'un *esprit de sagesse.* L'assurance dans la prédication et en face des autorités, le pouvoir d'accomplir des prodiges, le zèle apostolique, la puissance sur les mauvais esprits, une translation soudaine, des appari- 'ons miraculeuses, le tremblement d'une maison et le bruit d'un vent impétueux, enlin, le zèle apostolique accusent un *esprit deforce.* La vie extraordinairement sainte des premiers fidèles suppose â la fois connaissance parfaite de la nouvelle loi et courage de l'observer. Un dernier effet, la joie, est une résultante. Conscient de sa force et de sa sagesse, l'homme inspiré se prête avec plaisir aux opérations de l'Esprit.

Et si l'on veut réduire à l'unité ces deux dons, on constate que force et sagesse sont ordonnées à un même but. Celui qui possède l'Esprit peut *rendre témoignage* à Jésus el à Dieu, il a la pensée et le courage de le faire. Pourquoi les précurseurs, Jean-Baptiste, Elisabeth, Zacharie, Simeon, sont-ils remplis de l'Esprit? Pour rendre témoignage à celui qui vient. Luc., 1.16. 17,42,67; n, 28 sq. Pourquoi l'Esprit descend-il sur le (ils de Marie avant sa naissance el au baptême (peut-être aussi à la transfiguration, car la nuée d'où sort une voix rappelle l'ombre qui couvre la vierge et la proclamation céleste du baptême)? Pourquoi le sacre-t-il, le conduit-il. le fait-il tressaillir? Les lextes sont formels. C'est pour qu'un témoignage soit rendu à la filiation divine de Jésus, Luc., ,1, 35; m. 22 (et peut-être ix, 35); c'est pour que le Christ lui-même atteste sa qualité de Messie et loue son Père par ses réponses au diable, Luc., iv. 1-13; par ses miracles et sa prédication, Luc., iv, 18, 19; enfin par une solennelle déclaration. Luc., x. 21. 22. Si l'Esprit est promis, puis donné aux apôtres, c'est parce qu'ils doivent être « témoins », Luc., xxiv, 48, 49; Act., i, 8; c'est pour que Pierre. Act., il. | 4; m, 12: iv, 8, 13; Jean. Act., IV, 13, et lesautres, iv, 33, « rendent témoignage. » Le troisième Évangile affirme que l'Esprit enseignera ceux qui doivent confesser Jésus devant les autorités. Luc., XII, 11, 12. l es Actes nous présentent comme remplis de l'Esprit les membres de la communauté naissante, Etienne, Philippe, Paul, Corneille, Barnabe : or les membres de celle communauté naissante « annoncent la parole de Dieu », Act.. IV, 31; Étienne rend témoignage parses miracles, par la force de ses discours el par la manifestation de sa vision, Act., VI, 8, 10; vu,52,56; Philippe prêche le Christ et confirme sa parole par des prodiges et par les Ecritures, Act., vm, 5, 6, 12,35, 40; Paul est choisi pour porter le nom de Jésus devant les nations, les rois et les fils d'Israël. Act., ix. 15; cf. xxn, 15. Corneille glorifie Dieu. Act., x, 46. Bref, quand l'Esprit est donné et quand l'écrivain, non content d'affirmer le fait, nous apprend pourquoi il a lieu, chaque fois ou à peu près, nous constatons que c'est pour suggérer l'idée ou donner les moyens ou communiquer la force de rendre témoignage. Voilà donc bien ce qui constitue essentiellement le don messianique; l'Esprit-Saint est l· principe qui fait rendre témoignage. C'est comme un témoin incarné dans les apôtres et dans toute la communauté·. « Nous sommes témoins (de la gloire de Jésus) ainsi que l'Esprit-Saint donné par Dieu à ceux qui lui obéissent. » Act., v, 32.

Évidemment le rôle de chacun des hommes inspirés n'est pas le même. Les Actes observent qu'aprés la descente de l'Esprit. le jour de la Pentecôte, « tous se mirent à parler en d'autres langues *selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer,* » Act.. Il, 4; et la suile du récit le montre, *selon les besoins du moment,* car ce fut seulement dans les idiomes de leurs auditeurs que furent entendus les disciples. Telle est la règle générale. Un don unique est accordé à tous, mais comme Dieu le veut, el comme l'exigent les circonstances. Car si tous sont témoins, chacun l'est à sa place, en son rang, à son heure et conformément à sa vocation. Elisabeth, Zacharie, Jean. Sirnéon. Jésus, les apôtres, Étienne, Philippe, Paul, Corneille, Barnabe reçoivent la même grâce pour s'acquitter d'une même tâche : pourtant, les phénomènes spirituels ne sont pas identiques chez tous, parce que le rôle de chacun est différent.

line s'agitpas cependant d'une distinction hiérarchique. Le don de l'Esprit-Saint est universel. Voir col. 980-981. D'ailleurs, les sept ont déjà reçu cette grâce quand les apôtres leur conlient un ministère spécial. Act., vt, 3, 5, 6. Paul, Act., ix, 17, et Barnabé, Act., xi, 24, sont remplis de l'Esprit avant que les prophètes d'Antioche ne leur imposent les mains. Act., xm, 3.

Si le ministère auquel rend apte le don de l'Esprit ne confère pas un grade hiérarchique, il est pourtant une *participation à des fonctions publiques.* Le témoin, comme tel, ne parle-t-il pas en public et pour le public? Jésus est le type du chrétien. Or, à la descente de l'Esprit, il commence une vie nouvelle, il apparaît comme prédicateur, médecin, libérateur, héraut, il est sacré en qualité de prophète, d'après le troisième Évangile, Luc., tv, 18-20, en qualité de roi. d'après les Actes, tv, 26. Bref, il est homme public. A la Pentecôte, que deviennent les apôtres? Des témoins officiels qui inaugurent, eux aussi, leur vie publique. Il en est ainsi de tous les lidèles. Car le nouveau peuple de Jahvé est composé de spirituels, de prophètes, et de voyants, c'est-à-dire d'hommes publics. Act., n, 17,18. Et l'on comprend mieux alors maintenant pourquoi le baptême et l'imposition des mains dill'èrent, pourquoi le don de l'Esprit se manifeste souvent, mais pas toujours, par des effets extraordinaires. L'ablution chrétienne, c'est la rémission des péchés, le sacrement qui fait le disciple etsanctilie l'homme privé; l'imposition des mains, c'est le rile qui sacre prophète des temps nouveaux et fait passer à la vie publique. Le charisme n'est pas donné à tous, parce que tous n'en ont pas besoin pour rendre témoignage; mais il l'est à beaucoup, parce qu'à l'origine les paroles et les œuvres de l'homme public doivent, plus que jamais, être continuées par la toute-puissance de Dieu.

Cette influence de l'Esprit a le mérite de s'harmoniser avec le rôle que le livre des Actes lui assigne. La communauté prend naissance le jour ou il descend sur elle pour la première fois. Elle grandit, parce qu'il lui donne croissance. Act., tx, 31. C'est lui qui envoie les missionnaires, Act., xm, 2; établit les chefs des églises locales, Act., xx, 28; parle et gouverne par Pierre, Act., tv; porte les décrets avec l'assemblée, Acl.,xv, 28; rend témoignage avec les apôtres. Act., v, 32. C'est donc bien lui qui est dans la communauté principe de vie publique et sociale. Et alors, donner l'Esprit, n'est-ce pas faire passer en quelqu'un la force qui crée l'homme public chargé d'un véritable office, le confesseur de la foi?

Mais, de quelle nature sont la sagesse et l'énergie qui transforment le disciple en témoin? Puisque, comme nous le savons,ledon vient d'en haut,du Père et de Jésus glorifié, puisqu'il est le principe des prophéties, de la glossolalie, des vision.,, puisqu'il est nommé par Dieu *son* Esprit et assimilé à l'Esprit de Jahvé, il apparaît donc comme une force toute-puissante, capable d'accomplir des œuvres divines. Est-ce une personne? Il parle, Act., vm, 29, etc.; il avertit, Act., xx, 23, etc.; il est témoin, Act., v, 32; il décrète, Act., xv, 28; il enseigne, Luc., xn, 12; il inspire les prophètes, Act., xxvni, 25; il s'exprime par Pierre, Act., v, 3 sq. : il choisit, appelle et envoie, Act., xm, 2-4; il conduit, Luc., tv, 1 ; il pousse, Luc., n, 27; il empêche d'aller en un endroit, Act., xvi, 6, 7; il ravit, Act., vm, 39; il fait tressaillir de joie, Luc., x, 21; il donne deparler en langues, Act., n, 4; il établit des chefs, Act., xx, 28 (peut-être lie-t-il. Act., xx, 22 ; le texte peut signifier lié *par l'Esprit* ou lié *en esprit);* on s'oppose à lui, Act., vt, 10; on lui résiste, Act., vu, 51; on lui ment, Act., v, 3, 4; on le tente pour voir s'il découvrira la vérité. Act., v. 9. Si on voulait dire que l'EspritesI une personne,parlerait-on autrement? D'autres verbes:descendre, Act., x, 44,etc.; venir, Luc., 1,35, etc. ; faire croître, Act., ix, 31; recevoir. Act., vm, 15, etc.; tomber, Act., vm, 16. etc. ; peuvent avoir pour sujet une force impersonnelle. Cependant ces actions sont d'abcrd, surtout et la plupart du temps, le fait d'une personne. Restent quelques locutions : être donné. Act., v, 32, etc.; être rempli de l'Esprit, Act., vi, 5, etc.,; en être oint, Act., x, 38; revêtu. Act., xxvm, 49. Évidemment, elles s'appliquent de préférence à une chose. Mais il faut noter que ce sont des métaphores; l'auteur en les employant se rappelle sans doute que l'Esprit-Saint est un principe de sagesse et de force : c'est de cette sagesse et de celte force qu'il montre l'homme rempli, oint, revêtu. Et comme pour empêcher toute équivoque, Lue accole parfois l'un ou l'autre de ces deux mots au nom de l'Esprit, si même il ne remplace pas ce dernier par l'un d'eux : «revêtu de la puissance d'en haut, » « rempli du Saint-Esprit et de sagesse, » « oint du Saint-Esprit et de force. »

Nous avons donc le droit de conclure que l'Esprit est représenté comme une personne toute-puissante. Mais, d'autre part, Luc nous dit que le Père le donne par Jésus glorifié. Il semble donc bien que l'Esprit est, d'une certaine manière sur laquelle l'auteur ne s'explique pas, distinct de celui qui le promet et de celui qui le communique. Voir Trinité d'après l'écriture.

6. *Pour donner ΓEsprit-Saint, ou Dieu intervient directement, c'est, semble-t-il, dans des cas plus solennels et extraordinaires ; ou il le communique par des intermédiaires : nous ne connaissons comme tels arec certitude que des apôtres : Pierre, Jean, Paul.* — Déjà nous avons constaté que l'Esprit est un don du Père par Jésus. Mais la transmission ne s'opère-t-elle pas par l'intermédiaire d'hommes? Dieu n'a besoin de personne. Parfois il agit seul et immédiatement : ainsi opère-t-il en faveur de Jean, d'Élisabeth, de Zacharie, de Siméon, de Marie, de Jésus, des apôtres, des premiers disciples et de Corneille. Le fait s'explique aisément. Les précurseurs sont en réalité les derniers prophètes : sur eux l'Esprit descend comme il venait sur les hommes inspirés de l'Ancien Testament. Les cas du Christ et de sa mère sont évidemment hors de pair. A la Pentecôte, puisque l'Esprit se communique pour la première fois, on comprend qu'il veuille se présenter lui-méme et d'une façon saisissante. Enfin, le don accordé à Corneille est plusieurs fois signalé comme un miracle destiné tout exprès à forcer l'attention et à peser sur la volonté de Pierre. Dans tous les épisodes mentionnés, d'ailleurs, un prodige s'accomplit : prophétie, conception miraculeuse, apparition d'une colombe et audition d'une voix céleste, glossolalie, bruit ou tremblement soudain. Le don de l'Esprit par Dieu seul apparaît donc bien comme une collation plus solennelle, et en quelque sorte extraordinaire.

A Samarie et à Éphèse, il n'en est pas de même. Les fidèles qui reçoivent l'Esprit sont une « foule » anonyme ou douze inconnus : nul. parmi ces hommes inspirés, n'est appelé à jouer un rôle d'une importance exceptionnelle. Nous ne savons d'eux qu'une seule chose, c'est qu'ils sont chrétiens. Or, les deux fois, Dieu n'agit pas seul : ce sont des hommes qui transmettent le don messianique. Seulement, ces dispensateurs ne sont pas les premiers venus, mais de grands personnages, les apôtres. A Samarie, c'est Pierre et Jean qui imposent les mains. Pourtant Philippe est là, et il a été solennellement investi d'une charge publique. Act., vi, 3, 5, 6; il est depuis longtemps rempli du Saint-Esprit. Act., VI. 3; il a pu prêcher, exorciser, faire des miracles, il est donc bien l'envoyé de Dieu. Act., vm. 5-13. Mais il n'a pas donné l'Esprit et ne le confère même pas. en collaboration avec Pierre et Jean. Rien ne permet de supposer qu'il a été négligent ou ignorant : le récit laisse l'impression conlraire et semble être tout à la louange du missionnaire de Samarie. Il faut donc conclure que si Philippe n'a pas imposé les mains, c'est qu'il ne l'a pas pu. Cf. J. Weiss, *Ueber die Absichl und den :e-*

rarischen CharacKtérderApostelgeschichte, Gœttingue, 1897, p. '15. El les circonstances qui encadrent le fait doublent sa valeur. Pierre et Jean n'hésitent pas à venir, au temps de la première persécution, alors que cette redoutable épreuve suivie de la dispersion des fidèles multiplie les besoins, aggrave les difficultés et peut requérir la présence à Jérusalem ou ailleurs des deux hommes qui jusque-là ont représenté la communauté. Act., m. 1-11 ; iv. 1-22. Enfin, ce n'est pas Pierre et Jean seuls qui ont jugé la démarche nécessaire, ce sont tous les apôtres qui les ont envoyés. Act., VIII, 14.

L'intervention de Paul à Ephése n'est pas moins probante. Ce n'est pas lui,semble-t-il, qui baptise, Act.,xix, 5; mais c'est lui et lui seul qui impose les mains, 6. Son altitude certainement et peut-être aussi la question posée par lui dès son arrivée, 2 (voir col. 985; toutefois celte question peut s'expliquer autrement : Paul aurait observé quelque chose d'insolite dans les douze disciples), témoignent qu'un apôtre, en arrivant dans une communauté, avait coutume de rechercher quels chrétiens n'avaient pas reçu l'Esprit-Saint el de compléter leur initiation. On dirait que c'est une des fonctions ordinaires de son ministère itinérant.

Après avoir examiné ces deux épisodes,on est presque tenté de se demander s'ils n'ont pas été rapportés par Luc tout exprès pour nous montrer « à quel point les apôtres étaient d'accord au sujet du baptême et de l'imposition des mains. Dans l'histoire de la conversion de Samarie, les deux plus illustres *leaders* du collège primitif, agissant non seulement en leur nom propre, mais au nom de la corporation des douze, accomplissent justement ce que saint Paul fait à Ephése. Le rite qu'ils ont employé, ils l'emploient, el en vue d'un effet semblable ». Mason, *The relation of confirmation to baptism,* 2* édit., Londres, 1893, p. 25.

Un chrétien de condition plus modeste, Ananie, n'a-t-il pas lui aussi donné l'Esprit-Saint par l'imposition des mains? On l'a dit, mais sans le démontrer; el, si on l'avait prouvé, peut-être ne devrait-on encore rien conclure. Savons-nous pourquoi le disciple envoyé vers Paul lui imposa les mains? Sans doute, Ananie dit lui-même, en accomplissant ce rite : « Saul, mon frère, le Seigneur Jésus m'a envoyé pour que tu recouvres la vue et que lu sois rempli du Saint-Esprit. » Act., IX, 17. Mais la suite du récit ne mentionne qu'une conséquence immédiate de celte parole et de ce geste : la guérison miraculeuse de la cécité, 18. C'est encore elle et elle seule qui est présentée comme telle, à deux autres endroits. Act., tx, 12; xxn, 13. Et puis, il s'agit ici d'une imposition des mains qui précède le baptême. Voilà pourquoi les exégètes sont indécis, les avis partagés : ce rite a-t-il été, oui ou non, la collation de l'Espril? Si on répond affirmativement, une nouvelle difficulté surgit aussitôt : Ananie était-il un simple particulier ou le chef de la communauté de Damas? Les Actes nous montrent en lui un disciple, de race Israélite, observateur zélé de la Loi. estimé de ses compatriotes, honoré de communications divines, capable d'exhorter et de baptiser. Act., tx, 10-19; xxn, 12-21. Sans doute, ce n'est pas dire qu'il est chef, c'est pourtant lui attribuer des qualités qui peuvent l'avoir mis en relief et désigné pour une charge hiérarchique. Et alors, si on admet qu'Ananie gouverne les disciples de Damas, son intervention prouve seulement que, comme les apôtres, les chefs de communauté peuvent imposer les mains. Encore convient-il de faire une derniere réserve qui d'ailleurs s'impose même si Ananie est un simple particulier. Le cas de Paul est tout â fait extraordinaire et relève du miracle. Dieu qui a donné, sans le concours de personne, l'Esprit-Saint, a aussi le droit de le communiquer par qui il veut. Peut-être use-t-il celte fois du ministère d'un fidèle ordinaire, pour manifester que, comme les douze l'apôtre Paul tient sa vocation, son initiation el sa mission de Jésus lui-même et non des chefs officiels de la chrétienté?

On ne peut donc rien conclure avec assurance du fait de l'imposition des mains par Ananie. Seuls, les apôtres sont certainement présentés comme ayant donné l'Esprit. Agissent-ils en qualité de chefs des communautés et leurs pouvoirs sont-ils transmissibles, ou bien interviennent-ils en raison des prérogatives spéciales aux douze et dont personne ne parait avoir hérité? La question a été plus d'une fois posée; c'est à la tradition chrétienne, aux documents postérieurs qu'il convient de la résoudre. Les Actes n'ont pas à s'en préoccuper. Disons pourtant qu'ils montrent dans le don de l'Esprit une grâce destinée à tous et non pas une faveur réservée aux seuls temps apostoliques. Si donc ils nous apprennent qu'à l'origine, seuls les chefs suprêmes imposent les mains, ne nous laissent-ils pas entrevoir qu'après les douze, d'autres recueilleront leurs pouvoirs el que ces successeurs seront sans doute des membres de la hiérarchie? Holtzmann conclut donc : « Au temps ou l'auteur des Actes écrivait, on considérait comme un privilège réservé à certaines personnes le pouvoir de communiquer l'Esprit par l'imposition des mains; et à l'origine, c'étaient sans doute les apôtres qui en étaient investis. » *Lehrbuch der neuleslamentlichen Théologie,* Eribourg et Leipzig, 1897, t. i, p. 382.

7. *Dans des cas exceptionnels, lorsque Dieu agit seul el* qu'il y *a prodige, l'Esprit vient sans qu'aucun rite soit accompli. D'ordinaire, il est donné par l'imposition des mains et ce geste semble avoir une réelle efficacité. Est-il accompagné d'une prière du ministre el suivi d'une obelion? Luc ne le dit pas.* — Aucun acte extérieur n'est requis si Dieu donne lui-même et directement l'Esprit-Saint. Cependant, toutes les fois que la communication divine est immédiate, elle se trahit au dehors par un miracle. On dirait que Dieu veut attester d'une manière sensible et indéniable la présence et l'action de sa grâce. La preuve a été faite. Voir col. 994.

Quand rien ne motive cette intervention solennelle et miraculeuse et que le don se transmet par des hommes, il y a imposition des mains. Act., vm. 17; xix, 6. Le fait n'est pas contesté. Reste à l'expliquer. Souvent on a présenté, on présente encore ce rite comme un symbole : prière en acte ou figure de la communication céleste; comme une excitation de la foi du sujet, et une préparation à la venue du don messianique; comme un encadrement ordinaire de l'acte divin : le Père, par Jésus, donnerait la grâce péndantque l'homme accomplirait le geste liturgique. Enfin on a attribué à cette cérémonie une efficacité puissante, mais purement psychologique et morale : le catéchumène qui avait rompu avec son passé et avait été préparé par d'ardents prédicateurs, aurait cru sentir, quand on lui imposait les mains, qu'il entrait en communication avec Dieu, qu'un soufile créateur passait sur lui pour transformer son être, l'obliger à une existence meilleure et faire de l'Esprit l'élément fondamental de sa personnalité nouvelle.

Ne faut-il pas reconnaître à l'imposition des mains une autre vertu? Evidemment elle n'est pas dotée d'une puissance magique, on ne peut l'assimiler à la baguette ou au soufile du sorcier qui passent pour produire par eux-mêmes, indépendamment de toute cause adéquate, homme, esprit ou Dieu, des effets merveilleux. Mais ne doit-on pas avouer que. d'après les Actes, le rite accompli contribue, de par la volonté du Père et de Jésus, sous la main d'hommes choisis par eux, à la communication de l'Esprit aux sujets bien disposés? De bons juges, catholiques et critiques indépendants, n'hésitent pas à l'affirmer. Ils relèvent la coïncidence si fortement marquée par Luc. Le baptême a lieu, l'Esprit ne vient pas. Act., vm, 10. Pierre et Jean prient : on ne dit pas eu-

core qu'il descend, 15. Ils imposent les mains : les Samaritains le reçoivent, 17. Les Éphésiens sont baptisés, Act., xix, 5, et quand Paul leur a imposé les mains, l'Esprit-Saint vient sur eux, 6. Evidemment tout antécédent n'est pas cause, mais celui-là seul qui est nécessaire et suffisant. Or, précisément, l'imposition des mains n'est-elle pas présentée dans ces deux récits comme la condition *sine qua non* de la venue de l'Esprit, condition que ne supplée aucune autre : foi du sujet, baptême, miracle, prière de Pierre, de Jean et de Paul. Et, d'autre part, Luc ne montre-t-il pas qu'aussitôt posée, elle est suivie d'effets, non pas évidemment parce que ce simple geste peut par lui-même contraindre l'Esprit à venir, mais parce que Dieu a décidé de donner sa grâce quand ce rite s'accomplira et parce qu'il s'accomplit. La formule des Actes, xtx, 6, est très heureuse : « Quand Paul eut imposé les mains, l'Esprit vint sur eux. » Et cette explication admise, on comprend mieux pourquoi Pierre et Jean ont dù se délacer, pourquoi leur prière n'a pas suffi, pourquoi seuls ils imposent les mains.

Non seulement le texte suggère cette interprétation, il l'exprime. Sans doute, c'est en exposant la pensée d'un magicien qui a pu comprendre la collation de l'Esprit comme il expliquait ses propres sortilèges. « Lorsque Simon vit que c'était par l'imposition des mains des apôtres que l'Esprit était donné, il leur offrit de l'argent, disant : Donnez-moi ce pouvoir afin que celui à qui j'imposerai les mains reçoive le Saint-Esprit. » Act., vm, 18, 19. Mais il faut noter que la croyance à l'efficacité du rite ne s'accuse pas seulement dans les paroles prêtées au magicien, 19g mais dans la réflexion du rédacteur. 18. Elle est même plus fortement affirmée par l'écrivain chrétien que par le Samaritain. Puis, le récit ne porte pas : Simon *s'imagina,* mais Simon *vit* que par l'imposition des mains l'Esprit était donné. Enfin, Pierre ne dit pas au magicien que sa demande est inspirée par une grossière croyance ou par une conception erronée, mais que ses intentions ne sont pas droites et que le don de Dieu ne s'acquiert pas à prix d'argent. Act., vm, 20, 21. En présence de textes aussi formels, des critiques n'hésitent pas â reconnaître que les Actes attribuent une efficacité, instrumentale sans doute, mais réelle, aux gestes de Pierre, de Jean et de Paul. « Les apôtres demeurés à Jérusalem, écrit ll.-J. Boltzmann, envoient les deux principaux d'entre eux communiquer le Saint-Esprit; ce qui se fait ensuite *sacranientaliler,* de telle sorte que l'imposition des mains est considérée comme un *symbolum efficax.* « *Die Apostelgeschichte,* 2» éflit., Fribourg et Leipzig, 1901, 1.1, p. 64. Et B. Weiss commente ainsi la parole d'Ananie à Paul, Act., IX, 17 (qui confirme, en effet, les récits de l'initiation des Samaritains et des Éphésiens, mais à laquelle nous n'avons pourtant pas voulu recourir, à cause des points d'interrogation, dont il faut la faire suivre, voir col. 985) : « Ici il est clair que les deux effets guérison de la cécité, don de l'Esprit] sont sans dont? *communiqués par l'imposition des mains,* mais opérés par le Christ et par son envoyé. » *Die Aposlelgeschichte,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1893, t. IX, p. 197. On ne saurait mieux dire.

Ceux qui se dérobent à ces conclusions font-ils valoir quelques preuves.' Pas toujours : certains se contentent d'affirmer. Plusieurs ont recours à des théories philosophiques et prétendent que l'efficacité, décrite plus haut, est trop matérielle, trop grossière, trop magique, pour qu'on puisse la découvrir dans le Nouveau Testament; il ne convient pas que les apôtres et Jésus aient ainsi compris l'imposition des mains. — Ce n'est pas le lieu de discuter des principes purement rationnels; d'ailleurs, ces raisonnements et d'autres semblables peuvent être reproduits à propos du baptême et de plusieurs cérémonies. Voir Sacrements en générai..

C'est là aussi que trouvera place une autre objection : l'attribution d'une pareille efficacité à un rite est contraire à l'esprit de la chrétienté primitive...Au reste, ceux qui hasardent cette affirmation ne prennent pas toujours la peine de la démontrer. Voir par exemple, un des derniers qui l'ait lancée, A. Seeberg. *Der Katechismus der Vrchristenheit,* Leipzig, 1903, p. 225. Ce théologien présente, il est vrai, une deuxième objection qui semble d'abord mieux appuyée. D'après les Épilres de saint Paul, c'est Dieu lui-même qui envoie l'Esprit dans le cœur de l'homme. — Soit, mais l'envoie-t-il directement, sans recourir à un intermédiaire humain, à un rite extérieur? Là est toute la question : Seeberg ne la touche pas. Si l'on suppose que Paul la résout par l'affirmative, il faudra conclure seulement que sa pensée n'est pas celle de l'auteur des Actes : le problème sera posé et discuté plus loin. Mais si on étudie Luc dans Luc, on est obligé de convenir qu'aucun texte ne contredit les conclusions suggérées par les récits de l'initiation des Samaritains et des Ephésiens. On serait plutôt tenté de relever des traits qui confirment celle conception : parlant du baptême, l'écrivain dit qu'on le reçoit, « au nom du Christ, pour la rémission des péchés. » Act., n, 38. Et il semble affirmer que par l'imposition des mains, Jésus et Paul ont opéré des guérisons. Luc., tv, 40; xm, 13; Act., xxvin. 8.

Fallait-il prononcer quelque formule pour donner au rite sa vertu? Luc ne l'affirme pas clairement. Sans doute, il observe que Pierre et Jean ont prié avant d'imposer les mains. Act., vm, 15. Mais était-ce pour attirer l'Esprit ou pour le communiquer? Les Actes ne Je disent pas. Et l'intervalle qui, dans le récit, sépare le geste, ÿ. 17, de la prière, 1. 15, porte plutôt le lecteur à nier que la demande des apôtres ait composé avec l'imposition des mains un seul et même rite. Nous ne savons pas non plus si à Éphèse Paul a parlé en imposant les mains. Quant à la phrase par laquelle Ananie souligne l'acte de l'imposition, elle semble moins une prière qu'une explication el une formule de présentation. Act., ix, 17. Aussi l'érudit le plus soucieux de découvrir dans l'Ecriture une parole qui accompagnait l'imposition des mains, est-il réduit à prendre pour point de départ des hypothèses vraisemblables. Celui qui imposait les mains, écrit A. Seeberg, *op. cil.,* p. 225 sq., le faisait-il sans mot dire? C'est peu probable. S'il parlait, exprimait-il n'importe quelle idée qui se présenlait à son esprit? On ne peut guère l'admettre, car il accomplissait un acte qui se répétait, toujours tendait au même but el répondait à un concepprécis. Tout naturellement aussi, pour énoncer une même idée, les mêmes mots se présentaient. « Nous devons donc postuler *a priori* l'existence d'un texte bien établi qui était récité pendant l'imposition des mains. » Il est permis de penser que l'auteur fait preuve d'une confiante perspicacité et d'une belle assurance. Il faut avouer néanmoins que son raisonnement n'est pas dépourvu de toute valeur. Cf. P. Pourrai, *La théologie sacramentaire,* 2· édit., Paris, 1907, p. 49, 90.

Celui qui imposait les mains conférait-il une onction? Luc et les Actes ne le disent pas, et le plus sage parti serait d'enregistrer ce silence. Des théologiens ont observé qu'il ne prouvait rien contre l'existence de cette cérémonie. Luc, ont-ils dit, a voulu abréger et ayant désigné suffisamment le rite par un des actes qu'il comportait, il a cru inutile de mentionner l'onction, que d'ailleurs ses lecteurs savaient être l'accompagnement normal de la cérémonie expressément nommée par lui. Peut-être d'ailleurs était-ce le même geste vu sous un autre aspect, s'il est vrai que l'imposition ‹! s mains contenue dans l'onction est celle qui donne i'Esprit-Sainl. Voir Bellarmin, *Controvers., De sacramentis in specie,* l. II. *De sacramento confirmationis,* c. ix. *Opera omnia,* Paris, 1871, t. ut. p.608sq.. dont les explications ont été reproduites par plusieurs théologiens.

Ces hypothèses ne sont pas invraisemblables, mais manquent d'un point d'appui dans le texte. Elles sont d'ailleurs inutiles. Sans en être autrement scandalisés, des catholiques ont pris note du silence des Actes : « Nous ne lisons pas qu'aucune autre matière que l'imposition des mains ait été en usage chez les premiers apôtres, » Maldonat, *Tractatus de sacramentis, De secundo sacramento,* q. Il, Paris, 1677, p. 77 ; et récemment encore Schanz, *Die Lehre von der heiligen Sakramenten,* Fribourg, 1893, p. 293; Dôlger, *Das Sakranienlder Firmung,* Vienne, '1900, p. 53. Les scolastiques n'étaient pasembarrassés davantage : les uns concluaient que l'onction n'était pas pratiquée; d'autres pensaient qu'elle était en usage, mais que l'Écriture ne la mentionnait pas; certains supposaient que les apôtres, en vertu d'une dispense divine, avaient pu l'omettre; quelques-uns enfin croyaient que l'imposition des mains était seule employée quand l'Esprit-Saint manifestait sa présence d'une manière sensible. Voir Confirmation chez, les scolastiques. Cette dernière explication n'est pas tombée dans l'oubli. Bellarmin, *loc. cit.,* Maldonat. *loc. cit.,* l'ont reprise et passée aux théologiens modernes. De nosjours encore, L. Janssens la déclare « lumineuse. » *La confirmation,* Lille, 1888, p. 154-155. Schell essaie de la rajeunir par de nouveaux arguments. *Katholische Dogmatik,* Paderborn, 1893, t. ni *b,* p. 492. Après avoir posé ce principe : plus la vérité est manifeste, moins le symbole est nécessaire, il montre sous les prodiges qui accompagnent l'imposition des mains une onction spirituelle, c'est-à-dire un symbole éclatant des grâces divines : ainsi Jésus a pu se déclarer oint sans que l'huile ait coulé sur lui.

Ces raisonnements sont ingénieux, à coup sûr; mais le moindre texte ferait mieux l'afl'aire des historiens. Il vaut donc mieux renoncer à interpréter d'une façon bénigne le silence de Luc. Mais il convient de retenir le fait de l'onction du Christ. A trois reprises, il en est fait mention, Luc., iv. 18; Act., tv, 26; x, 38, et deux fois, c'est la descente de l'Espritqui est présentée comme le sacre de Jésus. Puisque la vie du lidèle doit reproduire celle du Seigneur, cette circonstance n'a-t-elle pas pu, sinon motiver, du moins favoriser de très bonne heure l'usage de l'onction.

8. *Le don de l'Esprit est promis à tous les membres du peuple de Dieu, c'est-à-dire aux croyants purifiés et baptisés gui le désirent. Un précepte positif et général obligeant á le recevoir ne nous a pas été conservé, mais tout se passe comme s'il existait.* — Déjà nous avons démontré que l'Esprit-Saint est un don universel, promise tous les chrétiens. Voir col.980-981. Nous avons aussi établi que sa réception était liée à des conditions morales. Quelles sont les dispositions requises? Pour participer au don des temps messianiques, il faut évidemment faire partie du nouveau peuple de Dieu, être du nombre de ceux qui lui obéissent. Act., 11, 17; v. 32. La foi est donc nécessaire : tous ceux qui reçoivent l'Esprit : apôtres, premiers chrétiens, Étienne, Samaritains, Paul, Corneille, Barnabé, Éphésiens, sont des croyants. Act., vt, 5; vin, 10-14; ix, 6; xi, 24; xv, 9; xtx, 5. La pénitence, Act., n, 38, ou des qualités morales, Act., vt, 3; x. 2, 4, 7, 30, 31, 35; xi, 24, sont encore signalées chez des hommes remplis de l'Esprit. Régulièrement, c'est après le baptême et la rémission des pêchés que ce don est accordé. Act., il, 38; vm, 12, 16, 17; xtx, 5, 6. Sans doute, nous ignorons si les apôtres ont été baptisés. Mais leur commerce avec Jésus avait constitué une initiation bien supérieure et unique. D'autre part, silence n'est pas négation. Enfin, des exégètes ont supposé que les apôtres n'avaient pas été soumis au baptême de Jésus, parce qu'ils avaient peut-être reçu celui de Jean. Quant à l'exception tirée du cas de Corneille, elle n'est qu'apparente et confirme la règle. Si, avant l'ablution, l'Esprit est venu, c'est que Dieu lui-même a purifié le cœur par la foi, et le fait se présente comme étonnant, merveilleux. Act., x, 44 sq. Celte dernière considération empêche aussi de prendre pour type normal l'histoire de Saul à qui Ananie impose les mains avant de le baptiser : était-ce d'ailleurs pour lui communiquer l'Esprit? Act., x, 17, 18.

Une dernière disposition est signalée très souvent. Jésus priait quand, le ciel s'ouvrant, l'Esprit descendit, Luc., m, 21, 22; le Père devait accorder ce don à ceux qui le demanderaient, Luc., xi, 13; les cent vingt persévéraient dans la prière jusqu'à la Pentecôte, Act., t, 14; la première communauté était remplie de l'Esprit après avoir adressé une solennelle supplication, Act., tv, 23-31 ; Corneille priait Dieu continuellement. Act., x, 2, 31. Toutefois, aucun texte ne montre dans cette disposition une condition *sine qua non,* et Luc juge inutile de faire savoir si les Samaritains et les Éphésiens ont invoqué Dieu pendant l'imposition des mains.

Ceux qui peuvent recevoir l'Esprit-Saint sont-ils tenus de le demander? Une loi proprement dite n'existe pas, mais les faits parlent. Jésus donne l'exemple. La formation des apôtres, qui pourtant a été conduite par le Christ en personne, n'est complète qu'après la venue de l'Esprit. Luc., xxtv, 48, 49; Act., i, 2-8. C'est à tous qu'il est promis, et tous sont invités à le recevoir. Act., n, 17, 38. Au reste, ledon a poui· effet de rendre capable de confesser Jésus, de mener la vie publique de chrétien. Luc., xn, 11-12. Voir col. 993. Or, ne sont-ce pas tous les fidèles qui sont exposés à comparaître devant les magistrats et obligés de rendre témoignage? Enfin, l'histoire des Samaritains et des Éphésiens prouve que, pour être complète, pour créer le parfait chrétien, l'initiation doit se composer du baptême et de l'imposition des mains. Tant que cette dernière cérémonie n'a pas eu lieu, le néophyte est comme arrêté en cours de route. L'ablution est terminée, elle est valide, elle a produit son effet, elle n'a pas besoin d'être renouvelée, mais il faut qu'elle soit consommée par une grande bénédiction. Les apôtres croient qu'il est ou nécessaire ou utile de venir en personne la donner. Après avoir constaté ces faits, il est impossible d'admettre que le baptisé puisse impunément mépriser le don de l'Esprit, négliger de s'assurer une grâce qui est le signe le plus authentique de l'avènement des derniers jours et de l'agrégation au peuple de Dieu. Act., n, 17.

9. *Conclusion : Découvre-t-on, dans les Actes, du moins en germe ou sous une forme équivalente, la confirmation?* — Puisque l'Église n'a pas donné une définition officielle dece sacrement, essayons de le décrire en juxtaposant tous les caractères que lui reconnaissent des décrets dogmatiques ou à l'unanimité les théologiens catholiques. La confirmation est un rite (geste et formule) institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour toute la durée de la religion chrétienne, rite accompli par l'évêque ou par un prêtre délégué du pape, rite par lequel Dieu symbolise et confère aux baptisés bien disposés, en même temps qu'un caractère ineffaçable, une grâce nouvelle. l'Esprit-Saint, force spirituelle qui les rend capables de confesser leur foi par des œuvres ou des paroles.

Or, l'imposition des mains décrite au livre des Actes est une cérémonie capable de symboliser les communications divines. Quand elle a lieu, l'Esprit est donn- Régulièrement elle s'accomplit après le baptême. Elle communique une grâce distincte de l'effet de l'ablution : les moyens et la force de rendre témoignage au Christ dans la mesure où Dieu le permet et où les circonstances l'exigent. C'est à tous les croyants que cet Esprit ı destiné, pourvu que leur âme soit bien disposée. Voila autant de traits qu' se retrouvent *identiques* dans la confirmation. Sans doute, d'après certains théologien-:, l'onction est partie essentielle du sacrement; mais plusieurs docteurs l'ont nié; certains d'ailleurs enseignent

que l'Église a le pouvoir de changer la matière de ce sacrement. D'autre part. l'Ecriture, loin de condamner cette cérémonie, semble en indiquer l'origine. Dominant donc les questions librement discutées, cherchant seulement dans le rite des Actes ce que tous les théologiens voient dans la confirmation, une cérémonie capable de symboliser la venue de l'Esprit et ses dons, nous la découvrons dans l'imposition des mains. Quant à la formule employée aujourd'hui, elle ne se lit pas dans l'Écriture. Plusieurs, après l'avoir constaté, ajoutent : silence n'est pas négation. D'autres observent qu'une école catholique très respectable reconnaît à l'Église des droits sur le choix de la matière et de la forme des sacrements. Ils concluent donc que le défaut d'une formule stéréotypée à l'origine, s'il était positivement constaté, ne suffirait pasâ différencier essentiellement le rite antique de la cérémonie pratiquée aujourd'hui.

D'autres éléments de la confirmation sont *équivalemmenl* signalés par l'Ecriture. S'il n'est pas dit en termes exprès que Jésus a institué l'imposition des mains, il est affirmé qu'il a reçu l'Esprit. qu'il l'a promis à tous et qu'il l'a donné. De même, si les Actes n'enseignent pas que seuls les évêques ou les délégués du pape sont ministres de la confirmation, ils attestent que seuls les apôtres imposent les mains ; or, après la mort des douze, qui les représente le mieux sinon les chefs des églises, évêques, pape ou ses envoyés?

Enfin, la notion de caractère ineffaçable est *en germe* dans l'Ecriture. Le rite est, semble-t-il, assimilé, annexé, intimement uni au baptême qui est conféré une seule fois. Or, on sait que cette impossibilité de réitérer la cérémonie est tenue par de bons juges pour le point de départ de la théorie du caractère sacramentel. Voir t. n, col. 204-2C5, 291-292, 326.

Ces conclusions ne doivent pas faire oublier les différences qui séparent la confirmation de l'antique imposition des mains. L'insertion du rite principal dans un riche encadrement liturgique, la disparition des charismes, la coutume de séparer par un intervalle de temps baptême et confirmation, l'habitude d'isoler mentalement deux actes qui jadis étaient plutôt considérés comme deux parties d'un même tout, l'initiation chrétienne, ont assurément modifié d'une manière très sensible l'aspect et le concept du don de l'Esprit. Mais en dépit de ces changements considérables et apparents, il y a préservation de l'idée essentielle et permanente du type primitif, si, comme nous croyons l'avoir montré, le but premier, le geste principal, le symbolisme antique, les droits de la hiérarchie sont maintenus. Pierre, Jean et Paul à qui la confirmation des luthériens et des calvinistes paraîtrait une inconnue, réussiraient à découvrir, au milieu de conceptions nouvelles et sous la pompe du sacrement, l'idée apostolique et la simplicité du rite primitif.

2“ Les *écrits contemporains ou postérieurs confirment-ils les récits de Luc?* — On a dit que la conception du don de l'Esprit, telle qu'elle se dégage du livre des Actes, ne se retrouve ni dans les sources de cet écrit ni dans les premières Epitres de saint Paul. Avant de vérifier cette affirmation, il convient de rechercher si. dans les autres œuvres du Nouveau Testament, on relève des traits qui confirment les récits de Luc. Puisque, de l'aveu de tout le monde, les textes ne sont pas assez nombreux pour permettre de suivre, de document en document, une véritable évolution et qu'il y a incertitude et discussion sur l'âge précis des livres du Nouveau Testament, nous suivrons l'ordre du canon, nous contentant de réunir les écrits qu'on s'accorde à tenir pour apparentés.

1. *Matthieu et Marc.* — Les deux premiers Évangiles synoptiques racontent la descente de l'Espril sur.Jésus au baptême; l'un et l'autre marquent très nettement l'instant précis ofi apparaît la colombe : c'est « au moment où le Christ sortait de l'eau ». Marc., i, 10; Malth-, ni. 16. Ainsi, dans les deux récits comme dans celui de Luc, ablution et venue de l'Esprit sont à la fois réunies et séparées. Marc ne signale expressément qu'un seul ellet du don céleste : Jésus est conduit par l'Esprit dans le désert, i, 12. Matthieu qui relève aussi ce fait, tv, 1. explique encore par la force d'en haut un exorcisme, xn, 28. Notons enfin que dans un texte ou il énumère assez longuement les effets de l'Esprit : prédication messianique, triomphe de la justice, etc., il ne nomme pas expressément les charismes, xn, 18-20.

Jésus ne reçoit pas seulement l'Esprit, il le promet: Matthieu et Marc le déclarent aussi formellement que Luc. Les disciples qui comparaîtront devant les tribunaux et les synagogues, les gouverneurs et les rois seront inspirés. Et il n'est pas dit que l'Esprit leur sera donné pour qu'ils prophétisent ou qu'ils parlent en langues mais bien — le mot se trouve dans les deux Évangiles — pour qu'ils *rendent témoignage.* Matlh., x, 20; Marc., xtlt, II. Il y a non seulement harmonie fondamentale, mais concordance verbale entre ces affirmations et celles de Luc. On retrouve aussi textuellement dans Matthieu et dans Marc la fameuse promesse : Jésus baptisera dans l'Esprit-Saint. Matth., m. 11; Marc., i, 8. Faut-il conclure avec la plupart des protestants orthodoxes et beaucoup de critiques indépendants que ce texte rattache à l'ablution elle-même la venue du don céleste? Au contraire, doit-on dire que cette locution singulière est choisie tout exprès pour montrer dans le baptême et la communication de l'Esprit-Saint deux actes inséparablement unis quoique différents. A. Seeberg, *op. cit.,* p. 220; ou pour faire allusion au don pentécostal et aux langues de feu? Janssens, *op. cit.,* p. 47-48; Vacant, art. *Baptême,* dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1136-1437. Peut-être ces deux solutions extrêmes précisent-elles trop le sens de l'expression assez vague, *baptiser dans l'Esprit.* N'est-il pas plus prudent de constater seulement, car c'est indéniable, qu'elle associe d'une certaine manière ablution et don de l'Esprit.

Quelques autres textes des deux premiers Évangiles ont encore été relevés. On a observé que les apôtres,du vivant même de Jésus, c'est-à-dire avant d'avoir reçu l'Esprit, avaient possédé la vertu de chasser les esprits impurs; de guérir maladies et infirmités. Matlh., x, 1 ; Marc., ni, 15. On s'est aperçu que la finale de Marc ne fait pas dépendre la possession des charismes de la venue de l'Esprit, mais de la foi : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru etc., » xvi, 17 sq. Enfin, on a comparé le dernier discours de Jésus tel que le relate Matthieu avec ce même entretien conservé par Luc. Le premier écrivain parle du baptême et de l'évangélisation : c'est à tous que ces deux grâces sont destinées. Matth., xxvm, 19, 20. Luc mentionne aussi comme s'adressant à toutes les nations la prédication et le pardon des pêchés (sans doute le baptême', xxiv, 47. Et c'est ensuite qu'il fait promettre par Jésus l'Esprit : encore est-ce à ceux-là seulement qui doivent être témoins et parce qu'ils doivent l'être, xxiv, 49. Ces contrastes ne sont-ils pas suggestifs? Voilà tout ce que l'on peut glaner dans Matthieu et Marc.

Puisqu'ils n'ont pas fait suivre leur vie de Jésus de l'histoire des apôtres, ils n'ont pas été amenés à raconter comment l'Esprit était communiqué dans les communautés primitives. Néanmoins, il n'est peut-être pas inutile de noter que Matthieu et surtout Marc présentent dans l'imposition des mains un mode de bénédiction, Marc., x, 16; Matth.. xix. 13-15. et. plus souvent encore, un procédé de guérison. Les personnages de leurs récits donnent à ce geste cette seconde signification, et par sa manière d'agir, Jésus confirme leur sentiment. Matth., ix, 18; Marc., v, 23; vi, 5; vu, 32; vm,

22-25; xvi, 18. Ces faits et cette croyance n'indiquent-ils pas quel sens les chrétiens de l'époque attachaient au rite de l'imposition des mains? L'onction est aussi mentionnée une fois, Marc., vi, 13, comme un acte au cours duquel est accordée une faveur divine.

Bref, dans les deux premiers Evangiles, très peu ou pas de données nouvelles; mais confirmation des témoignages de Luc sur le don de l'Esprit à Jésus et d'après Jésus.

2. *Les Epitres de la captivité.* — On n'y découvre rien qui contredise les dépositions des Actes ou du troisième Évangile. Sans doute, pour désigner l'Esprit et son rôle, l'auteur de ces lettres n'emploie plus, comme l'avait fait presque toujours Luc, le seul mot Esprit-Saint, mais diverses appellations; il recourt â des métaphores nouvelles (le sceau de l'Esprit); il signale des effets que n'avaient pas décrits les Actes (surtout l'unité en un seul corps par ou dans un même esprit). Mais les deux sources peuvent se compléter; il y a divergence et non opposition de points de vue. Et si, ce qui n'est pas, on constatait des différences irréductibles entre le don de l'Esprit tel que le font connaître les Epitres de la captivité et la communication décrite par les Actes, il faudrait se demander si les grâces considérées dans les deux ouvrages ne seraient pas deux faveurs conférées au cours de deux rites distincts. L'Esprit ne serait-il pas donné deux fois? ne jouerait-il pas, dans la vie du chrétien parfait, deux rôles distincts? Après celle enquête seulement, on pourrait parler de contradiction.

Si les Épitres de la captivité ne sont pas en désaccord avec les écrits de Luc, les conlirment-elles? Il faut évidemment laisser de côté les textes qui n'ont été présentés comme preuves qu'en raison de ressemblances superficielles et verbales (par exemple Col., n, 7, *confirmati,* confirmation). Il n'est pas facile non plus de découvrir sur quel argument positif et tiré de la lettre même, des théologiens (ainsi Schanz, *loc. cit.,* p. 282) se sont appuyés pour reconnaître dans le mot « parfait » un nom du confirmé. Col., t, 28; iv, 12. Deux affirmations de l'Epitre aux Éphésiens sont plus dignes d'attention : « Dans le Christ, vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'Evangile de notre salut; en lui, après avoir cru, vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint promis qui est le gage de notre héritage, en vue de la rédemption, » l, 13, 14 : « Et n'aflligez pas l'Espril-Saint de Dieu dans lequel vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la rédemption, » iv, 30. Les deux textes paraissent être parallèles. Il y est parlé de la promesse de l'Esprit-Saint et de sa présence dans les chrétiens. S'agit-il d'un don qui, comme la purification de l'âme, serait attache au rite même de l'ablution? Eph.. v, 26. Plusieurs exégètes et théologiens ne le croient pas. Ils comparent les affirmations de l'Épitre â la question posée par Paul, d'après les Actes : « Ayant cru, avez-vous reçu l'Esprit? xix, 2 (εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντε ; ici on lit : ἐν ω καὶ πιστεύσαντε ἐσ?ραγίσθτ,τετῶ πνεύματι τῇ ἐπαγγελία τῶ ἁγίω. 6è souvenir aussi que Luc., xxtv, 49, appelle l'Esprit-Saint la promesse du Père, τὴν επαγγελίαν του πατρο). L'Épitre comme les Actes distinguerait-elle le baptême, c'est-à-dire le fait de devenir un croyant, du don ou du sceau de l'Esprit promis, don el sceau qui seraient l'effet d'un second rite étroitement dépendant mais réellement distinct du premier? Il est difficile de l'affirmer ou de le nier. La ressemblance des Actes et de l'Épitre est à coup sûr frappante; mais comme elle porte sur deux ou trois mots seulement, peut-on y voir plus qu'une coïncidence fortuite?

Si pourtant l'on pense que la présence de l'Esprit mentionnée ici est celle que décrivent les Actes, le texte de l'Epitre aux Ephésiens nous fournit-il quelque donnée nouvelle sur les effets de ce don? L'Esprit est présenté comme un sceau, une garantie. La conscience qu'o'.t les chrétiens de le posséder est pour eux, quels qu'ils soient, païens ou juifs convertis, la preuve qu'ils recevront l'héritage; déjà ils ont eu dans cet Esprit des arrhes et ils seront mis en possession au jour du Christ. La présence du don divin est une marque, un sceau que Dieu a imprimé comme pour reconnaître les rachetés en temps opportun. C'est là un concept que les Actes n'exprimaient pas; mais l'idée de la présence de l'Esprit permettait de le dégager. L'Épitre dit encore qu'il ne faut pas l'affliger, tv. 30. C'est voir en lui une personne, et non pas seulement un charisme. Au reste, ce ne sont pas surtout les faveurs singulières el miraculeuses, c'est plutôt une action intime et profonde sur la vie religieuse de l'individu et de l'Église, que les Epitres de la captivité attribuent â l'Esprit. Sans doute, on le présente encore comme l'organe de la révélation prophétique, Eph., ni. 5; voir aussi peut-être Eph., I, 17; iv, 23; mais il est dit aussi que, par lui ou en lui, les chrétiens sont unis, Phil., Il, 1 ; Eph., Il, 18. 22; iv, 3, 4; prient, Eph., vi, 18; chantent, célèbrent le Seigneur, rendent grâces, Eph., v, 18-20 ; sont puissamment affermis dans l'homme intérieur, Eph., ni, 16; servent Dieu, Phil., ni, 3; voient leurs épreuves tourner au salut. Phil., i, 19.

3. *Les Epitres pastorales.* — On lit dans la lettre à Tite, ni, 5. Selon sa miséricorde Dieu nous a sauvés : διὰ λουτροῦ παλιγγενεσία και ἀνακαινώσεω πνεύματο ἁγίου. Deux problèmes â résoudre : comment construire la phrase? Quelle est la conception de l'auteur?

On peut relier les uns aux autres les derniers mots de deux façons, lire : « *par* un bain de régénération cl *par* une rénovation du Saint-Esprit; » ou bien : « *par* un bain de régénération *et de* rénovation du Saint-Esprit. » La première interprétation est moins communément admise. Elle est cependant proposée aujourd'hui encore, par A. Seeberg, *op. cil.,* p. 219. Pour la justifier, il dit que rattacher ἀνακαινώσεω â λουτροῦ c'est proposer une construction dure et sans élégance; est-ce bien vrai et serait-ce concluant ! Il observe aussi que parler d'un bain de renouvellement de l'Esprit, c'est associer deux images assez disparates; celle d'ablution et celle d'infusion; en réalité, le sont-elles? les textes et les monuments antiques, au contraire, n'atteslent-ils pas que les deux actes étaient parfois réunis? Enfin, comparer l'affirmation de l'Épitre av'c Joa., m, 5 (renaissance de l'eau et de l'Esprit), pour conclure que dans la lettre aussi deux principes sont mentionnés : le bain qui donne une régénération, le Saint-Esprit qui assure un renouvellement, c'est expliquer un auteur par un autre; bien plus, c'est rapprocher deux textes qui se ressemblent assez mal (dans Jean, la palingénésie est l'œuvre non seulement de l'eau, mais aussi de l'Esprit).

La seconde interprétation parait donc la meilleure : paru» bain de régénération et *de* rénovation de l'Esprit-Saint. Les termes rapprochés sont réellement symétriques; ce sont deux mots abstraits (régénération, rénovation). Au contraire, si on lit : « par un bain... et par une rénovation, » on oppose deux mots (l'un concret, l'autre abstrait) qui ne s'accordent pas; on présente comme parallèles, un baptême *qui* confère la régénération et une rénovation *que* confère l'Esprit-Saint. Saint Justin, d'ailleurs, semble donner la clef de la phrase de l'Épitre, quand il parle du bain de pénitence *et de* gnose de Dieu. *Dialog, cum Tryph.,* 14, */'.* <!., t. vi, col. ."03.

Sous les mots, quelle est l'idée? Ceux qui lisent : Dieu nous a sauvés par un bain de régénération et par une rénovation de l'Esprit-Saint, sont portés à penser que le texte fait allusion à deux grâces spéciales et même à deux rites différents, à l'ablution et à un don de l'Esprit. Les deux opérations seraient d'ailleurs

si étroitement reliées l'une à l'autre, que l'auteur n'éprouverait pas le besoin de répéter la préposition i<à devant le second terme. Si l'on accepte, au contraire, l'interprétation plus commune, duit-on conclure que le baptême est ici présenté comme un rite à double effet : régénération el communication de l'Esprit? D'aucuns l'ont dit et ont opposé cette conception à celle du livre des Actes. Holtzmann, *Lehrbuck dei· neuteslamenllichen Théologie,* t. n, p. 268. C'est conclure trop vite. Avant de le faire, il faudrait prouver que deux autres hypothèses sont irrecevables. Ne pourrait-on pas admettre, en effet, qu'au baptême et à l'imposition des mains l'Esprit-Saint vient, mais pour des lins diverses? C'est à l'effet de l'ablution que ferait allusion l'Épitre, ce sont les suites de l'imposition des mains que décriraient les Actes. Et s'il était démontré que cette hypothèse est inacceptable, un dernier problème se poserait encore. Par le mot *bain* flanqué d'ailleurs de deux compléments, la lettre à Tite ne désignerait-elle pas l'initiation chrétienne, c'est-à-dire les deux actes, les deux bienfaits qui la composent; actes et bienfaits distincts, mais si intimement associés que, naturellement et en vertu de l'usage, le nom du premier, du plus important, impliquerait le second? L'Epitre s'exprimerait comme le font aujourd'hui encore des chrétiens, quand ils appellent baptême l'ensemble des cérémonies de l'initiation chrétienne : ablutions, exorcismes, onctions, etc., parfois même consécration à la Vierge. Déjà le langage de Luc laissait entendre que tel pouvait bien être l'usage reçu à une époque où les deux rites se suivaient et où la théorie des sept sacrements n'étant pas faite, on se préoccupait plus d'unir les grâces que de distinguer les concepts. Une objection se présente : les mots régénération et renouvellement ne sont-ils pas deux synonymes qui désignent un même effet, c'est-à-dire celui de l'ablution et de l'ablution seulement? Le prétendre serait ne pas observer que chacun de ces deux termes a un sens très précis : la régénération, c'est une renaissance, elle s'accomplit à un instant déterminé et une fois pour toutes; la rénovation est aussi un acte qui commence à un moment donné, mais pour se prolonger et se poursuivre parfois : ainsi la transformation d'un caractère sera l'œuvre d'une vie. Or, justement les Épitres pastorales font intervenir l'Esprit-Saint à plusieurs reprises ou d'une manière continue dans l'existence du chrétien. Il Tim., I, 7, 14. On trouve des idées assez semblables sinon identiques dans Horn., vu, 6; vm, 2 sq.; xn, 2; Il Cor., iv, 16; Eph., tv, 22-21; Col., m, 10. Cet Esprit qui aide ou qui opère la rénovation est-il donné par un rite? Le texte ne l'affirme pas. Mais, quoi qu'en aient dit certains protestants (A. Seeberg, *op. cil.,* p. 225), il ne le nie pas non plus : déclarer que « Dieu lui-même verse abondamment par Jésus-Christ son Esprit ». ce n'est pas exclure l'emploi des causes secondes, c'est seulement ne pas les mentionner.

Quelque autre passage des Épitres pastorales fait-il allusion à la communication de l'Esprit par un acte distinct du baptême? Weinel, *op. cit.,* p. 216, cite la recommandation adressée à Timothée : « N'impose pas trop vite les mains à quelqu'un, » I Tim., v, 22, sous prétexte que ce conseil est suivi des mots : « Ne te rends pas participant des péchés d'autrui, » et qu'il est isolé par une phrase de l'ensemble des avis donnés au destinataire sur la conduite à tenir vis-à-vis des presbytres. Communément, on pense au contraire que « l'imposition des mains » mentionnée ici est celle dont les pastorales parlent ailleurs, I Tim., tv, 14; Il Tim., I. 6, et qui confère des pouvoirs hiérarchiques. Les Confier au premier venu serait évidemment « participer aux pêchés » qu'il commettrait par ignorance ou par indignité. Le conseil d'ailleurs n'est pas ou est à peine séparé des autres recommandations sur les presbyties. De l'imposition des mains que signalent les lettres à Timothée, une seule chose ici est à retenir : de l'aveu non seulement des catholiques mais des critiques indépendants (par exemple Holtzmann, *op. cil.,* t. n, p. 268), elle agit à la manière d'un sacrement, elle est un procédé efficace de transmission. La pensée des Actes sur le rôle du rite se retrouve ici.

4. *L'Épitre. aux Hébreux.* — C'est avec les Actes, le principal témoin. L'auteur se plaint de ce que les destinataires de sa lettre, chrétiens depuis longtemps et qui devraient être des « hommes faits », des « maîtres », capables de comprendre la doctrine de justice, sont redevenus des « petits enfants » et ont besoin qu'on leur apprenne « les premiers rudiments des oracles de Dieu », «l'enseignement élémentaire sur le Christ. » Il s'agit, sans doute, des vérités dont la connaissance était donnée aux catéchumènes ou aux néophytes, lors de leur entrée dans la carrière chrétienne, v, 11-vt. I. Ces notions» fondamentales » l'auteur ne croit pas devoir les exposer longuement : peut-être parce que tout chrétien est capable de les rappeler, ou parce que les destinataires de l'Êpître ayant été instruits jadis, n'ont qu'à se souvenir, ou enfin parce que la meilleure manière de répéter cet enseignement catéchétique, de le faire comprendre et aimer, c'est de présenter les vérités premières dans des mystères plus profonds et plus sublimes. La lettre énumère donc seulement, et sans doute à titre d'exemples, quelques-unes de ces doctrines fondamentales. Six choses sont mentionnées ou plutôt trois paires: «l'abandon des œuvres mortes et la foi en Dieu; la doctrine des baptêmes et de l'imposition des mains; de la résurrection des morts et du jugement, » vi, 1. 2.

Quelle est cette imposition des mains? Un rite connu de tous les chrétiens, rite dont on indique l'existence el la signification aux aspirants, rite lié au baptême très intimement sans toutefois se confondre avec lui. H n'y a pas à s'y tromper : c'est bien une imposition des mains identique â celle que décrivent les Actes. Le nom est le même, la suite des opérations est la même, pénitence, foi, baptême, imposition des mains. Act., n, 38. Voir col. 999-1000. Aussi, beaucoup d'anciens écrivains ecclésiastiques, les exégèteset théologiens catholiques, la plupart des critiques protestants et indépendants voient dans la cérémonie mentionnée par l'Epitre aux Hébreux celle qui s'accomplit à Éphèse et à Samarie. Une objection a été faite : le mot *baptême* est au pluriel; d'autre part, la lettre parle ailleurs, tx, 10, « des ablutions de tout genre » en usage chez les Juifs. Ici encore ne signalerait-elle pas ces rites, par exemple la lustration des prosélytes? C'est l'opinion de Weizsâcker. *lias aposlolisehe Zeilalter der chrisllichen Kirche,* 2' édit., Fribourg-en-Brisgau, '1893, p. 475. Il ne serait donc pas question de l'imposition des mains signalée par le livre des Actes. Cette hypothèse ne saurait être admise : tout le contexte l'exclut. Le « fondement » du christianisme n'est pas le judaïsme, les « rudiments pléniers des oracles de Dieu » et « la doctrine élémentaire sur le Christ » ne sont évidemment pas l'enseignement des ablutions juives aux prosélytes. Les doctrines qui s'opposent à cet abécédaire, comme le « parfait » à l'imparfait, ce ne sont pas des thèses juives, mais des conceptions spécifiquement chrétiennes : par exemple la théorie du sacerdoce du Christ. Sans doute, il n'y a qu un l·.ςρtême nouveau, et l'Épitre aux Hébreux parle, ici comme au c. ix, de plusieurs ablutions. Mais ce pluriel peut s'expliquer. Un grand nombre d'hypothèses ont été lancées : l'Épitre rappellerait la doctrine sur les baptêmes d'eau et d'esprit, d'enfants ou d'adultes; sur l'ablution trois fois répétée; sur la différence entre les lustra: ns des juifs, des païens, de Jean et la cérémonie chrétienne. Ou bien encore le pluriel serait justifié par le fait de la collation fréquente du baptême à cette époque. L'interprétation la plus plausible est celle que suggère le texte

lui-même : il s'agirait de notions fondamentales sur l'efficacité de divers baptêmes : tandis que les ablutions en usage chez, les juifs sont de simples lustrations religieuses, le rite chrétien est suivi de l'imposition des mains, du don de l'Esprit. Von Soden. *Ilebrâerbrief,etc.,* 3' édit., Tubingue, 1899, p. 49; B. Weiss, *Der Brief an die Hebr&er,* 6e édit., Gœttingue, 1897, p. 151. Les destinataires de la lettre seraient invités à se souvenir que pour avoir reçu avec pénitence et foi le baptême et l'imposition, ils ont obtenu les dons messianiques en possession desquels ils ne sauraient être mis de nouveau, si jamais ils venaient à les perdre, VI, 1-8. S'il reste un doute sur le sens exact du pluriel, du moins il est certain que pour l'expliquer il n'est ni possible ni nécessaire de prétendre qu'il s'agit ici de lustrations juives.

Puisque le verset étudié parle de l'imposition des mains qui donne l'Esprit, que nous apprend-il sur cette cérémonie? D'abord, il nous fait savoir qu'elle est importante : le repentir, la foi, le baptême, la résurrection, le jugement, tout ce à quoi on associe l'imposition des mains est, pour un chrétien de l'époque, objet de première nécessité, et non pas institution purement humaine ou transitoire. L'Epitre aux Hébreux permet aussi de surprendre à la fin des temps apostoliques le rite mentionné par Luc, elle prouve de nouveau que les épisodes d'Éphése et de Samarie ne sont pas des cas exceptionnels. Mason, *op. cil.,* p. 28, 32; Dôlger, *op. cil.,* p. 7-8. C'est pourquoi précisément, elle laisse entendre que le don de l'Esprit par l'imposition des mains n'est pas seulement la collation d'un pouvoir miraculeux et extraordinaire : cette communication serait-elle assimilée à la foi, à la pénitence; dirait-on que l'ignorer c'est ne pas savoir le premier mol du christianisme? Mason, *op. cil.,* p. 3I. Enfin, l'Épitre rappelle quels liens unissent baptême et imposition des mains. Le= deux rites sont entre eux comme la pénitence et la foi, la résurrection et le jugement. C'est dire qu'ils composent un même tout, qu'ils sont intimement liés, ordonnés l'un à l'autre; mais c'est affirmer en même temps que chacun d'eux a son sens, son individualité. Bref, ils sont un et deux à la fois. Si l'on considère attentivement l'ordre des mots et le mode de liaison, on est tenté de conclure que l'auteur de l'Épitre, cet écrivain dont la langue est si subtile, si expressive, « ne pensait pas à deux choses indépendantes..., mais à une grande institution, le baptême, à laquelle un second acte était annexé en qualité de suite immédiate et naturelle, l'imposition des mains. » Mason, *op. cil.,* p. 33.

Quelques versets plus loin, on lit : « Il est impossible en ellel que ceux qui ont été une fois éclairés, et qui ont goûté le don céleste el *qui ont participé au Saint-Esprit...,* vt, 4. On voit d'ordinaire dans le premier terme de l'énumération le baptême ou du moins l'initiation chrétienne; le sens du troisième est des plus clairs. B. Weiss, *Lehrbuch,* p. 513; *Der Brief an die Ilebrâer,* p. 155, conclut que l'Épitre aux Hébreux attribue au baptême la communication de l'Esprit. Le « don céleste », dit-il, c'est le pardon des péchés; par conséquent, fauteur nomme d'abord le baptême, puis ses deux effets, les deux grâces messianiques : rémission des fautes, don de l'Esprit. Le verset 29 du c. x serait un texte parallèle : « De quel pire châtiment sera jugé digne celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu et qui a tenu pour chose commune le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié et qui a outragé l'Esprit de la grâce? » — Il est facile de répondre. Même si par « don céleste », il faut entendre le pardon des péchés, il n'est pas nécessaire de conclure que la grâce signalée ensuite est, comme cette rémission, un effet du baptême : car, après avoir mentionné l'illumination, le don céleste, la participation à l'Esprit, l'énumération se continue : or, « goûter la bonne parole de Dieu el les forces du siècle à venir, » ne sont pas deux faveurs qui caractérisent le rite baptismal. Et même si on pense que tous les termes juxtaposés désignent des effets divers de l'initiation chrétienne on ne saurait prétendre qu'ils sont tous attribués â la seule ablution : ainsi, la conclusion tirée par B. Weiss ne s'impose plus, la participation à l'Esprit pouvant être la suite d'un des actes de cette initiation qui serait différent du baptême. Quant au passage parallèle invoqué â l'appui, il unit â la vérité deux faveurs : l'alliance de sanctification et l'Esprit de grâce, mais il ne dit pas si toutes deux sont produites par l'ablution. Enfin B. Weiss procède comme s'il était démontré que don céleste signifie rémission des péchés. Or, cette interprétation est loin d'être acceptée par tous : selon certains exégètes, ce mot désigne Jésus (Bisping), l'eucharistie (Estius, Belser), le Saint-Esprit (von Soden, Dôlger), la grâce ou l'ensemble des grâces chrétiennes (Tholück, Delitzsch), la vocation à la foi (Drach). Ces hésitations suffisent à établir que la conclusion de B. Weiss repose sur une base peu solide. De l'énumération de l'Épitre, on ne doit dégager qu'une conclusion : le don de l'Esprit est rapproché, mais distingué du baptême.

5. *L'Épitre de Jacques.* — Elle parle d'une onction d'huile que les presbylres de l'Eglise sont invités à faire sur les malades pour les relever et leur obtenir le pardon de leurs fautes, v, 14, 15. Ainsi, à l'époque où celte lettre est rédigée, on ne voit pas dans ce rite une cérémonie incompatible avec la simplicité du christianisme primitif. Et il est permis de se demander si fonction et l'imposition des mains n'étaient pas alors considérées comme deux gestes pour ainsi dire équivalents : tous deux concourant au rétablissement de la santé, voir col. 997, et peut-être par le don ou l'action de l'Esprit.

6. *La première Épitre de Pierre.* — Elle atteste que la communauté chrétienne est devenue « le peuple de Dieu », « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis pour annoncer les vertus de celui » qui a appelé des ténèbres â la lumière des convertis, il, 9, 10. Or, l'Ancien Testament parle de fonction des prêtres, Exod., xxtx, 7; de fonction des rois, I Reg , IX, 16 sq. ; de fonction qui consacre â Dieu un objet, Exod., XL, 9, etc.; de fonction qui réintroduit le lépreux dans une communauté pure. Lev., xiv, 17, 18; el c'est peut-être tout Israël que le Ps. ctv, 15, appelle l'oint de Jahvé. Ces rapprochements ne permettent-ils pas de comprendre comment et pourquoi le rite de fonction s'introduisit de bonne heure dans l'ensemble des cérémonies de l'initiation chrétienne qui créait le nouveau peuple consacré au Seigneur el appelé â lui rendre hommage?

7. *Les écrits johanniques.* — Jean-Baptiste a vu « l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur Jésus ». Joa., 1, 32. Dieu fa donné au Christ sans mesure, m, 34, et les croyants recevront une partie de cet Esprit. I Joa., iv, 13. Le don fait à Jésus atteste qu'il est Fils de Dieu. Joa., 1, 34. Inutile de rechercher ici quelle est exactement la grâce communiquée au Christ et impossible de savoir avec certitude, par le quatrième Évangile seul, si elle fut accordée pendant ou immédiatement après le baptême. Mais pour ce nouveau témoin comme pour les synoptiques, il est avéré que Jésus a reçu au début de sa carrière messianique l'Esprit divin. Et ceux-lâ même qui. comme M. Loisy, distinguent ledon fait au Sauveur du Paraclet promis par lui aux disciples, *Le quatrième Évangile,* Paris, 1903, p. 105-106, s'accordent avec tous les exégètes et les critiques pour admettre une similitude entre les deux grâces. « De part el d'autre, la filiation est réelle et la communication d'Esprit divin est directe; mais dans le Christ la communication est totale, dans les croyants, elle est partielle et ménagée par le Christ. » *Up. cil.,* p. 108.

Le quatrième Évangile est aussi d'accord avec les synoptiques pour attester que Jésus a promis l'Esprit aux disciples. Le Christ priera et le Père le leur donnera, xiv, 16; il l'enverra au nom du Christ, xiv, 26. Jésus est donc en droll de dire que lui-même enverra le Parade!, xv, 26; xvi, 7. Le monde ne voit pas et ne connaît pas cet Esprit, mais il sera dans les disciples, xiv, 17, et ce ne sont pas seulement les douze, mais to.us les croyants qui le recevront, vu, 38. 39, sans doute jusqu'à la fin des temps, car il demeurera avec les fidèles éternellement, xiv, 16.

Qu'est-ce que ce don? A quoi est-il destiné? Jésus promet un παράκλητο , XIV, 16, 26; xv, 26, c'est-à-dire un auxiliaire, un avocat, un tuteur. C'est l'Esprit de vérité, xiv, 17; xv, 26; xvi, 13; il parlera d'après ce qu'il a entendu de Dieu, rappellera ce que Jésus a dit, enseignera toutes choses, conduira dans toute vérité, donnera l'intelligence des leçons du Christ, xiv, 26; xvi, 13; annoncera l'avenir, xvi, 13. C'est sans doute aussi l'Esprit qu'il faut voir dans cette onction du Saint qui permet de discerner les antéchrists, qui apprend à distinguer le vrai du faux, qui instruit en toutes choses au point de rendre superflue toute autre prédication. I Joa., n, 20, 21, 27. L'Apocalypse le présente aussi comme un conseiller, un éducateur, l'organe de la révélation, u, 7; xiv, 13; ut, 6, 13, 22. Et puisqu'il est l'Esprit de vérité, il rend témoignage. I Joa., v, 6; Joa.,xv, 26. On surprend ici l'écho du langage de Luc. Le Paraclet glorifie le Eils, xvi, 14; convainc le monde, xvi, 8 sq.; il est témoin avec l'eau et le sang, c'est-à-dire il manifeste le Verbe au baptême et à la passion de Jésus, ou bien il rend témoignage au Christ en vivifiant l'eau du baptême et le sang de l'eucharistie. I Joa., v, 7, 8. A leur tour, ceux qui ont reçu l'Esprit rendent témoignage au Christ. Joa., xv, 27. C'est la promesse des synoptiques. On a même cru pouvoir découvrir (sur un indice bien vague, il est vrai, ni, 33, rapproché de I Joa., v, 9, 10), dans le quatrième Évangile une allusion à un sceau imprimé par l'Esprit au baptême et « qui ferait de chaque fidèle une attestation vivante de la véracité divine ». Loisy, *op. cit.,* p. 341.

Ce qui est certain, c'est que, d'après la première Epi-Ire, grâce à ce don, les croyants demeurent en Jésus et Jésus demeure en eux, il, 27, 28; m, 24; iv, 13. Ainsi, à n'en pas douter, l'Esprit n'est pas et ne donne pas seulement le pouvoir d'opérer des prodiges ou de rendre des oracles. Tout le monde s'accorde à le reconnaître; l'œuvre du Paraclet continue l'œuvre du Christ. L'Esprit commence sa tâche quand le Verbe incarné achève la sienne, et les deux tâches n'en font qu'une. Le Père a envoyé le Fils préexistant, il agit en lui et par lui ; Jésus le révéle, lui rend témoignage, le glorifie, et ainsi il est pour les hommes la lumière, la vérité, la vie : qui demeure en lui, demeure dans le Père. De même, le Saint-Esprit préexistant est envoyé par le Père et par Jésus; tous deux opèrent leur œuvre en lui et par lui ; l'Esprit les manifeste, est leur témoin, les glorifie, et par là, il est pour les croyants un maître et un second tuteur, un lien d'amour entre eux et le Christ. Le quatrième Evangile parle une langue originale, présente des considérations et essaie des rapprochements nouveaux; mais, comme les écrits de Luc, il montre dans l'Esprit un principe de lumière et une source de force, un don qui crée le parfait chrétien, un témoin divin qui recrute, éclaire et soutient les témoins humains.

Ce Paraclet est-il communiqué aux chrétiens dans le baptême et dans le baptême seulement? On a observé que maintes fois l'Esprit est associé à l'eau : Jésus affirme qu'il faut naître d'eau et d'Esprit. Joa., m, 5. Il invite ceux qui ont soif à venir à lui et à boire, ajoutant que des fleuves d'eau vive jailliront de leur sein; or, « il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui, » vu, 38 39. Cette promesse rappelle celle que le Christ fit à la Samaritaine d'une eau vive qui calme la soifet qui jaillit en la vie éternelle, iv, 10, 14. Enfin, l'Esprit, l'eau et le sang rendent témoignage. I Joa., v, 7, 8. Pour expliquer ces textes, il suffirait peut-être de soutenir que le Paraclet est avec l'eau principe de régénération, source de la vie éternelle et témoin du Verbe, ou encore d'affirmer qu'il donne au baptême la vertu de régénérer, de sauver les hommes et de manifester le Fils. Si on va plus loin, le plus avant possible, si on admet que ces paroles rattachent au rite du baptême la communication du Paraclet, qu'elles font allusion à deux éléments, au symbole et à la réalité, « l'un figurant et contenant en quelque façon l'autre; » si l'on pense que l'initiation chrétienne est pour le quatrième Évangile une régénération et une sanctification par l'Esprit, que l'eau est le véhicule de ce don comme le sang de l'eucharistie est le canal de la vie, Loisy, *op. cil.,* p. 112-116, 310-314, 351, 522-523, on n'a pas encore démontré que dans l'ablution seule toutes les promesses du Sauveur se réalisent pleinement. L'eau ne pourrait-elle pas désigner l'ensemble des rites de l'initiation et non pas la seule ablution? Si on estime que l'épisode de la Samaritaine fait écho au récit de la conversion de ses compatriotes relatée dans les Actes, l'eau vive demandée par la femme rappelant l'Esprit que Simon veut acheter, Loisy, *op. cil., p.* 354, on pourrait peut-être conclure que le quatrième Evangile connaît et mentionne le don divin communiqué par l'imposition des mains. Mais l'indice est faible, et, en réalité, les écrits jolianniques ne désignent expressément que l'eau. Seulement il n'est pas démontré du tout que l'Esprit figuré et contenu dans cet élément ne puisse être l'objet d'une communication postérieure et complémentaire. Au contraire, car ce qui est attribué à l'eau, c'est seulement la vertu de régénérer, de produire des enfants de Dieu, de jaillir pour la vie éternelle et d'être témoin du Verbe, précieuses grâces mais qui n'épuisent pas tout le contenu des promesses de Jésus. Le don du baptême pourrait donc laisser place à un second envoi du Paraclet qui viendrait, cette fois, pour être le tuteur des chrétiens, leur maître dans la vérité et pour leur permettre de rendre témoignage avec lui.

Si les écrits jolianniques n'affirment pas que seul le baptême donne l'Esprit, font-ils allusion à un rite distinct de l'ablution et destiné à communiquer le Paraclet? Schell,op. *cil.,* p. -483, a proposé de comprendre ainsi une parole de Jésus, Joa., x, 10 : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie (par le baptême) et qu'ils l'aient plus abondamment (par la confirmation). » Mais le texte original se refuse à cette interprétation : de l'avis des meilleurs exégètes, il signifie que Jésus est venu pour communiquer la vie spirituelle et pour la communiquer large, copieuse, surabondante. C'est aussi sans preuve suffisante que le même théologien, *op. cit.,* p. 508 (voir encore Janssens, op. *cil.,* p. 188-189), voit dans le signe marqué au front des serviteurs de Dieu. Apoc., vu, 3; xxn, 4, le caractère imprimé par la confirmation. Les textes permettent seulement de conclure que cette marque est la contre-partie de celle de la bête. Apoc., xm, 16, 17; xiv, 9, 11; xvi, 2; xix, 20; xx. 4; et qu'elle est le nom de Dieu, xxn, 4, celui de l'agneau et du Père, xiv, 1.

Un plus grand nombre d'écrivains, depuis saint Cyprien, *Episl.,* lxii, n. 1, *P. L.,* t. ni, col. 1056, jusqu'à nos jours, ont cru que Jésus avait révélé a Nicodème, Joa., ni, 5, une double génération spirituelle ou du moins une renaissance en deux actes : l'ablution d'eau ou l'immersion, et l'effusion de l'Esprit ou l'imposition des mains. En réalité, le texte biblique ne paraît ni favoriser, ni permettre cette exégèse. Il semble insister sur l'unité de la régénération. Sans doute, elle suppose deux éléments, deux réalités, deux principes, l'un divin et spirituel, l'autre terrestre et matériel.

Mais l'eau et l'Esprit concourent à un même elfet : la seconde naissance. Elle ne s'accomplit pas en deux fois, par deux actes qu'un long intervalle de temps pourrait séparer. Le quatrième Évangile s'écarterait de tous les autres écrits chrétiens s'il soutenait que la grâce baptismale ne suffît pas à régénérei· le croyant. Admettre que l'eau désigne un rite et l'Esprit un autre, ne serait-ce pas voir dans le bain, une cérémonie sans vertu, un symbole vide, réserver l'efficacité à une seconde opération, la croire aussi nécessaire, plus nécessaire peut-être que le baptême pour l'admission dans le royaume de Dieu? Mason, *op. cil.*, p. 34-33. Ce qu'on pourrait plus justement relever dans le discours de Jésus à Nicodème, c'est qu'aprés avoir parlé ouvertement du baptême, lit, 5, presque aussitôt le Christ compare au vent l'Esprit qui souille où il veut et dont on enlend le bruit sans savoir d'où il.vient ni où il va, ni, 8. N'est-il pas permis de voir là peut-être une allusion au souffle par lequel le Christ ressuscité donnera l'Esprit aux apôtres, xx, 22, ou mieux au bruit qui, le jour de la Pentecôte, vint du ciel comme celui d'un vent impétueux? Act., n, 2. Janssens, *op. cit.,* p. 50; Loisy, *op. cil.,* p. 312. Ainsi dans le même discours. Jésus nommerait expressément le baptême et ferait allusion à une seconde communication du Paraclet.

Ne pourail-on pas s'appuyer sur une autre parole du Christ pour soutenir que l'œuvre du Saint-Esprit sur lame n'est pas la même avant et après l'imposition des mains? Le Christ ne dit-il pas que les relations des douze avec le Paraclet, déjà réelles avant la Pentecôte, se consommeront ensuite, deviendront plus intimes, plus vivantes, plus durables? Cestainsi que Mason, *op. cit.,* p. 432 sq., comprend la promesse du Maître. « Je *prierai* le Père et il vous *donnera* un autre Paraclet pour qu'il demeure avec vous toujours (futur), l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir... mais vous, vous le *connaisse:* parce qu'il *demeure* auprès de vous (présent) et il *sera* en vous (futur). » Joa., xiv, 46, 17. Tel est bien en elfet le texte reçu. Mais pour l'expliquer, ne suffirait-il pas de dire qu'aprés la Pentecôte, l'Esprit agira immédiatement sur les apôtres, tandis qu'auparavant il est seulement près d'eux, se faisant voir, connaître et sentir par les leçons et les exemples de Jésusen qui il réside? Il ne serait donc plus question de deux communications distinctes du Paraclet. Puis, ce qui empêche de dégager de cette parole des conclusions certaines, c'est que la vraie lecture est douteuse. Peut-être faut-il, comme le fait la Vulgate, traduire par le futur tous les verbes: le Père vous donnera l'Esprit, vous le connaîtrez, il demeurera en vous, il sera en vous. Loisy, *op. cit.,* p. 752. D'ailleurs, certains manuscrits remplacent ἰστιν par ἔσται; et un simple changement d'accent fait du présent μένει, un futur μενεῖ.

C'est encore à des doutes qu'on aboutit après avoir examiné le récit de la communication de l'Esprit aux douze par la parole et le souffle du Christ glorieux. Joa., xx, 22. On s'avance beaucoup en disant : « Il est naturel de supposer que le don pascal est en relation avec le don pentecostal comme le baptême avec la confirmation. » Mason, *op. cit., p.* 17. Car, sans parler des deux théories extrêmes d'après lesquelles Jésus, ou bien ne donne rien, mais promet l'Esprit (Théodore de Mopsueste), ou bien communique pleinement le Paraclet. la relation johannique el le récit de la Pentecôte d'après les Actes signifiant une même chose (Loisy), il est permis de penser que par les mots : « Recevez l'Esprit-Saint, les pêchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, » le Christ n'accorde pas ledon destiné à tous les croyants, mais l'aptitude à réconcilier les hommes avec Dieu, à les juger, à les gouverner (Maldonat, Schanz. Knabenbauer, Calmes). Avant de disparaître, il investit de ses pouvoirs les douze. Le contexte favorise ce sentiment el non pas l'interprétation qui découvre ici la grâce baptismale pour l'opposer à celle de la Pentecôte.

Restent les affirmations de la Ire Épitre sur l'onction du Saint qui enseigne toutes choses. I Joa., n, 20, 27. On s'accorde à reconnaître que ces mots désignent le don de l'Esprit. Mais comment expliquer le choix de cette locution? Faut-il admettre que cette grâce était communiquée par le rite de l'onction? Ce n'est certes pas nécessaire. Si l'on se souvient que déjà dans l'Ancien Testament, ce terme est employé parfois au sens figuré, que Jésus pour avoir reçu l'Esprit est appelé oint, que nulle part dans l'Écriture le don du Paraclet n'est expressément et certainement représenté comme transmis au cours d'une onction matérielle, que les chrétiens sont nommés dans un sens spirituel rois et prêtres, Apoc., i, 6; I Pet., 11.9, voir col. 4008, qu'enfin, dans ce passage même de l'Épitre, le style est imagé (fonction éclaire), on est tenté de conclure qu'il n'est pas nécessaire de voir ici autre chose qu'une figure autorisée par l'usage. Tout au plus, pourrait-on ajouter avec Schell, *op. cit.,* p. 492 : « Si la liturgie chrétienne de l'époque employait déjà fonction pour la transmission de l'Esprit, on comprend mieux encore quece mot ait été choisi pour désigner métaphoriquement le Paraclet. »

II. Des écrits de saint Luc a Jésus. — Ou bien le rite décrit par les Actes est primitif, ou bien il est un emprunt fait par les chrétiens à une religion étrangère, ou bien il est une déformation, un dédoublement d'une cérémonie en usage dans les premières communautés.

1° *Le rite décrit par Luc n'est pas un emprunt fait par la seconde génération chrétienne à des religions étrangères.* — Sans doute, on peut découvrir dans les cultes païens et gnosliques l'impositu., des mains et fonction. Mais une vague ressemblance ne prouve pas un emprunt. Ces gestes liturgiques se trouvent dans beaucoup d'autres religions. Il ne suffît donc pas d'examiner les gestes, si l'on veut surprendre une parenté; il faut comparer les formules qui les commentent, rechercher la signification exacte des symboles. Cf. dom Cabrol, *Les origines du culte catholique : le paganisme dans la liturgie,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* 15 novembre et 1° décembre 1906.

D'ailleurs, personne n'a essayé de montrer dans l'imposition des mains une infiltration gnostique ou païenne. Des critiques ont pu parler d'une altération du sens primitif de celte cérémonie et d'un changement de ministre, mais le témoignage du livre des Actes, l'emploi du rite dans la liturgie juive obligent à voir dans ce geste quelque chose d'antérieur à toute influence païenne ou gnostique. Cf. Anrich, *Dos antike Myslerienwesen in seinem Ein/luss auf das Christen-Ihum,* Gœltingue. 1894, p. 117. Ainsi le rite principal, le seul dont les Actes et les anciens documents affirment expressément l'existence, est spécifiquement chrétien.

Donc, même s'il était établi que fonction est un emprunt contracté par les fidèles auprès des païens ou des gnostiques, on ne pourrait conclure que l'idée de la collation de l'Esprit par un rite extérieur et dînèrent du baptême est une infiltration païenne. Cette dernière hypothèse d'ailleurs n'est pas démontrée. Après avoir recherché quel usage on faisait de fonction sacrée dans les mystères et, en général, « dans le monde antique, » Anrich, *op. cit.,* p. 210, conclut : « Tout cela ne permet en aucune façon d'arriver â une conclusion sur l'introduction de fonction dans la liturgie du baptême. » Il est vrai qu'on a imaginé d'introduire le rite dans la grande Église par un intermédiaire, le gnosticisme. Renan, *L'Eglise chrétienne,* Paris, 1879, t. n, p. 151-156. Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1887, t. n, p. 421. A l'appui de cette hypothèse, on ne peut pourtant présenter qu'un seul argument positif : c'est dans les écrits du enos-

tique Théodote que Fonction postérieure au baptême est mentionnée pour la première fois. *Excerpta,* 81, *P. G.,* t. tx, col. 696. L'indice est peu probant. Au contraire, à qui veut établir qu'ici l'emprunteur, c'est le gnosticisme lui-même, les indices sérieux ne manquent pas. L'onction est en usage déjà chez les Juifs; elle l'est aussi chez les chrétiens; d'après les livres du Nouveau Testament, elle symbolise et désigne métaphoriquement le don de l'Esprit. Peut-être Théophile d'Antioche, *Ad Aulol.,* i, 12, *P. G.,* t. vi, col. 1011, parle-t-il de l'accomplissement de ce rite après le baptême, et Terlullien, certainement, signale cet usage en des termes qui ne permettent pas d'y voir une innovation récente. Voir Confirmation d'après les Pères. D'autre part, les liturgies des gnostiques sont « un amalgame », « le moins original qui se puisse imaginer, » et leur doctrine sur la matière, œuvre du mauvais principe, les détournait de l'idée d'imaginer un nouvel emploi religieux de l'huile, si bien que certaines sectes rejetèrent Fonction, comme le rapporte saint Irénée, *Conl. hær.,* l. I, c. xxi, n. 4, *P. G.,* t. vu, col. 663 sq. Cf. Dolger, *op. cit.,* p. 4-9; Anrich, *op. cil.,* p. 210 ; dom Cabrol, *loc. cil.,* et *Les origines liturgiques,* Paris, I9C6, p. 55 sq.

Si les religions étrangères n'ont pas introduit dans la liturgie chrétienne Fonction et l'imposition des mains, ne pourrait-on pas sou tenir du moins qu'un dédoublement du baptême primitif en deux sacrements distincts s'est opéré sous l'inlluence de l'une d'entre elles, du mithriacisme, par exemple? Harnack a dit que « peut-être » il en fut ainsi. *Op. cil.,* t. i, p. 395, note 1 ; t. n, p. 421. Mais y a-t-il seulement similitude entre le rite chrétien et ce qu'on appelle la confirmation mithriaque. Sans doute, elle signe au front le *soldat.* Mais ce n'est pas par une imposition des mains, ni même par une onction. Le sceau est « une marque gravée au fer ardent, semblable à celle qu'on appliquait dans Farinée aux recrues avant de les admettre au serment ». Franz Cuinont, *Les mystères de Mithra,* Paris. 1902, p. 131. D'ailleurs, la distinction entre le baptême et le second acte de l'initiation est déjà visible dans le livre des Actes: l'inlluence du milhriacisme se serait-elle fait sentir avant la rédaction de cet écrit? Cf. P. Pourrai, *La théologie sjcramentaire,* 2' édit., Paris, 1907, p. 300-302.

Tous les essais de rapprochement entre des rites païens et la cérémonie décrite par les Actes se heurteront enlin à une insurmontable difficulté. Luc parle un langage trop semblable à celui de l'Ancien Testament ; ses conceptions de l'Esprit et du don de l'Esprit ont une couleur juive trop accentuée. Sans doute, entre la pensée des auteurs anciens el celle de l'écrivain chrétien, il n'y a pas identité absolue, mais la similitude est 1res grande. Luc parle de l'*Esprit-Saint,* insiste davantage sur son action dans la vie morale, continue le travail de personnilication vaguement essayé dans l'Ancien Testament. Mais, même après celte opération, l'Esprit a gardé quelque chose du *rouah* de Jahvé, il est encore celui que Dieu envoie, qui pénètre l'homme, s'empare de lui, tombe sur lui, le meut, le conduit, le fait parler et agir selon les intentions de la providence et la vocation du sujet. C'est toujours ce principe de force, de sagesse, de sainteté, qui met au service du thaumalurge une puissance surhumaine, qui éclaire le prophète et qui pousse le juste vers une perfection plus haute. C'est encore ce souffle de Jahvé qui ravit l'homme comme un vent puissant et qui, source créatrice de vie, assure un nouveau développement au peuple élu. Cf. l!a> kspill, *Elude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament,* dans la *Revue biblique,* 1902, p. 67-69.

Bien plus, l'idée d'une effusion de l'Esprit de Dieu sur tous les membres de la communauté messianique est déjà exprimée par Joël, il, 21. Et on a même cru découvrir dans l'Ancien Testament un rapport entre un bain purificateur el le don de l'Esprit. Certains rapprochements peuvent faire sourire (la colombe, ligure de l'Esprit, suit le déluge, image du baptême; voir aussi Ps. xvii, 14-16). D'autres sont plus frappants. Le psalmiste demandait à Dieu de le purifier, de le laver, d'effacer ses iniquités, de créer en lui un cœur pur, puis il ajoutait : « Ne me retire pas ton esprit saint... et qu'un esprit de bonne volonté me soutienne. » Ps. i„ 9-14. Isaïe, xi.tv, 3, faisait ainsi parler Jahvé : « Je verserai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée. Je répandrai mon esprit sur ta race et ma bénédiction sur tes rejetons. » Enfin, selon Ezéchiel, xxxvm, 25-27, Dieu promet de répandre sur la maison d'Israël une « eau pure et de la purifier », de lui donner « un cœur nouveau et de mettre en elle un esprit nouveau ». Si ces textes ne parlent pas du rapport qui existe entre le baptême et la confirmation, ils attestent que déjà le vieil Israël avait associé l'idée de bain à celle du don de l'esprit et que le rite décrit par les Actes pouvait paraître aux lecteurs chrétiens élevés dans le judaïsme l'exécution d'anliques promesses.

Sans doute, l'Ancien Testament n'annonce pas que la communication de l'Esprit aux jours messianiques s'accomplira au cours d'une imposition des mains ou d'une onction. Mais l'idée qu'il donne de ces deux rites permet de comprendre pourquoi ils ont été choisis. « L'imposition des mains, dit Cremer, signifie une transmission soit de charge, soit de bénédiction, soit de faute. » *Realencyclopâdie,* art. *Ilandauflegung,* Leipzig, 1899, t. vi, p. 388-389. Elle est donc toute indiquée pour symboliser la *transmission de l'Esprit.* On l'emploie dans le rite de la consécration des prêtres. Exod., xxix, 10, 15, 19; Lev., vm, 14, 22 Or les citoyens du nouveau peuple de Dieu sont tous investis du sacerdoce. Et l'Ecriture affirme que Josué était rempli de l'esprit de sagesse, car Moïse avait posé sur lui ses mains. Dent., xxxiv, 9.

L'onction est aussi prédisposée par le langage et les faits de l'Ancien Testament à symboliser le don de l'Esprit. Les trois charges auxquelles elle prépare sont le sacerdoce, la royauté, le ministère prophétique, trois privilèges du chrétien dans l'ère messianique. L'onction des prophètes était-elle réelle? Dans certaines circonstances extraordinaires peut-être. III Reg., xix, 16. Mais, meme si l'expression est ici prise dans un sens figuré, il faut relever la parole d'Isaïe, LXl, 1 sq. : « L'Esprit du Seigneur est sur moi ; car Jahvé m'a oint pour annoncer de bonnes nouvelles aux malheureux, etc. » Les rois étaient réellement sacrés, et par ce rite, ils recevaient de Dieu leur délégation el leur charge. I Reg., x, 1, etc. Il est même dit qu'« à partir du jour loù cette cérémonie eut lieu), l'Esprit du Seigneur saisit David 1 Reg., xvi, 13. Et il convient d'observer que peut-être, Fonction des rois était précédée d'une ablution, puisque Salomon fut conduit à la source de Gihon pour y être sacré, III Reg., i, 33, 34, et qu'Adonias voulant se faire proclamer roi assembla ses partisans prés de la fontaine de Rogel. III Reg., 1, 9. Aaron et ses fils sont aussi lavés avant de recevoir Fonction. Exod., xxix, 4-7. Elle les sanctifie, c'est-à-dire les consacre, les investit d'un perpétuel sacerdoce. Exod., xxvm, 41-43; xxix, 4-9; xxx, 30; XL, 12. 13. Si, d'autre part, on observe que Jacob verse de l'huile sur la pierre de Bélhei, Gen.. xxvm, 18; que Moïse oint le tabernacle et ce qu'il renferme, Exod., xxx, 26-29; XL, 9 sq., on est amené à conclure que ce rile est destiné à sanctifier, c'est-à-dire à consacrer à Jahvé une personne ou un objet. L'huile, a-t-on dit, est C-mitne imprégnée d'une vertu de sanctification qui passe en ce qu'elle touche et celte vertu a pu parfois, I Sam., xvi, 13, être prise pour l'Esprit. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichtc,* 2» édit., Fribourg-en-Brisgau. 1899 p. 67, note 1.

Des concordances aussi remarquables rendenl vaine toute tentative de faire dériver le don de l'Esprit d'une religion païenne. Mais il ne faudrait pas exagérer en sens contraire et découvrir chez les Juifs la confirmation· On ne trouve même pas après l'ablution des prosélytes une cérémonie qui puisse être comparée à l'imposition des mains, dont parle le livre des Actes. Les meilleurs juges, Schürer, par exemple, ne la signalent pas. Théodoret affirme que Jean après avoir conféré le baptême, imposait les mains, *Qwest. in Num.,* q. xi.vii, *P. G.,* t. t.xxx, col. 397; maison ignore quel cas il faut faire de cette affirmation. Quant au cours de la cérémonie dans laquelle le rabbin aujourd'hui encore place ses deux mains sur la tête de l'enfant juif pour le faire « fils du précepte », cf. Mason, *op. cil.,* p. 10, elle ne rappelle que de très loin le rite décrit par les Actes; et d'ailleurs on ignore l'époque de son introduction dans le rituel juif. On pense généralement qu'elle n'a été adoptée que par imitation des usages chrétiens.

Il faut donc conclure que l'imposition des mains dont parle le livre des Actes est essentiellement chrétienne, mais que 1'auteur de ce rite voulut donner satisfaction à d'antiques espérances, qu'il adapta à des besoins et à des effets nouveaux une cérémonie de l'Église juive déjà préparée à ce rôle par sa signification générale et par certaines affirmations de l'Ancien Testament, et qu'enlin on put à bon droit voir dans ce geste une onction au moins spirituelle.

2» *L'existence d'un rite distinct de l'ablution et destiné à communiquer une surabondance de l'Esprit divin n'est pas niée par les plus anciens documents chrétiens.* — Deux témoignages ont été opposés à celui de Luc : les premières lettres de saint Paul el les sources du livre des Actes.

1. *Si l'apôtre ne mentionne pas l'imposition des mains dans ses plus anciennes Epitres, du moins, son langage ne contredit pas les dépositions de Luc.* — Des théologiens el des exégètes ont cru découvrir dans ses lettres des allusions à la confirmation primitive. Mais il faut convenir que les indices relevés sont d'une valeur très faible, sinon nulle. De plusieurs textes parfois invoqués, Rom., v, 5; vm, 15; I Cor., n, 12; vi, 11; Gai., ni, 2, 5, on ne peut dégager que l'idée de la présence de l'Esprit dans les chrétiens. Si saint Paul appelle un baptême le passage à travers la mer Rouge et le séjour sous la nuée, I Cor., x, 2, faut-il conclure que le sacrement de l'initiation se compose de deux actes el entraîne deux bénéfices distincts, la traversée miraculeuse signifiant la libération de l'idolâtrie et de l'esclavage du péché, la marche sous le nuage symbolisant la direction continue de l'Esprit divin? Mason, *op. cit.,* p. 40-42. Il semble bien difficile de le prouver. Et si on y réussit, on ne sera guère plus avancé; car le texte ne détermine pas si les deux grâces sont des effets de la seule ablution ou le produit de deux cérémonies différentes.

La dualité des rites est en apparence mieux marquée dans une autre phrase de la même Épitre, xn, 13 : « Nous avons tous été baptisés en un même Esprit pour faire un corps unique... et tous nous avons été abreuvés d'un même Esprit. » Deux actes distincts, deux faveurs distinctes, conclut-on, Schell, *op. cit.,* p. 485, ou du moins, deux moments dans l'initiation chrétienne, et une double action de l'Esprit. Mason, *op. cil.,* p. 42. Celte interprétation suppose donc que les deux propositions ne se répètent pas, ne sont pas deux membres parallèles d'une même phrase. Pour le démontrer, on observe qu'elles sont reliées par la conjonction *et,* que les deux images sont disparates et que la seconde rappelle assez mal une ablution. — L'argumentation n'est pas péremptoire; pourrait-on affirmer sans hésitation aucune qu'il ne s'agit pas ici de deux effets distincts du baptême? Puis, si on veut bien croire que la phrase mentionne deux faits, reste à déterminer quel est le second. On a pensé â l'eucharistie. P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive,* 2' série, Paris, 1905, p. 3-4. Le démontrer est peut-être difficile; mais il l'est encore plus de prouver que Pacte qualifié par les mots : « Nous avons été abreuvés, » est la communication de l'Esprit par l'imposition des mains. On n'expliquera pas aisément pourquoi une telle faveur est désignée par cette métaphore. Ainsi, de ce second texte comme du premier, rien à tirer, sinon des conclusions hypothétiques.

S'il était permis de se contenter de ressemblances verbales, il faudrait souligner avec plus de confiance une phrase de la II« Épître aux Corinthiens, I, 21, 22 : « Et celui qui nous affermit *(confirmai,* selon la Vulgate) dans le Christ el qui nous a oints, c'est Dieu qui nous a aussi marqués d'un sceau et qui a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit. » Janssens, *op. cit.,* p. 189. Et plus d'un théologien disent que ce texte leur « semble probant » en faveur de la confirmation et même du caractère sacramentel qu'elle imprime. — A n'en pas douter, il y est parlé du don de l'Esprit. Mais est-il dit que cette grâce est accordée à la suite d'un acte distinct du baptême? Si, à l'époque où la phrase fut écrite, le second sacrement, appelé *confirmation,* avait déjà été accompagné d'onction et de formules comme celles-ci : « Je te marque d'un signe de la croix, » « sceau du don du Saint-Esprit, » déjà il avait été défini qu'il imprime un caractère, il serait presque impossible d'en douter. Mais, au temps de l'apôtre, le mot *affermir* n'est pas un terme technique; on parle volontiers de sacre au sens figuré; d'autre part, la locution : *mettre au coeur les arrhes de l'Esprit* semble attester que l'expression : *marquer d'un sceau* pourrait bien signifier seulement donner une caution, un gage, une assurance. Voir dans l'onction « une grâce », « qui peut se perdre, » dans le sceau « un signe distinct de la première et de sa nature permanent », n'est-ce pas trop préciser le texte, le lire à la lumière des affirmations d'une théologie postérieure? Et ne faudrait-il pas démontrer que la grâce et le caractère dont il s'agit sont bien imprimés par la confirmation et non par le baptême?

Conclusions hypothétiques, points d'interrogation, c'est encore par là qu'il faut terminer l'étude d'un dernier texte. Gai., iv, 4-7 : « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Eils... pour racheter ceux qui étaient sous la Loi afin que nous recevions l'adoption. Et parce que vous êtes fils, il a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Eils qui crie : Abba, Père. » Ainsi,deux missions à elTets distincts mais coordonnés. Le Fils nous délivre de l'esclavage et nous fait enfants adoptifs, L'Esprit vient en nous pour parler par nous le langage et prendre par nous l'attitude des enfants. — Mais qu'est-ce que l'apôtre distingue ici? Est-ce l'ablution et l'imposition des mains? Ne serait-ce pas plutôt l'incarnation el la Pentecôte, l'avènement historique de Jésus et l'avènement historique de l'Esprit? Cependant, puisque l'apôtre s'adresse aux Galates qui n'étaient pas dans le cénacle avec les cent vingt, puisqu'il parle de l'adoption des chrétiens en général *(nous recevions l'adoption),* il est peut-être permis d'ajouter que Paul voit dans la vie individuelle des disciples une reproduction de ces deux grands faits. Ablution et imposition des mains seraient entre elles comme incarnation et Pentecôte. Mason, *op. cit., p.* 46.

Impossible donc de montrer avec assurance dans les premières lettres de l'apôtre des témoignages en faveur du rite mentionné par Luc. A plus forte raison, semble-t-il téméraire de vouloir reconstituer à l'aide d'une ou de deux phrases des Epitres la formule primitive qui accompagnait l'imposition des mains. Déjà Nepefny. *Die Eirmung,* Passau, 1869, p. 201 sq.. avait pensé que Paul faisait allusion à la forme delà confirmation dans

la IIe lettre aux Corinthiens, i, 21. Tout récemment, A. Seeberg, *op. cit..* p. 225 sq., a essayé une restitution complète. Pendant pour point de départ le même texte, il observe que les divers mots de la phrase se retrouvent dans d'autres écrits du Nouveau Testament, sont ailleurs accompagnés de locutions qui les complètent et qu'enfin ils sont parfois jetés sans explications comme des morceaux d'une formule bien connue que le lecteur antique pouvait de lui-même achever. Il conclut donc qu'il est en présence de vestiges des paroles prononcées à l'origine par le ministre de l'imposition des mains *pour marquer du sceau du Saint-Esprit,* II Cor., I, 22; Eph., i, 13; iv, 30; *promis,* Eph., i, 13; Gai., ni, 14; Luc., xxiv, 49, Act., i, 4; n,33, 39; *arrhes,* II Cor., I. 22; v, 5; Eph., i, 14; *de l'héritage,* Gai., iv, 6, 7; Rom., vm, 15-17 ; Til., ni, 5-7 ; *pour les saints,* Eph., i, 18; Col., i, 12; Act., xx, 32; xxvi, 18 (σφραγίζειν τώ πνεύματι τή επαγγελία τώ ἁγίῳ δ έστιν ἀρραβὼν τή χληρονομία; ἐν τοῖ ἁγιοι; πᾶσιν). L'auteur croit même pouvoir soupçonner que cette formule rappelait celle qui aurait été employée par les Juifs dans la circoncision, du moins dans celle des prosélytes. On peut admirer la confiance de A. Seeberg qui tente un tour de force avec la virtuosité d'un artiste. Mais il semble bien que ce soit dans le vide. L'Ecriture seule ne permet pas d'établir que les mots détachés et groupés par lui sont partie ou tout d'une formule. Et si l'on peut relever quelques ressemblances entre la phrase reconstituée el d'anciens écrits chrétiens ou d'antiques prières, il faut avouer qu'elles sont trop peu nombreuses, trop peu frappantes (emploi des mois : *arrhes, arrhes du royaume, sceau, promesse)* et qu'elles s'expliquent aisément par de simples citations du Nouveau Testament. Les efforts de A. Seeberg auront servi à mieux établir la similitude et la parenté entre les diverses formes de la conlirmation et le langage de ΓÉcriture.

C'est avec le même intérêt, mais peut-être avec une défiance plus grande encore qu'on assiste â l'essai de restitution tenté par Staerk, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche, sein aposlolischer Ursprung und seine Enticickelung,* Fribourg, 1903, p.· 159. Le point de départ est toujours II Cor., i, 21, 22; les arguments ne sont pas plus convaincants et la phrase proposée *(chrismate sancto, complemento doni Spiritus Sancti signatur servus Christi)* est présentée comme l'accompagnement d'une cérémonie dont l'existence à cette époque n'est pas démontrée par des textes décisifs : fonction. Si Jésus, si les apôtres avaient arrêté le texte d'une formule *ne varietur,* comment expliquer qu'elle se soit égarée au cours des âges et qu'un nombre si considérable de prières différentes ait été relevé? Tout ce qu'il est permis d'admettre, semble-t-il, c'est que les versets 21, 22 du c. I de la II® Épitre aux Corinthiens ont pu influer sur la rédaction de la forme de la conlirmation. Dôlger, *op. cit.,* p. 77.

Mais s'il n'est pas possible d'affirmer sans hésitation que les premières Épitres de Paul font allusion à l'imposition des mains, il faut se garder de l'excès contraire. Les conceptions et le langage de l'apôtre n'excluent pas ce rite. Sans doute, il écrit aux Galates. m. 2. 5, 14, qu'ils ont reçu l'Esprit « par la prédication de la foi ». Mais Luc raconte, lui aussi, à sa manière, qu'Ephésiens et Samaritains ont obtenu le même don grâce à la même disposition : il note avec soin que la bonne doctrine leur avait d'abord été proposée, qu'ils l'avaient acceptée : s'ils n'avaient pas cru, ils n'auraient pas reçu l'Esprit. D'ailleurs, si Paul attribue ce don à « la prédication », ce n'est pas pour exclure l'imposition des mains, mais « les œuvres de la Loi ». Gai., III, 2. 5. L'opposition n'est pas entre Paul et Luc, mais entre l'apôtre et les missionnaires judaïsants. I'n peu plus loin, l'Épitre affirme que les Galates sonl « fils de Dieu par la foi », HT, 26; et pourtant, aussitôt, dans la même phrase, elle parle du baptême et dit que par lui on « revêt le Christ ». La disposition intérieure est nécessaire, essentielle, et on peut en un sens lui attribuer tous les elfets spirituels, puisque sans elle aucune grâce ne serait obtenue, mais le rite demeure utile; il est, de par Dieu, le moyen par lequel la foi s'affirme et agit. Impossible donc de mettre en contradiction, comme le fait Hollz.mann. *Die Apostelgeschichte,* p. 120, l'Épitre aux Galates avec le livre des Actes.

Une autre antithèse essayée parfois (A. Seeberg, *op. cit., p.* 225, la propose encore pour dénier au rite une véritable causalité) n'est pas moins heureuse. Paul dit que Dieu donne, accorde, envoie son Esprit, Gai., m, 5; iv, 6; I Thess., iv, 8; il vient de lui. I Cor., n, 12. Faut-il conclure qu'il n'y a aucun intermédiaire, aucun procédé de transmission? Les textes ne le prétendent pas. Luc et tous ceux qui font donner l'Esprit à la suite ou même par l'intermédiaire de l'imposition des mains savent et croient que le collaleur unique est Dieu, que le geste humain est seulement un instrument. Impossible de faire ce raisonnement : C'est Dieu, donc ce n'est pas le rite qui accorde l'Esprit. Paul ne songeait guère à cette opposition. Il écrivait, le contexte l'établit : c'est Dieu, donc ce ne sont pas les œuvres de la Loi, qui obtiennent le don, Gai., m, 5; c'est Dieu, donc vous êtes ses fils et ses héritiers. Gai., iv, 6, 7; c'est Dieu, donc ne méprisez pas ses préceptes, I Thess., iv, 8; l'Esprit vient de Dieu, donc il vous fait connaître les bienfaits d'en haut. I Cor., il, 12.

Pas plus qu'à la foi seule ou qu'à Dieu seul, Paul n'attribue au baptême seul la vertu de communiquer l'Esprit. Sans doute, l'apôtre dit que les chrétiens ont été lavés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu, I Cor., vi, 11 ; qu'ils ont tous été baptisés en un seul Esprit, I Cor., xn, 13; qu'ils sont une leltre du Christ écrite avec l'Esprit du Dieu vivant, II Cor., ni, 3; qu'ils ont été appelés à la sanctification de l'Espril, et à la foi en la vérité. II Thess., il, 12. Aussi, qu'il y ait une corrélation entre le don de l'Esprit et l'ablution, d'après l'apôtre, c'est là une conclusion généralement admise non seulement par les catholiques mais encore par des exégètes de toutes les écoles. Holtzmann, *Lehrbuch,* t. il, p. 180; B. Weiss, *Lehrbuch,* p. 214, 217, 324.

Doit-on ajouter que l'ablution ainsi comprise rend inutile le rite de l'imposition des mains décrit par les Actes? Évidemment non. D'abord, saint Paul ne dit nulle part que *seul* le baptême donne l'Esprit. On pourrait même se demander si dans les textes cités plus haut l'apôtre ne se contente pas de présenter l'Esprit comme celui qui accorde au rite sa vertu, comme la cause et non comme l'elfet de l'ablution. Toutefois il ne faudrait pas insister sur cette observation, car si les textes invoqués n'étaient pas probants, les affirmations répétées de Paul sur la présence de l'Esprit dans tous les chrétiens ne permettaient pas de douter que, d'apres lui, cet Esprit fût accordé à loue les baptisés.

Mais que faut-il entendre ici par baptême, est-ce la seule ablution, le rite que Luc oppose à l'imposition des mains? Ne serait-ce pas plutôt tout ce que l'on nomme aujourd'hui initiation chrétienne? S'il en était ainsi, Paul en disant que l'Esprit est donné par le baptême, les Actes en affirmant qu'il l'est par l'imposition d, - mains, seraient d'accord en réalité. Or, on est obligé de convenir que, dans les textes cités plus haut, h s expressions sont assez vagues. L'apôtre ne dit pas que le bain donne l'Esprit; son langage pourrait laisser a entendre que, dès le début de sa carrière nouvelle, le chrétien est sanctifié par le don divin.

Enfin, s'il était établi que, d'après Paul, c'est l'ablution elle-même qui communique l'Esprit, il faudrait encore examiner si celte grâce est bien celle que Luc attribue

à l'imposition des mains. De l'aveu de tout le monde, l'Esprit, selon saint Paul, agit d'une manière ininterrompue dans les chrétiens. Et même au jugement de la plupart des critiques, s'il est encore pour l'apôtre l'auteur et le distributeur des charismes, il est aussi, il est surtout le principe de la conversion, de la vie intérieure, de la sainteté morale, de la ressemblance au Christ, de l'amour de Dieu, de toutes les vertus de l'âme et de la dignité du corps. Et l'on oppose cette exception à celle des fidèles, l'on cite volontiers la parole de Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populâren A nschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus,* Gœttingue, 1888, p. 82 : « La communauté regarde comme pneumatique ce qu'il y a d'extraordinaire dans la vie du chrétien, Paul regarde comme tel ce qui est ordinaire; eux ce qui est propre à certains individus, Paul ce qui est commun à tous; eux ce qui arrive subitement, Paul ce qui est constant; eux ce qui est singulier dans la vie chrétienne, Paul celte vie ellemême ». Cf. Stevens, *The theology of the New Testament,* Edimbourg, 1901, p. 431-442; Holtzmann, *Lehrbuch,* t. n, p. 145; B. Weiss, *Lehrbuch,* p. 219, 222, 325 sq. Il est permis de penser que la différence entre les idées de Paul et celles de ses contemporains est trop fortement soulignée, exagérée même; mais il est certain qu'il y en a une. Pour Luc, on s'en souvient, l'Esprit donné par l'imposition des mains est un principe de sagesse et de force qui aide le fidèle à rendre témoignage. Écrivain religieux, historien de l'Église naissante, il avait dû insister sur ce qui rendait ce témoignage éclatant : prophétie, visions, don des langues, miracles. Paul parle aussi de la puissance de l'Esprit, des pouvoirs miraculeux qu'il communique, de l'appui qu'il donne à la prédication. I Thess., i, 5, v, 19, 20; I Cor., n.4,9,10; vu, 40; xn, 4 sq.; xiv, 1 sq.; xv, 19; Rom..xv, 19. Mais en même temps, il le montre comme celui qui sanctifie l'âme et le corps, II Thess., π, 12; I Cor., ni, 16; vi, U, 19; Rom., vm, 2; qui est le gage du salut, Gai., v, 5; I Cor., il, 12; II Cor., i, 22; v, 5; Rom., vm, 26, et de l'adoption, Gai., tv, 5-7; Rom., vm, 14-16; qui ménage une nouvelle alliance, II Cor., m, 6; Rom., vu, 6; vivifie la chair, II Cor., m, 6 sq.; Rom., vm, 2, 11; guide et meut vers les vertus et la perfection, Gai., v, 18 sq.; Rom., v, 5; unit à Jésus. II Cor., iv, 17; Rom., vm, 19. On voit qu'il est impossible de dire : Paul présente dans l'Esprit un fruit du baptême, Luc un effet de l'imposition des mains; donc ils sont en désaccord. Les Actes et les Épitres ne parlent pas des mêmes grâces; les premiers signalent ce qui fait le témoin, l'apôtre ce qui fait le chrétien. Luc décrit une intervention toute spéciale de l'Esprit ordonnée à un but particulier, Paul son influence ordinaire, constante, ininterrompue. Luc ne fait connaître que les suites de l'imposition des mains, Paul célèbre la grâce du baptême ou mieux toutes les grâces données par l'Esprit sous toutes les formes et â tous les moments.

Il faut donc se résignera ne pas parler de contradiction entre les Actes et les Épitres. Ce qu'on peut relever de plus défavorable â l'imposition des mains, c'est que l'apôtre n'en parle pas. Mais on n'a pas le droit de faire de ce silence un argument contre Luc, comme on l'a essayé parfois. Weinel, *op. cit.,* p. 215. C'est violer une loi bien connue de la critique historique. Il ne suffit pas de dire : Paul se tait; il faut montrer que, si l'apôtre connaissait l'imposition des mains, il était amené à en parler, obligé de la décrire ou de la nommer, et qu'il ne l'a pas fait.

2. *On n'a pas démontré que d'après les sources du livre des Actes, les apôtres n'imposaient pas les mains pour donner le Saint-Esprit. — a) La conversion des Samaritains,* vm. 5-24. — A la suite de Baur, plusieurs critiques ont pensé que le récit de la. discussion entre Pierre et Simon était emprunté au cycle des légendes judéo-chrétiennes qui dépeignaient l'apôtre sous les traits du magicien de Samarie; si telles étaient les sources de la narration des Actes, leur témoignage serait suspect et irrecevable. Mais bien faibles sont les arguments invoqués à l'appui de cette hypothèse. Tous les rapprochements essayés sont forcés, manqués. On ne peut comparer la demande adressée par Simon â Pierre et â Jean avec la tendance de Paul â s'égaler aux douze ; l'offre d'argent proposée par le magicien avec la collecte entreprise par l'apôtre des gentils en faveur des pauvres de Jérusalem; le surnom de puissance de Dieu donné par les Samaritains â leur compatriote, Act., xm, 10, el le litre de puissance de Dieu attribué à l'Évangile par l'Épitre aux Romains, i, 16; la supplication finale adressée par le personnage des Actes, vm, 24, et le repentir éprouvé â l'occasion parle héros des Clémentines. Cf. .I. Weiss, *Veber die Absicht und den literarischen Lharakler der Apostelgeschichte,* Gœttingue, 1897. p. 15-16. Les seules similitudes réelles entre les romans judaïsanls et le récit de Luc sont très générales. Pour les expliquer, il suffit d'admettre que l'histoire et la légende désignent le même personnage. Les fables des Clémentines ont pu se greffer et se développer sur le fond dont l'Écriture atteste l'existence. Au reste, le caractère antipaulinien des légendes qui avaient cours sur le magicien Samaritain est aujourd'hui très contesté. Ni dans les Clémentines, ni dans les diverses rédactions des Actes de Pierre, ni dans les écrits des Pères, Simon napperait comme un masque, une caricature de l'apôtre. Et on admet généralement que l'hypothèse de l'école de Tubingue est une création fantaisiste. II. Waitz. *Bealencyclopâdie,* art. Simon *der Magier,* Leipzig, 1906, t. xvm, p. 357. « Aujourd'hui donc on est porté à considérer le récit des Actes comme exact dans ce qui est essentiel. Weinel, *op. cit.,* p. 215. Voir col. 210-214.

Seulement, on chicane sur les détails. Depuis quinze ans, surtout, la question des sources du livre des Actes est posée, étudiée, discutée. Cf. Rose, La *critique nouvelle et les Aeles des apôtres,* dans la *Bevue biblique,* 1896, p. 325. Le c. vm n'a pas été négligé. On a essayé de distinguer le travail du rédacteur et la déposition des sources. L'essai le plus récent peut-être est celui de H. Waitz, *op. cit.,* p. 352-353. Cf. *Die Pseudoklementinen,* dans *Texte und Unters.,* nouv série, Leipzig, 1904, t. x, fasc. 4, p. 223 sq. ; *Die Quelle der Philippusgeschichten in der Aposlelgeschichte,* vm, 5-40, dans *Zeitschrift fur die neulest.* Wix*senschaft,* 1906, p. 340-355. Au document primitif, qui est un morceau d'anciens Actes de Pierre, appartiendraient les versets 5-9, 11-13,18 6, 19a, 20-24. A la seconde main seraient dues quelques retouches de la source et 10, 14-18 *a,* 19 *b.* Le récit fondamenla pourrait donc se résumer ainsi : Pierre descendit dans la ville de Samarie, prêcha, opéra des miracles. L· s foules s'attachèrent à lui, 5-8.I) y avait là un magicien nommé Simon qui avait longtemps étonné le peupl, par ses sortilèges, 9, 11. Quand les Samaritains eurent cru, ils se firent baptiser, 12. Simon crut, se fit baptiser, ne quitta plus Pierre. Étonné des miracles de l'apôtre, il lui offrit de l'argent pour obtenir le pouvoir d'accomplir les mêmes prodiges, 13,186,19 a. Pierre refusa, et· 20-24. Le rédacteur aurait donc substitué le diacre Pi i- lippe à l'apôtre dans la première moitié du récit, 5-t. H aurait ajouté que tous les Samaritains s'attachai· au magicien et le tenaient pour une puissance de Di· u 10. Il aurait intercalé la relation du voyage de Pierre de Jean qui, envoyés de Jérusalem vers la Samarie par les douze, auraient imposé les mains aux convert pour leur donner l'Esprit que le baptême ne leur ai pas communiqué, 14-17. Enfin, il aurait fait demand par Simon non plus seulement le pouvoir d'opérer u< s

miracles. mais c, lui de transmettre l'Esprit-Saint par l'imposition des mains, 18 a, 196.

Si ces conclusions étaient admises, le livre des Actes ne ferait connaître que la pensée de son rédacteur el des contemporains sur ce dernier geste, et cette pensée ne serait pas celle des communautés primitives. Si le système de Waitz, pris dans son ensemble, ne rallie pas tous les suffrages des critiques et n'a peut-être pour tenant que son auteur; du moins, un grand nombre d'historiens de l'Eglise primitive attribuent au rédacteur des Actes, c'est-à-dire à Luc ou à un écrivain inconnu de la lin du Ier siècle, ce qu'ils appellent la conception hiérarchique et sacramentelle, les traits catholiques du récit. C'est cet auteur, ce sont ses conlemporains qui auraient vu dans le don de l'Esprit une faveur indépendante du baptême, manifestée par la glossolalie, transmise par l'imposition des mains, accordée par les seuls apôtres. H. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte,* p. 64-G5; *Einleitung,* 3» édit., Fribourg, 1892, p. 406; B. Weiss, *Die Apostelgeschichte, p.* 129; Weinel,op. *cit.,* p.215; A. Jülicher, *Einleitung,* p. 345.

Mais on peut dire que la distinction des sources dans ce chapitre n'est pas démontrée. Les observations par lesquelles on la motive appellent des réserves. Simon, dit-on. apparaît comme un magicien dans les v. 9, 11, 13, comme une puissance céleste au ÿ. 10. Inutile de crier à la contradiction : puisqu'il opère des prodiges, v. 9,11, ne peut-il pas être tenu par le peuple pour un être supérieur? y. 10. — Au début, y. 9, observe-t-cn. il est parlé de la capitale et plus loin, y. 14, du pays de Samarie. Mais, si les habitants de la principale cité se ~ont convertis, ne peut-on pas dire que « la Samarie », « les Samaritains » ont reçu la parole de Dieu? — D'après le ÿ. 10, tous *s'attachaient* à Simon, de même que, d'après le y. 6, tous *s'attachent* à Philippe, la répétition, conclut-on, est voulue. Elle est, en effet, assez marquée pour qu'on puisse la croire intentionnelle, mais qui l'a opérée, la première ou la seconde main? On s'étonne que Simon, un magicien, J. 9-13, demande à Pierre non pas le pouvoir de faire des prodiges, mais celui de communiquer l'Esprit-Saint, v. 18. 19. Les affirmations peuvent concorder et sont conciliées par le texte lui-même, car il est dit que s'il propose aux apôtres d'acheter le droit d'imposer les mains, c'est *après avoir vu* que par ce geste l'Espril • tait donné, c'est-à-dire sans doute après avoir constaté les effets merveilleux de cette grâce, ÿ. 18; d'ailleurs, quand Simon adresse sa demande, il est converti, il a cru, a été baptisé, ÿ. 13; si son cœur n'est pas droit, x. 21, si sa pensée est fausse, jt, 20, s'il doit se repentir de sa méchanceté et de son iniquité, y. 22, 23, il demande encore qu'on *prie* pour lui *le Seigneur,* ÿ. 24. Bien ne prouve donc qu'il n'ait pas pu, sans inconséquence. demander le pouvoir de donner l'Esprit. — Pierre seul agit, ajoute-t-on. Jean ici. comme dans les autres scènes du livre des Actes où il lui est adjoint, n'est qu'un figurant, il n'est même plus nommé dans les derniers versets 18-24; conclure que le rédacteur a glissé son nom dans le récit primitif sans prendre la peine de lui attribuer un rôle actif, c'est aller trop vite et trop loin. Les faits n ont-ils pas pu se passer comme iis sont racontés, la source, si elle a existé et si on admet qu'elle donnait les Actes de Pierre, ne pouvait-elle pas déjà mettre en avant et faire parler un seul apôtre? — On ne saurait être surpris non plus de ce que l'acteur soit d'abord Philippe, y. 5-13, puis Pierre, v. 18-24 : évidemment si, pour les raisons qui viennent d'être exposées et qui ne sont pas décisives, on voit une interpolation, une addition du rédacteur dans le récit de l'envoi par les douze de deux d'entre eux, il y a un heurt, et on passe, sans être averti, du diacre à l'apôtre; mais l'hiatus disparait, tout s'explique naturellement si on accepte la teneur actuelle du texte. Restent les indices tirés du vocabulaire ou de la construction et qui ont fait parler de retouches, de mots superflus, d'une introduction, ÿ. 4, et d'une conclusion, y. 25, ajoutées par le dernier rédacteur, de déplacements, de transpositions, de surcharges. B. Weiss, *op. cit.,* p. 126-130. Plusieurs des observations qui ont été faites, toute spécieuses qu'elles paraissent, ne sont pas prises en considération par de bons juges; ainsi Harnack admet l'unité littéraire des Actes. H ne croit pas que le rédacteur des Actes ait mis en œuvre des sources grecques, en les retouchant et en les frappant de sa marque personnelle. D'ailleurs, ces remarques n'obligent pas du tout à exclure du récit primitif l'imposition des mains : ce sont des démarches accessoires qui seraient ajoutées. On a dit pourtant que le y. 16 sépare deux phrases faites pour être rapprochées et qu'il parait être une réflexion du rédacteur (car [l'Esprit] n'était encore tombé sur aucun d'entre eux, mais ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus). La remarque fût-elle fondée, impossible de rien conclure, car si le verset 16 souligne plus expressément la distinction entre les deux gestes liturgiques de l'initiation, en réalité, il n'ajoute rien au texte, le récit faisant donner le baptême par Philippe, y. 12-13, l'Esprit par l'imposition des mains de Pierre et de Jean, y. 14-17, comme le constate Simon, i. 18, 19.

Ce qui complète la démonstration, c'est la hardiesse insuffisamment justifiée des procédés (suppression totale de Philippe), les vides et les heurts qui déparent les récits restaurés, voir par exemple la succession de versets proposée par 11. Waitz, 8, 9.11 ; c'est enfin la diversité des systèmes auxquels aboutissent les divers essais de reconstitution.

D'autres critiques sont parvenus, dans la même recherche de la source du c. vin, à des résultats différents, qu'il est inutile de signaler. Cf. P. Feine, *Eine vorkanonische Vberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte,* Gotha, 1891, p. 195-198; F. Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher* Herl, Halle, 1891, p. 124-126, 327, 359; J. .lüngst, *Die Quellen der Apostelgeschichte,* Gotha, 1895, p. 78-82. Les chercheurs de sources grecques dans les Actes ont fait fausse route, même s'ils se bornent à distinguer un seul document, la *Wirquelle,* qui comprendrait quelque chose du c. vm, d'après H. Wendt, *Die Apostelgeschichte,* Gœttingue, 1899, p. 29, mais qui, au sentiment d'A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.,* 3e et 4« édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 354. ne parlait que de saint Paul. En effet, A. Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des drilten Evangeliums und der Apostelgeschichte,* Leipzig, 1906, p. 83-85, exclut catégoriquement toute source grecque, en raison de l'indéniable unité de langage el de style dans le livre entier, et il admet seulement, pour la première partie du récit des Actes, l'emploi par Luc d'un ou de plusieurs documents araméens. Il pense en particulier que le diacre Philippe (un extatique par excellence) a renseigné oralement saint Luc « l'enthousiaste », p. 102, non seulement sur les faits, dont il fut un des acteurs, mais même sur les actions de saint Pierre, p. 88, 168-109. Les événements racontes au .c. vm, y compris l'histoire de Simon le magicien, maladroitement, mais peut-être à dessein, intercalée entre les actes de Pierre et ceux de Philippe, p. 85, proviendraient de la tradition orale.

Ces hésitations, cette multiplicité d'opinions prouvent qu'il est difficile, impossible même de s'appuyer sur les seuls critères internes tirés du c. vm pour refuser de voir un rite apostolique dans l'imposition des mains telle que la décrivent en cet endroit les Actes. Cette condamnation est plutôt motivée par les exigences d'un système historique préconçu. On tient pour démonlr·.· qu'à l'origine l'impression produite par la prédication

apostolique suffisait à éveiller l'Esprit et que ce don était une suite ordinaire du baptême. On écarte comme n'étant pas primitive toute conception hiérarchique ou sacramentelle. Ces prémisses posées, logiquement, on se refuse à admettre que la source du livre des Actes, si on en admet une, affirmait de l'imposition des mains ce que nous lisons aujourd'hui dans cet ouvrage. Mais que valent ces prémisses? Il en est qui ne sauraient être discutées ici; d'autres ont été repoussées. Il a été établi qu'aucun texte de l'Ecriture n'attribue certainement à l'ablution ce qui est donné ici comme étant l'eflet de l'imposition des mains, que si le Nouveau Testament promet à la foi le don de l'Esprit, ou le fait venir de Dieu, ce n'est pas pour exclure l'emploi d'un symbole et d'un moyen de transmission, qu'enfin cette faveur n'est pas pour les Actes et pour Luc le seul charisme, la seule glossolalie. Il n'est donc pas démontré que la source engagée dans la tramedu c. vm, si elle a existé, ignore ou contredit une notion de l'imposition des mains surajoutée par le rédacteur.

Et si jamais on parvenait à dissocier avec certitude deux documents attribuant l'un au baptême, l'autre à l'imposition des mains le don de l'Esprit, avant de les opposer, il faudrait se demander si le premier emploie le mot baptême comme un terme technique désignant la seule ablution, ou comme un mot généra), très apte à nommer toute l'initiation. Pourquoi, d'ailleurs, en l'absence de toute preuve positive, serait-on tenu de croire que sur l'imposition des mains, l'auteur sait seulement ce qui se passe de son temps et sous ses yeux. Des institutions dont le livre des Actes révéle l'existence, on peut dire qu'elles étaient en usage au temps et dans le milieu de Luc, mais on n'a pas le droit d'ajouter, sans apporter des preuves, qu'auparavant et ailleurs elles étaient ignorées. Un rite sacramentel, qui consacre les droits de la hiérarchie ne doit pas être considéré nécessairement, et *a priori,* comme la création d'un théologien de basse époque.

Au reste, l'hypothèse d'une interpolation systématique se heurtera toujours à une grosse difficulté. Un auteur qui n'est pas catholique l'a fort bien remarqué. Weinel, *op. cit.,* p. 215. Si Luc veut reporter dans le passé les institutions de son époque, s'il entend démontrer que dés l'origine l'ablution ne suffisait pas, qu'elle était toujours complétée par un second acte et que ce geste était réservé aux apôtres, pourquoi l'eunuque est-il seulement baptisé par le diacre Philippe; pourquoi un simple disciple confére-t-il à Paul l'imposition des mains; pourquoi n'est-il pas dit clairement qu'elle lui communique l'Esprit; pourquoi surtout, lors de l'agrégation des premiers païens à l'Église, aucun geste de Pierre n'esl-il requis? Il ne suffit pas de répondre que ces faits sont des vestiges de l'antique conception et des usages primitifs; il faut montrer pourquoi Luc, s'il est auteur d'additions ou d'explications tendancieuses, n'a pas d'un mot, d'une phrase, rétracté des affirmations qui résistent à sa conception systématique. Les faits ne se comprennent pas très bien si on pense que le rédacteur a voulu ériger en loi toujours observée les usages de son temps; ils s'expliquent à merveille si on admet qu'il a essayé de raconter les événements comme il croyait savoir qu'ils s'étaient passés.

b) Les Éphésiens, xix, 1-7. — Le fond du récit est encore tenu pour réel par les exégètes non catholiques. Mais cette fois encore, plusieurs d'entre eux estiment que le rédacteur a remplacé l'antique notion du don de l'Esprit-Saint à toute la communauté croyante par les concepts d'une imposition des mains hiérarchique et sacramentelle, d'une initiation et d'un christianisme à deux degrés, d'une inspiration qui se trahit par la glossolalie et non plus par l'expérience intime. II. Holtzmann, *op. cil.,* p. 120. A l'appui de cette hypothèse et pour justifier l'existence d'une antique croyance disparue on invoque toujours les mêmes affirmations sur ie don de l'Esprit promis à la foi, ou sur l'intervention d'Ananie auprès de Paul. On relève la question de l'apôtre aux Éphésiens, ÿ. 2 : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit quand vous avez cru? » comme si le mot *croire* voulait dire seulement ici *faire un acte de foi* et non pas *devenir disciple.* On signale encore comme un vestige de l'antique conception l'antithèse entre le baptême de .lean et celui de Jésus, entre le baptême d'eau et celui de l'Esprit, ÿ. 4, 5, mais cette opposition n'est pas établie en ce passage, et le fût-elle, resterait à déterminer comment ie rite chrétien est un bain d'Esprit. Enfin, c'est au prix d'une exagération qu'on écrit : « Paul transmet le don de glossolalie, » pour pouvoir opposer celte grâce à celle que pensaient recevoir les premiers chrétiens. Les Actes écrivent : « Avez-vous reçu le *Saint-Esprit?* » v. 2. « Paul leur ayant imposé les mains. *Esprit-Saint* vint sur eux et ils parlèrent en langues. » La glossolalie n'est qu'une manifestation du don reçu. La présence de ce charisme s'explique d'ailleurs. Les douze Éphésiens ont besoin de constater d'une manière saisissante quelle différence sépare le chrétien du baptisé de Jean, celui qui se croyait disciple de celui qui l'est en réalité.

3° *Peut-on s'appuyer sur quelque témoignage positif de l'Ecriture pour remonter jusqu'à Jésus?* — Cette question, le catholique l'aborde avec une entière indépendance d'esprit. Sans doute, il croit, sur la foi du concile de Trente, sess. VII, can. 1, que tous les sacrements de la nouvelle loi ont Jésus pour auteur. Mais il sait aussi qu'un bon nombre de théologiens ne considèrent pas comme définie par cette assemblée la thés·· de l'institution immédiate des sacrements. El il se souvient qu'il n'est ni nécessaire, ni possible de découvrir tous les dogmes chrétiens dans l'Ecriture, dans l'Écriture seule, dans l'Ecriture interprétée comme tout autre document ancien par les seuls docteurs privés et selon les seules règles de la critique historique. Les théologiens catholiques ne sont donc pas embarrassés quand il- étudient l'origine de la confirmation. Après avoir acquis, parle témoignage du Nouveau Testament, la certitud de l'existence d'un rite apte à symboliser et à communiquer l'Esprit-Saint, beaucoup d'entre eux ne cherchent plus d'autres faits, ni de textes nouveaux. Us recourent à un raisonnement et disent : Un tel signe n pu être inventé par les premiers chrétiens, ni par l· - apôtres, institué par eux, doté par eux de son eflicacib donc il a Jésus pour auteur. Cf. de Augustinis, *De r saeramentaria,* Rome, 1887, t. I, p. 419. Plusieurs n font même pas appel â l'Écriture pour établir cett thèse; ils recourent seulement à la tradition ou à l'affirmation du concile de Trente. Certains n'éprouver, aucune peine à reconnaître qu' « il n'y a pas dans h Évangiles un seul endroit où Jésus ail parlé formellement du sacrement de confirmation », Schanz, *op. c* : p. 283; qu'on ne trouve pas dans le Nouveau Testam- « des traces par elles-mêmes assez concluantes · « l'institution directementdivine» d'un sacrement. Janssens, *op. cit.,* p. 52.

Si pourtant il y avait dans l'Écriture quelques ·.· tiges, fussent-ils faibles, il serait intéressant de les relever.

Le principal témoin de l'usage de l'imposition mains est l'auteur du livre des Actes. Il montre d ce geste un rite employé dès l'origine et partout. · Palestine et à Éphcse, dans les communautés Pierre comme dans les Églises de Paul; il faut · admettre qu'à l'époque où furent rédigés les Actes, cérémonie était d'une pratique constante, normale; ce livre a été composé en l'an Ci-, d'après l'opinion tr · ditionnelle acceptée même par des critiqués tels Blass; vers 75, selon Zahnjvers 80 ou au plus tui- le commencement du règne de Domilien, selon d'au'.:

(Renan, B. Weiss, Ramsay, Harnack, etc.) ; en 90, d'après plusieurs, Mangold, Kôstlin; de 95 à 100, d'après Spitta et Wendt. C'est donc jusqu'à une très haute antiquité qu'il est permis d'aller, puisque, semble-t-il, le rite devrait être en usage quinze ou vingt ans au moins avant l'apparition du livre des Actes. Puis, il faut penser que Luc disposait d'anciens documents ou reproduisait une tradition antérieure. On n'a pas démontré jusqu'ici que le témoignage des Actes sur l'imposition des mains exprime la pensée personnelle du dernier rédacteur et ne dérive pas de sources orales ou écrites, sources anciennes, très anciennes peut-être, que cet écrivain a ulilisées. L'épisode de la conversion des Samaritains appartient à la première partie du livre, à cette histoire de l'enfance de l'Église si précise, si circonstanciée, quelle semble provenir d'un fidèle témoin du premier éveil de la vie chrétienne. La promesse de l'Esprit à tous les membres du nouveau peuple de Dieu fait partie de ces discours de Pierre, si nourris de l'Ancien Testament, si surchargés d'hébraïsmes, et d'une christologie si ancienne que certains critiques y ont vu les plus vieilles affirmations de la foi apostolique. B. Weiss, *Lehrbuch,* p. 119; Rose, *op. cil.,* p. 327-328.

L'examen des rapports de Luc avec Paul conduit encore à une époque aussi reculée. Assurément l'auteur des Actes a une manière de parler, de sentir, de voir, de juger qui lui est propre, et il est très légitime de chercher en quoi ses dépositions diffèrent de l'enseignement de l'apôtre. Mais il ne faudrait pas négliger les similitudes de vocabulaire et de doctrine. Et les critiques mêmes, qui exagèrent la distance entre Luc et Paul, sont obligés de signaler des points de contact et un accord remarquable entre les Epitres et les Actes. Holtzmann, *Lehrbuch,* t. I, p. 454 sq.; B. Weiss, *Lehrbuch,* p. 578-582. On a particulièrement observé qu'une des meilleures preuves du paulinisme de Luc, c'est « l'importance accordée par ses écrits à l'activité de l'Esprit », à son action sur Jésus, à la promesse de sa venue, à son influence sur les premiers chrétiens. B. Weiss, *loc. cil.* Que l'historien et l'apôtre aient insisté, l'un sur les manifestations publiques, l'autre sur les effets intérieurs de ce don, nul ne saurait s'en étonner. Mais peut-on admettre qu'un personnage de second rang, compagnon, disciple, ami de ce Paul si ferme, si ardent, si passionné dans la défense de son propre enseignement, ait imaginé ou même accepté sur le don de l'Esprit, sa nature, son mode de transmission, ses distributeurs, des conceptions inconnues de l'apôtre et inconciliables avec sa doctrine? Est-il permis de soutenir que, de bonne ou de mauvaise foi, l'auteur des Actes ait osé présenter, comme étant de Paul, ces idées nouvelles? L'hypothèse n'est guère vraisemblable : c'est donc bien avant la rédaction de ce livre, à l'époque des courses de l'apôtre et de son compagnon, qu'il faut aboutir.

Mais plus on remonte le cours des âges, moins on laisse d'espace pour l'introduction d'une doctrine nouvelle et d'un rite précédemment inconnu. Parvenu au milieu du 1" siècle, tout historien est amené à se demander si la première génération fidèle, si les apôtres n'étaient pas trop attachés au maître, trop instruits de sa parole, trop respectueux de ses recommandations, trop soucieux de conserver les formes de la prière antique pour avoir inventé une doctrine que rien n'aurait rattachée à la pensée de Jésus, un rite qui ne serait pas voulu par lui. qui ne serait ni juif ni chrétien. Aussi bien, les quatre Évangiles racontent que le Christ a promis l'Esprit, les Actes le disent, les Epitres l'affirment : s'il est une parole de Jésus qui soit bien garantie, c'est assurément celle-là. Si on n'y voit qu'une affirmation générale, déjà on peut soutenir que Jésus, en l'énonçant, ratifiait d'avance et présentait comme spécifiquement chrétien le don de l'Esprit sous toutes les formes, partant la confirmation. Il n'est pas nécessaire qu'il ait parlé avant sa mort de l'imposition des mains, ni qu'il y eût fait allusion. Il suffit qu'après sa disparition, les apôtres, les chrétiens aient appris par les charismes ou par leur expérience intime qu'au moment ou s'accomplissait ce geste la promesse de Jésus s'exécutait. Le Christ glorifié aurait complété l'œuvre du Christ historique; il y aurait eu une institution en deux actes : promesse du don et approbation du rite. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramenlaire,* p. 278-279. Il convient peut-être d'ajouter que la parole de Jésus n'est pas seulement une affirmation générale et qu'elle distingue l'effet de l'imposition des mains de celui du baptême. Car d'après les trois Synoptiques, un jour du moins, ce que Jésus promettait ce n'était pas l'Esprit qui devait créer le disciple, infuser la vie nouvelle, assurer le pardon des péchés, c'était l'inspirateur qui donnerait sagesse et courage aux confesseurs de la foi; et pour Luc, le fait parait bien établi, le don annoncé c'était la grâce destinée à sacrer le témoin messianique. Voir col. 981. Enfin, l'Évangile semble même insinuer une distinction de deux instants, de deux actes de l'initiation, annoncer une effusion de l'Esprit qui n'accompagnerait pas, mais qui suivrait le baptême. L'épisode de la descente de Jésus dans les eaux du Jourdain a, de tout temps et dans toutes les écoles, été considéré comme une des scènes les plus importantes de la vie du Christ. Plusieurs Pères ont placé à cet instant l'institution du baptême; et il se trouve que cette opinion est aujourd'hui adoptée par des exégètes non catholiques. Or, si on observe de près cet acte attesté par la catéchèse la plus ancienne, raconté par les trois premiers Evangiles, cette inauguration de la vie messianique de Jésus, qui devait être le type de l'initiation chrétienne, on y découvre intimement soudées, mais séparées chronologiquement deux operations : l'ablution qui crée l'homme nouveau, l'onction de l'Esprit qui le sacre roi et prophète des derniers jours. N'est-ce pas précisément une vue anticipée et comme la première ébauche de cet acte qui ouvre la vie chrétienne et qui est fait de deux scènes toujours séparables et jamais séparées, l'ablution et l'imposition des mains? Le Christ n'aurait-il pas alors institué, c'est-à-dire voulu et laissé entrevoir le baptême et la confirmation?

I. Sources : les textes du Nouveau Testament expliqués dans l'article.

II. Travaux catholiques: les commentaires de ces passages; les traités de la confirmation (ont étudié de plus prés et plus longuement les témoignages scripturaires, parmi les anciens. Maldonat, Bellarmin, Vuitasse; parmi les modernes, Schanz. Schell, de Augustinis, Sasse): les monographies consacrées à la confirmation (particulièrement les études déjà citées de Vacant, Janssens, Dôlger et Staerk) ; les affirmations des Pères, voir Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 130-131, le traité de Vuitasse et, pour les docteurs latins, les tables de la patrologie de Migne.

III. Travaux non catholiques : les commentaires, surtout ceux du livre des Actesi les manuels de théologie du Nouveau Testament (Holtzmann, B. Weiss, Stevens) ; certaines monographies déjà citées sur la confirmation (Mason), sur l'Esprit el ses opérations (Gunkel, Weinel), sur l'initiation chrétienne (A. Seeberg, etc.).

C. RüCH.

II. CONFIRMATION D'APRÈS LES PÈRES GRECS ET latins.

— L Noms. II. Existence du sacrement. III. Matière. IV. Forme. V. Auteur. VI. Ministre. VII. Sujet. VIII. Nécessité. IX. Effets. X. Cérémonies.

I. **Noms.** — Le mot de confirmation, qui sert actuellement à désigner le second des sacrements chrétiens, est étranger à la langue théologique des quatre premiers siècles. En revanche, on trouve un grand nombre d'autres expressions équivalentes, qui s'appliquent tantôt à l'imposition des mains, tantôt à l'onction, tantôt à l'une et à l'autre, ou qui caractérisent l'effet de ce sacrement. Signalons-les rapidement. C'est la *manus*

impositio, chez les Latins, la χειροθεσία, chez les Grecs, 5. Augustin, *De bapt. cont. donat.,* III. xvi, 21. *P. L.,* t. xliii, col. 149; la *divini chrismatis unctio,* Salvien, *De guber.,* ni, 2, *P. L.,* t. lui, col. 58; *l'onction, Const, apost.,* vu, 44, *P. G.,* t. i, col. 4045; le *sacramentum chrismatis,* S. Augustin, *Cont. lit. Petit.,* III, civ, 239, *P. L.,* t. xliii, col. 342; le *chrisma salutis,* S. Léon le Grand, *De nativ. Dom.,* serm. iv, 6, *P. L.,* t. Liv, col. 207; le μυστικόν χρίσμα, S. Cyrille de Jérusalem, *Cal.,* xxi, 4, *P. G.,* t. xxxiii, col. 1902; le μύρον, μυστήριον τελετή μύρον, pseudo-Denys, *De eccl. hier.,* IV, ni, 12, *P. G.,* t. ni, col. 485; Γάγιον χρίσμα, concile de Laodicée, can. 7, llardouin, *Act. concil.,* t. i, col. 782; le *chrême de l'onguent spirituel,* Théodoret, *In Cant, cant.,* I, i, 2, *P. G.,* t. lxxxi, col. 60; la σφραγί, Corneille, *Epist. ad Fabianum Antioch.,* dans Eusèbe, *II. E-,* vi, 43, *P. G.,* t. xx, col. 624; le *signaculum frontium,* Tertullien, *Adv. Marc.,* ni, 22, *P. L.,* t. n, col. 353; le *signaculum dominicum,* S. Cyprien. *Epist. ad Jubaian.,* lxxih, 9, *P. L.,* t. ni, col. 1145; le *spiritale signaculum, S.* Ambroise, *De myst.,* vu, 42, *P. L.,* t. xvi, col. 403; pseudo-Ambroise, *De sacr.,* m,2, *ibid.,* col.-434; le *signaculum vitæ æternæ.* S. Léon le Grand, *loc. cil.* Plus particulièrement, à cause du rôle que joue la confirmation dans la régénération chrétienne, on l'appelle la *perfection,* le *complément* du baptême, pseudo-Denyset pseudo-Ambroise, *loc.* cit.; concile d'Elvire, can. 38, 77, llardouin, t. i, col. 254, 258; le *baptême du Saint-Esprit, De rebaptismate,* 10, *P. L.,* t. ni, col. 1195; parfois aussi le moyen de donner aux néophytes la force de confesser la foi, de glorifier le nom du Christ. Chez les Latins, l'acte collaleur du Saint-Esprit s'appelait la *consignatio,* et l'endroit, ou se pratiquait cette consignation, le *consignatorium.* Mais c'est du *verbecon/irmare,* employé par saint Léon le Grand, *Epist. ad Nicet.,* eux, 7, *P. L.,* t. liv, col. 1139, par le concile d'Arles, de 455, llardouin, t. II, col. 780, et par Gennade, *Deeccl. dogm.,* lu, *P. L.,* t. lviii, col. 993, que dérive le mot confirmation. Ce mot, paru d'abord au concile d'Orange de 441, can. 2, llardouin, t. i, col. 1783, et employé ensuite par saint Isidore de Séville, *De offie. eccles.,* il, 26, *P. L.,* t. lxxxiii, col. 823, est celui qui a été adopté par la langue théologique du moyen âge comme le mieux approprié pour désigner le second des sacrements. Il est du reste appuyé sur ce texte de saint Paul : « Celui qui nous a confirmés avec vous dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu. » II Cor., I, 21. Il correspond à la βεδαίωσι des *Constitutions apostoliques,* III, xvn, *P. G.,* t. I, col. 809, et se trouve dans le *Saeramentaire grégorien.*

Sous la diversité de ces expressions, il importe de saisir l'idée que se faisaient les Pères de ce sacrement; et c'est ce que nous allons essayer de faire en parcourant successivement tout ce qui a trait à l'existence de la confirmation, à sa matière, à sa forme, à son ministre, etc.

IL Existence nu sacrement. — La confirmation n'estelle, aux yeux des Pères, qu'un simple rite, ainsi que le prétendent les protestants? N'est-elle pas plutôt un vrai sacrement? La question est donc de savoir si, dans l'espèce, se vérifie la définition du sacrement. Et c'est à quoi on ne peut répondre que par l'affirmation. Impossible, en effet, de nier que la collation du Saint-Esprit soit un signe sensible d'une grâce invisible, car l'imposition des mains et Ponction, dont parlent les Pères, tombent sous le sens; que cette imposition des mains ou celte onction confère une grâce, c'est ce que proclame toute l'antiquité chrétienne; et qu'enfin ce signe ait été institué ou indiqué par Notre-Seigneur, c'est ce que l'on déduit du témoignage du Nouveau Testament et de la pratique des apôtres.

1° *Pendant les deux premiers siècles.* — Dèsl'origine du christianisme, l'Église possède un rite particulier, spécialement consacré pour conférer le Saint-Esprit aux néophytes; c'est un rite qu'accomplissent les apôtres. Le Saint-Esprit, en effet, avait été d'abord promis par Jésus-Christ â tous ceux qui croiraient en lui, puis communiqué miraculeusement aux apôtres, le jour <le la Pentecôte. Conformément aux ordres reçus, Pierre, dés son premier discours, engage ses auditeurs à recevoir non seulement le baptême mais encore le don du Saint-Esprit. Act., n, 38. Or les Actes nous apprennent que celte communication du Saint-Esprit aux baptisés se faisait par la prière et l'imposition des mains. Act., vm, 14-17; xix, 1-6. Il arriva parfois qu'elle ne suivit pas immédiatement la collation du baptême, mais les apôtres ne tardaient pas à intervenir pour conférer le Saint-Esprit, comme ce fut le cas pour les Samaritains, déjà baptisés par le diacre Philippe.

Il est impossible de ne pas voir ici un rite spécial, servant à communiquer une grâce spirituelle, qui est le Saint-Esprit, au moyen d'un signe extérieur et sensible. Sans doute, à ces premières origines de l'Eglise naissante, outre l'infusion de la grâce intérieure et invisible, il y a des manifestations charismatiques qui émerveillent tous ceux qui en sont témoins et qui sont de nature à susciter de nouvelles conversions. Ces manifestations, purement accidentelles et transitoires, étaient destinées à disparaître; mais l'infusion du Saint-Esprit ne continua pas moins à se pratiquer comme l'expression réelle et vivante d'un rite sacré. Les Pères eurent soin de la distinguer des manifestations charismatiques des débuts.

Fidèle donc à la pratique des apôtres, l'Eglise baptisa les catéchumènes, puis, dans la même cérémonie, leur imposâtes mains, les oignit pour leur donner le Saint-Esprit, c'est-à-dire pour les confirmer. Et lorsque, par l'eil'et des circonstances, le baptême seul avait été conféré, elle imposa aux néophytes l'obligation de se présenter aussitôt que possible à l'évêque pour recevoir de lui le Saint-Esprit.

Il est vrai que, chez les premiers écrivains ecclésiastiques, il n'est pas fait mention expresse de ce rite particulier; on n'en trouve pas la moindre allusion dans la Didachè, le pseudo-Barnabé, les Pères apostoliques et apologistes. Car tantôt ils ne parlent d'aucun sacrement, tantôt ils ne signalent que celui du baptême, tantôt ils joignent l'eucharistie au baptême. Mais il ne faut pas oublier qu'aucun de ces Pères n'a eu la prétention de nous laisser un exposé complet, soit de l'enseignement, soit des pratiques de l'Église, l'usage ordinaire et la tradition vivante suppléant largement â l'insuffisance de la tradition écrite. Toutefois, même dans ces deux premiers siècles, la tradition écrite n'est pas aussi muette qu'on pourrait le croire. Certains passages, peu explicites, il est vrai, et par suite sujets à controverse, semblent pourtant renfermer quelque allusion au rite de la confirmation. Aussi, sans vouloir y insister outre mesure, contentons-nous de les signaler. C'est saint Clément de Rome, par exemple, qui, énumérant les vertus et les grâces reçues par l'Église de Corinthe, cite la pleine infusion du Saint-Esprit, πλήρη εκχυσι, *I Cor.,* n, 2, Funk, *Patres apost.,* Tubingue, 1901, t. I, p. 100; c'est, dans le *Pasteur,* l'ange qui rappelle à Hermas qu'il a été fortifié par le Saint-Esprit. ἐνεδυναμώΟη, Γσχυσα, *Simii.,* ix, I, 2, *ibid.,* p. 576; e'es: Théophile d'Antioche, qui tire l'origine du nom chrétien de l'onction reçue, *Ad Autol., i,* 12, *P. G.,* t. vi, col. 1041; c'est Irénée, qui rappelle quelques-uns d‹- modes employés par les hérétiques pour baptiser et pour oindre, *Cont. liter.,* I, xxi, 3-5, *P.G.,* t. vu, col. 614-615. et qui dit que le Saint-Esprit est donné, non au mover de la magie, comme le prétendait Simon, mais par l'imposition des mains, *ibid.,* I, xxin, 1, col.670; faisan allusion ailleurs au reproche qu'adressait saint l'ai.

aux Corinthiens, I Cor., ut, 46, il suppose que les fidèles de Corinthe n'avaient pas encore reçu le Saint-Esprit, l'apôtre ne leur ayant pas imposé les mains, car tous ceux, dit-il, qui ont reçu l'imposition des mains, sont en possession du Saint-Esprit, qui est l'aliment de vie; il est manifeste, par ce passage, que l'évéque de Lyon attribuait le don du Saint-Esprit, non au baptême, mais à l'imposition des mains.

De même, l'onction chrismale n'est pas complètement inconnue. Dans un extrait du gnostique Théodote, disciple de Valentin,recueilli par Clément d'Alexandrie, il est question d'un double baptême, l'un sensible, donné par l'eau et capable d'éteindre le feu sensible, l'autre spirituel, donné par le Saint-Esprit et capable d'éteindre le feu non sensible. *Excerpta,* 81, *P.G.,* t. tx, col. 696. Il y est question ensuite du pain et de l'huile qui sont sanctiliés par la même vertu du nom et qui. grâce à cette vertu, sont revêtus d'une δΰναμι πνευματική; il s'agit là du pain eucharistique et de l'huile chrismale, auxquels on compare l'eau du baptême, puisqu'on ajoute : « De même l'eau, qui est exorcisée et qui sert au baptême, reçoit la sanctification. » *Ibid.,* 82, col. 696. Quelle que soit l'interprétation qu'il convient de donner à ces divers textes, les témoignages, à partir de la fin du n» siècle, abondent et deviennent de plus en plus explicites.

2° *Au m· siècle. — A* côté du rite baptismal, voici un autre rite, complètement distinct et spécialement consacré pour communiquer le Saint-Esprit, que l'on signale. Tertullien. témoin des usages romains, rappelle les trois actes de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation, eucharistie. *De prescript.,* XL., *JP. L.,* t. u, col. 54-55. Il distingue le rite de la confirmation de celui du baptême, soit dans son mode d'application, soit dans ses effets. Car l'un régénère par l'eau, tandis que l'autre communique le Saint-Esprit. Le baptême, en effet, ne confère pas, selon lui, le Saint-Esprit, il ne fait que préparer le néophyte à sa réception. *De bapt.,* vi, *P.L.,* t. I, col. 1206. Mais à quoi attribue-t-il la collation du Saint-Esprit? Est-ce à Fonction ou à l'imposition des mains? L'onction, tout comme l'immersion, est un acte sensible et produit un effet spirituel. *De bapt.,* vu, *ibid.,* col. 1207. Il ne spécifie pas quel est cet effet spirituel, mais il note qu'on impose les mains et qu'on appelle le Saint-Esprit sur les nouveaux baptisés : *dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. De bapt.,* vni, *ibid.,* col. 4207. Unissant ailleurs ces signes sensibles producteurs de la grâce invisible, il caractérise de la manière suivante leur côté sacramentel : *Caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima Spiritu illuminetur. De res. car.,* vin, *P. L.,* t. n, coi. 806. L'onction, appliquée au corps en forme de croix, consacre et fortifie l'âme, l'imposition des mains l'illumine du Saint-Esprit. Que, d'après Tertullien, cette onction appartienne comme partie intégrante au baptême ou à la confirmation proprement dite, peu importe, il n'en résulte pas moins qu'il existe à ses yeux un rite distinct de la régénération baptismale, celui de l'imposition des mains, qui confère le Saint-Esprit. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien,* Paris, 4905, p. 326-327.

Au milieu du ni· siècle, le pape Corneille, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, se plaint que Novatien,après avoir reçu le baptême des cliniques, n'ait pas observé la règle de l'Église en ne se faisant pas marquer du sceau par l'évéque, et il se demande: Comment aurait-il pu recevoir le Saint-Esprit? Eusèbe, *II. E.,* vi, 43, *P. G.,* t. xx, col. 624. Bien que Corneille n'explique pas en quoi consiste ce sceau, il le distingue de celui du baptême, puisque l'évêque seul peut l'imprimer et qu'il a pour effet particulier de communiquer le Saint-Esprit.

Ce rite spécial, collateurdu Saint-Esprit, saint Cyprien le compare au rite sacré du baptême et l'en distingue; il les appelle l'un et l'autre un sacrement. « Deux sacrements, dit-il, président à la parfaite naissance chrétienne, l'un en régénérant l'homme, et c'est le baptême, l'autre en lui communiquant le Saint-Esprit. » *Epist.,* Lxxn, l ; lxxiii, 21, *P. L.,* t. ni, col. 1046, 4124. Même pensée et expression identique dans Nemesius, évêque de Thubunis, au VIIl concile de Carthage. *Cône. Garth, de bapt. Ill, ibid.,* col. 1057. L'expression *nascantur* pourrait laisser croire que saint Cyprien place la régénération chrétienne dans la réception du Saint-Esprit; ce serait une erreur, car il dit expressément : *Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum Sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat. Epist.,* lxxiv, 7, *ibid.,* col. 1132. La communication du Saint-Esprit ne fait donc que compléter la régénération baptismale; et cette communication, d'après l'évêque de Carthage, se fait au moyen de l'imposition des mains par les évêques. Du temps, des apôtres, en efi'et, Pierre et Jean accoururent en Samarie pour imposer les mains et par là donner le Saint-Esprit aux néophytes : *Quod nunc quoque apud nos geritur ut, qui in ecclesia baptizantur, præpcsitis ecclesiæ offerantur, ut per nostram orationem el manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur el signaculo dominico consummentur. Epist.,* lxxiii, 9, *ibid.,* col. 4115. Ainsi celte *impositio manus,* ce signaculum *dominicum,* qui consomme l'œuvre baptismale, est un sacrement qui s'ajoute à un autre sacrement et concourt à rendre le chrétien parfait.

En Cappadoce, c'est la même doctrine. L'évéque de Césarée, saint Firmilien, tout comme l'évéque de Carthage, sait que dans l'Église on donne le Saint-Esprit, que ce privilège, comme celui de baptiser et d'ordonner, appartient aux présidents, c'est-à-dire aux évêques, *Epist.,* i.xxv, 7, *ibid.,* col.1161, et que ce don du Saint-Esprit se fait par l'imposition des mains, à l'exemple de saint Paul vis-à-vis de ceux qui n'avaient reçu que le baptême de Jean : il les fit d'abord baptiser, puis, pour leur communiquer le Saint-Esprit, il leur imposa les mains. *Ibid.,* 8, col. 4162.

L'existence du rite sacramentel de la confirmation ressort également de la controverse relative au baptême des hérétiques. Saint Cyprien avait tort de croire à la nullité du baptême conféré par les hérétiques. Les partisans de la validité de ce baptême disaient : pas de baptême nouveau; l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum* suffit. C'est là une inconséquence, répliquait saint Cyprien; car si, en dehors de l'Eglise, quelqu'un peut recevoir le baptême : par là même il peut recevoir le Saint-Esprit; donc inutile, quand il revient à l'unité, de lui imposer les mains et de le marquer du signe sacré. *Epist.,* lxxiii, 6, *ibid.,* col. 4144. Si les hérétiques ont le Saint-Esprit, inutile d'agir comme nous agissons; s'ils ne l'ont pas, *et ideo apud nos manus imponitur ut hic accipiatur quod illic nec est nec dari potest. Epist.,* i.xxvi, 11, *ibid.,* col. 1447. Quelles que soient les questions délicates que soulève cette controverse sur la nature exacte de cette imposition des mains, ce qu'il convient de retenir ici, c'est qu'en dehors du baptême on pratiquait un rite spécial et sacramentel pour conférer le Saint-Esprit.

Un contemporain de Corneille et de Cyprien. l'auteur anonyme du *De rebaptismate,* 3, *ibid.,* col. 1187. affirme, lui aussi, que c'est par l'imposition ■. s ı nus que l'évêque donne le Saint-Esprit de la même manière qu'il fut donné par les apôtres aux Samaritains baptisés. Il affirme encore que le sacrement de baptême et celui qu'il appelle le baptême de l'Esprit ne sont pas tellement unis qu'on ne puisse les disjoindre; mais séparés, *non sunt mutila sed integra atque perfecta. Ibid.* Mais, ajoute-t-il, pour admettre dans l'Eglise les

hérétiques déjà baptisés, la réception du baptême spirituel suffit, *ibid.*, 9, col. 1195, de telle sorte que l'hérétique ainsi admis n'a rien de moins que le parfait chrétien. Car de même que le baptême produit son effet, même quand il est séparé de l'imposition des mains, de même l'imposition des mains confère le Saint-Esprit sans qu'il soit nécessaire de renouveler le baptême; jointe au baptême, cette imposition des mains constitue un rite sacré qui s'ajoute à un rite sacré; pratiquée sur les hérétiques, elle produit les mêmes effets; par suite les hérétiques ne doivent être baptisés que dans le Saint-Esprit : *tantum in Spiritu Sancto baptizandi sunt,* c'est-à-dire qu'ils doivent simplement recevoir l'imposition des mains.

3» *Au tv· siècle.* — Les témoignages abondent.

1. *En Occident.* — En Gaule, saint Hilaire de Poitiers (-j- 366) n'a qu'une allusion rapide mais caractéristique : il parle des sacrements, au pluriel, du baptême et de l'Esprit. *Jn Matth.,* tv, 27, *P. L.,* t. ix, col. 912. Le Saint-Esprit, dit-il, se donne par la prière, *ibid., x,* 12, col. 967, *per impositionem manus et precationem. Ibid.,* xix, 3, col. 1021.

En Espagne, saint Pacien de Barcelone, occupé â combattre les novatiens, distingue le pouvoir d'oindre avec le chrême, qui appartient à l'évêque, du pouvoir de baptiser et de remettre les péchés. Ce triple pouvoir, institué et confié par le Christ aux apôtres, est passé de ceux-ci aux évêques. La vertu spéciale de la *chrismatio* est de conférer le Saint-Esprit. *Epist. ad Sympr.,* i, 6, *P. L.,* t. xm, col. 1057. Faisant allusion au sacrement de confirmation, que négligeaient les novatiens, il écrit encore au même Sympronianus : *Utinam verum esset, quod doceri velle le dicis; jam ipsa tibi manibus meis Sancti Spiritus unguenta suggererem. Epist.,* n, 7, *ibid.,* col. 1062. Sympronianus objectait que l'Église c'est tout un peuple renouvelé par l'eau et i'Esprit-Saint. A quoi Pacien répond ; *Recte quidem ; sed vestræ plebi, unde Spiritus, quem non consignat unctus sacerdos? Epist.,* in, 2, *ibid.,* col. 1065. Du reste, mettant une distinction entre l'eau et le chrême, le bain baptismal et la *chrismatio,* il marque l'effet propre à chacun : *Lavacro peccata purgantur, chrismate Sanctus Spiritus infunditur. De bapt.,Nt, ibid.,* col. 1093.

En Afrique, saint Optat de Milève, à propos d'un miracle en faveur du chrême des catholiques, que les donatistes avaient jeté par la fenêtre, dit : « C'est le chrême qui sert à oindre les néophytes pour leur conférer le Saint-Esprit. » *De schism, donat.,* π, 42, *P. L.,* t. xi, col. 972. L'imposition des mains et l'onction chrismale suivaient d'ordinaire la collation du baptême. Or saint Optat veut voir la succession normale de ces rites dans le baptême de Notre-Seigneur : « Jésus-Christ, dit-il, descendit d'abord dans le Jourdain, non qu'il eût quelque souillure à effacer, mais parce que le bain devait précéder l'onction selon l'ordre de l'initiation. Baptisé par Jean, le ciel s'ouvre : *Spirituale oleum slatim in imagine columbæ descendit, et perfudit eum.* Et pour que, dans cet acte solennel, l'imposition des mains ne parut pas faire défaut, une voix se fait entendre, etc. » *De schism, donat.,* iv, 7, *ibid.,* col. 1039. C'est l'initiation totale, parfaite. En parlant de ces *mysteria baptismatis,* Optat parle la langue de son siècle, qui englobait dans une seule expression les différents rites de l'initiation. Mais cette expression n'autorise pas à voir dans l'onction et l'imposition des mains des rites accessoires du baptême, puisque saint Optat attribue nettement à l'onction la vertu de conférer la grâce, ce qui est le propre d'un sacrement, et qu'il la distingue du baptême, quand il reproche aux donatistes de réitérer l'onction ainsi que le baptême. *Ibid.,* vu, 4, col. 1089.

En Italie, l'auteur des sermons attribués â saint Ambroise connaît la collation du Saint-Esprit par la chrismation. Il en voit la promesse dans ce texte du Deutéronome : *Lactavit eos mei er petra et oleum de solida petra, id est quod dulcem daturus is (Christus) esset evangelii suavitatem aut Spiritum Sanctum per chrismatis unctionem. Serm. de Salom.,* xi.vi, 3, 8, *P. L.,* t. xvn, coi. 696. L'onction chrismale, dit à son tour saint Ambroise, se fait au sorlir des fonts baptismaux, *De myst.,* vu, 29, et le sacrement reçu est le *signaculum spiritale : Repete quod accepisti signaculum spiritale, Spiritum sapienliæ et intellectus, Spiritum consilii atque virtutis, Spiritum cognitionis atque pietatis, Spiritum sancti timoris, et serva quod accepisti. Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus et dedit pignus Spiritus Sancti in corde tuo. De myst.,* VII, 42, *P. L.,* t. xvi, coi. 403. Même doctrine dans le pseudo-Ambroise, *De sacr.,* II, vu, 24, *ibid.,* col. 430. Après l'immersion baptismale, *superest ut perfectio fiat.* Quand donc? Lorsque, après l'onction, à l'appel de l'évêque, le Saint-Esprit est répandu. *De sacr.,* III, n, 8, *ibid.,* col. 434.

2. *En Orient.* — C'est surtout saint Cyrille de Jérusalem qui dépose en faveur de l'existence du sacrement de confirmation. Son témoignage est important à recueillir. On sait que, vers le milieu du iv« siècle, saint Cyrille a consacré plusieurs catéchèses aux trois sacrements que recevaient les catéchumènes dans la nuit du samedi-saint au dimanche de Pâques. Parmi ces catéchèses, il en est deux sur le Saint-Esprit, la xvi· et la xvn». Or, dans la xvn·, 25, *P. G.,* t. xxxm, col. 996, mention est faite de l'intervention de Pierre et de Jean auprès des Samaritains, déjà baptisés par Philippe, pour leur communiquer le Saint-Esprit par la prière et l'imposition des mains. Cyrille dit aux catéchumènes : « N'oubliez, pas le Saint-Esprit, au moment de votre illumination; il est prêt à marquer votre âme de son sceau; πάρεστι σφραγίσαι σου τὴν ψυχήν, *ibid.,* 35. col. 1009; il vous donnera la σοραγί céleste et divine qui fait trembler les démons; il vous armera pour le combat; il vous donnera la force, » ibid., 36; « il sera votre gardien et votre défenseur, veillera sur vous comme sur son propre soldat. » *Ibid.,* 37, col. 1012. La xxi« catéchèse ou III' myslagogique a pour titre : Περὶ χρίσματο . C'est la catéchèse de la confirmation; là sont exposés l'origine, les rites, les figures et la vertu de ce sacrement. A l'imitation du Christ qui, après son baptême au Jourdain, reçut le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, le néophyte doit être oint, au sorlir des fonts baptismaux, du chrême sensible, symbole de celui par lequel fut oint le Christ, c'est-à-dire le Saint-Esprit : χρίσμα, το ἀντίτυπον οὐ ἐχρίσθη Χριστὸ , τοὐτο δὲ ἐστ: τδ ἅγιον Πνεὐμα. *Cat.,* XXI, 1, *ibid.,* col. 1089. Ce chrême du Christ, après les prières de la bénédiction, produit en nous le Saint-Esprit par la présence de sa divinité, Πνεὐματο; ἁγίου παρουσία τῄ αὐτοῦ δεότητο , ἐνεργητικὀν. *Ibid.,* 3, col. 1092. C'est pendant que le corps est oint avec le chrême visible que l'âme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivifiant. *Jbid.* Vous aurez reçu le Saint-Esprit, non en ligure, mais dans la réalité, οὐ τυπιζώ , ἀλλ'ἀληδώ . *Ibid.,* 6, col. 1093. Saint Cyrille, il est vrai, ne rapporte pas ici les paroles de l'onction, c'est qu'il y fait allusion dans une catéchèse précédente. *Cal.,* xvm, 33, *ibid.,* col. 1056; il ne parle pas davantage de l'imposition des mains, mais il avait déjà dit que c'est par cette χειροθεσία ου χειρών ἐπίβεσι , *Cal.,* xvi. 26; xvn, 25, *ibid.,* col. 956. 996, que les apôtres avaient communiqué le Saint-Esprit. Il est difficile de trouver, en faveur de l'existence du sacrement de confirmation, un témoignage plus formel.

En Cappadoce, saint Basile est loin d'être aussi explicite. Il rappelle bien la consécration de l'huile et de l'onction, mais il s'abstient de dire à quoi servait chrismation, en se retranchant derrière la loi d : secret. *De Spiritu Sancto,* xxvil, 66, *P. G.,* t. xxxn, col. 188. Son ami, Grégoire de Nazianze, ne fait de même

qu'une allusion voilée au sacrement de confirmation. Pour combattre la mauvaise habitude de ceux qui différaient la réception du baptême, il disait : « Que pourrait-il bien vous arriver si, déjà munis du baptême, vous y ajoutez le plus beau et le plus ferme des soutiens, à savoir le chrême et l'Esprit-Saint? » σημειωθεὶ τῷ χρίσμχτι και τῷ Πνεύματι; *Oral.,* XL, 15, *P. G.,* t. xxxvi, col. 377.

A Antioche, même laconisme dans saint Jean Chrysostorne. Toutefois, constatant que Philippe avait baptisé sans communiquer le Saint-Esprit, Chrysostome remarque qu'il n'en avait pas le pouvoir; ce pouvoir n'appartenait qu'aux apôtres. C'est pour ce motif, dit-il, que ce sont les principaux parmi le clergé, οι κορυφαίοι, qui donnent le Saint-Esprit. *In Act.,* homil. xvm. 3, *P. G.,* t. i.x. col. 144. Dans un autre passage il rappelle l'imposition des mains pratiquée par saint Paul pour la communication du Saint-Esprit et il avertit ses auditeurs de bien vivre et de ne pas croire qu'ils pourront de nouveau recevoir le baptême et le Saint-Esprit. *In Ileb.,* homil. tx, 2, *P. G.,* t. 1xiii, col. 78.

A Alexandrie, saint Athanase relate simplement le fait de la communication du Saint-Esprit, opérée par les apôtres au moyen de l'imposition des mains. *Ad Serap.,* I, 6, *P. G.,* t. xxvi, col. 544. Mais son correspondant, l'évêque de Thmuis, a laissé dans son *Sacramentaire,* récemment découvert, une prière spéciale, ει τ'ο χρίσμα, iv ῷ χρίονται οί βαπτισβέντε , dans laquelle on demande à Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ de donner au chrême une vertu divine et céleste pour que ceux, qui ont déjà participé au bain de la palingénésie, reçoivent le don du Saint-Esprit, και ουτοι μέτοχοι γένωνται τῇ δωρεᾷ του ἁγιου Ϊίνεύματο . *Journal of theological studies,* 1900, t. I, p. 265.

A ces divers témoignages patristiques du IV· siècle, on peut joindre les décisions conciliaires qui ne laissent pas le moindre doute sur l'existence d'un rite spécial consacré à la collation du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'en Espagne, vers300 ou302, le concile d'Elvire décide : 1°que celui qui, en cas de nécessité, a été baptisé par un simple laïque, doit recourir le plus tôt possible à l'évêque pour être rendu parfait par l'imposition des mains, can. 38; 2" que l'évêque doit parfaire par sa bénédiction ceux qui auront été baptisés par un diacre, can. 77. llardouin, t. t, col. 254, 258. Ce recours à l'imposition des mains, à la bénédiction de l'évêque, ne saurait viser une simple cérémonie : il implique la réception d'un rite sacramentel, qui n'est autre que la confirmation. Au concile de Laodicée, les évêques d'Orient statuent que tout baptisé doit, après le bain baptismal, recevoir le chrême de l'Église pour pouvoir participer au royaume du Christ, c'est-à-dire à l'eucharistie, can. 48. llardouin, t. I, col. 789.

4° Au v· *siècle.* — On connaît la lettre d'innocent Ier à Decentius, évêque d'Eugubio. Au sujet de la confirmation des enfants, le pape allègue la coutume ecclésiastique, chez les Latins, qui réserve aux évêques le droit de les consigner ou de leur donner le Saint-Esprit. Les évêques consignent, dit-il, en oignant le front du baptisé avec le saint chrême, quand ils lui donnent l'Esprit paraclet. *Epist.,* XXV, ni, 6, *P. L.,* t. xx, col. 555; Hardouin, t. i, col. 977; Jaffé, n. 311.

Un luciférien disait à saint Jérôme : « Ignorez-vous l'usage des Eglises qui consiste à imposer les mains sur les baptisés et à invoquer ainsi le Saint-Esprit? Demandez-vous où c'est écrit? — Dans les Actes des apôtres. Du reste, à défaut de l'autorité de l'Ecriture, le consentement sur ce point de tout l'univers vaudrait une loi. » Et Jérôme de répondre : « Je ne l'ignore pas; je sais que c'est l'usage, *ut ad eos qui longe a majoribus urbibus per presbyteros et diaconos baplizali sunt, episcopus ad invocationem Sancti Spiritus manus impositurus excurrat.* « *Dial. coni, luci/.,* ix, *P. I..,* t. xxiu, coi. 164. Mais saint Jérôme ajoute avec raison qu'avant cette solennelle imposition des mains il y a déjà, dans le baptême, une infusion du Saint-Esprit, et, à son tour, il demande au luciférien : *Quod si quæris quare in Ecclesia baptizalus nisi per manus episcopi non accipiat Spiritum Sanctum,* cet usage, dit-il, est très ancien, il remonte jusqu'aux apôlres. *Ibid.*

Saint Augustin voit dans l'imposition des mains la collation du Saint-Esprit el il l'appelle expressément un sacrement; il distingue même le sacrement de la vertu du sacrement qui n'est reçue que par ceux qui sont bien disposés. Actuellement, dit-il, l'imposition des mains communique le Saint-Esprit aux néophytes, bien que les manifestations charismatiques des premiers temps n'aient plus lieu. Aussi, pour savoir si l'on possède le Saint-Esprit, n'y a-t-il qu'à s'interroger soi-même et à se demander si l'on aime ses frères. La charité, en effet, est le signe de la présence du Saint-Esprit; sans quoi on a bien pu recevoir le sacrement, mais on n'a pas reçu la vertu du sacrement. *In Epist. 1 Joa.,* tr. VI, 10, *P. L.,* t. xxxv, col. 2025. Cf. *De Trinit.,* XV, xxvi, 46, *P. L.,* t. XLII, col. 1093; *De bapt. cont. douai.,* 111, xvi, 21, P. *L.,* t. xi.tii, col. 149. Il tient le même langage au sujet de la chrismation. Dans l'onguent, dit-il à Pétilien, vous voulez voir le sacrement du chrême; en effet, ce sacrement du chrême, dans le genre des signes visibles, est sacro-saint comme le baptême lui-même. *Cont. lilt. Pelii.,* II, ctv, 239, *P. L.,* t. xlhi, col. 342. Ailleurs : *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili... Unctionis sacramentum est virtus ipsa invisilibis; unctio invisibilis, Spiritus Sanctus. In Epist. 1 Joa.,* tr. III, 5, 12, *P. L.,* t. xxxv, coi. 2002, 2004. Cf. *In Ps. xuv,* 19, *P. L.,* t. xxxvi, coi. 505; *Serm.,* ccxxvi, *P. L.,* t. xxxvtti, coi. 1100.

Saint Léon le Grand dit aux fidèles, dans l'un de ses sermons ; Restez fermes dans la foi, *in qua renati per aquam et Spiritum Sanctum accepistis chrisma salutis et signaculum vitæ œtemæ. Serm. de nativ.,* iv, 6, *P. L.,* t. Liv, coi. 207.

Dans un recueil de 56 homélies, faussement attribuées à Eusèbe d'Emèse, mais qui sont plutôt d'un évêque du sud de la Gaule et du Ve siècle, celle *De pentecoste* est particulièrement intéressante au sujet du sacrement de confirmation. L'auteur répond à cette objection : A quoi bon l'imposition des mains et la confirmation après le baptême? Voici le passage : *Exigit militaris ordo ut, cum imperator quemcumque in militum receperit numerum, non solum signet receptum sed etiam armis competentibus instruat pugnaturum, ita in baptizato benedictio illa munitio est.* Car le Saint-Esprit qui, au baptême, nous donne l'innocence, augmente en nous la grâce dans la confirmation. *In ba]rtismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam ; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur... Confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et prselia... Per Spiritum Sanctum dono sapientiae spiritualis illuminamur, aedificamur..., consummamur. Max. biblioth. vet. Pair.,* Lyon, 1677, t. vi, p. 649. Ce texte célèbre a été frauduleusement inséré par l'auteur des fausses décrétales dans la lettre qu'il prête au pape Melchiade. *P. L.,* t. exxx, col. 240-241. Et saint Thomas, ignorant le subterfuge du pseudo-Isidore, l'a utilisé comme étant de ce pape. *Sum. theol.,* III*, q. Lxxn, a. 1. Ce texte n'est pas du pape précité, il appartient à un anonyme du v· siècle et il constitue un témoignage aussi explicite que possible en faveur de l'existence du sacrement de confirmation.

Joignons-y un autre témoignage contemporain, mais emprunté à un Père grec. Théodoret rappelle à la fois et l'imposition des mains qui confère le Saint-Esprit à ceux qui viennent d'être baptisés. *In Heb.,* vt, *P. G.,* t. 1xxxii, col. 716, et l'onction du chrême qui confère

la grâce invisible du Saint-Esprit. *In Cant, cant.,* I, t, 2, *P. G.,* t. lxxxi, col. 60.

5« A la fin du vt' siècle, saint Grégoire le Grand enseigne que le chrême représente les dons du Saint-Esprit, qu'il se compose de baume et d'huile bénits par le pontife. *In Cant.,* i, 2, *P. L.,* t. i.xxi.x, col. 478. *Per nos,* dit-il ailleurs, *fideles ad sanctam baptisma veniunt, nostris precibus benedicuntur el per impositionem nostrarum manuum a Deo Spiritum Sanctum percipiunt. In Evang.,* homil. xvn, 18, *P. L.,* t. lxxvi, coi. 1148. Au siècle suivant, saint Isidore de Séville, qui résume la science théologique de l'Église d'Espagne, parle également du chrême, de l'onction chrismale que l'on reçoit après le bain baptismal. *De eccl. off.,* n, 26, et attribue formellement la collation du Saint-Esprit à l'imposition des mains. *Ibid.,* n, 27, *P. L.,* t. lxxxiii, col. 823, 824.

6' Dans cette revue de textes, relatifs à l'existence d'un sacrement de la confirmation, nous avons omis à dessein tous les passages palristiques, toutes les dispositions conciliaires, et le nombre en est grand, où il est question d'imposition des mains, de chrismation, comme d'un moyen usité dans l'Eglise pour recevoir les hérétiques ou schismatiques qui font retour à l'unité. La discussion de ces textes et leur utilisation trouveront leur place à l'article qui sera consacré â la question de la réconciliation des hérétiques. Voir P. Pourrai, *La théologie sacramenlaire, 2'* édit., Paris, 1907, p. 190-191 ; L. Saltet, *Les réordinations,* Paris, 1907, p. 18 sq.

De l'examen des textes cités ici ressort, croyons-nous, d'une manière assez évidente, que le rite collateur du Saint-Esprit, distinct de celui du baptême, et désigné soit par l'imposition des mains, soit par l'onction chrismale, soit par les deux à la fois, remontant aux apôtres, pratiqué par eux, n'est pas une simple cérémonie, mais un véritable sacrement.

III. Matière. — En parlant ici de ce que la scolastique a désigné sous le nom de matière et de forme, il convient de ne pas oublier que de telles expressions sont étrangères à la langue théologique des Pères. Les Pères, du moins, n'ont nullement ignoré que tout rite sacramentel, et par suite celui de la confirmation, se compose d'éléments sensibles, dont l'emploi et la signification sont déterminés par certaines formules. Aucun n'a composé de traité spécial sur la confirmation. Aussi quand ils parlent de ce sacrement, ce n'est le plus souvent qu'en passant, et, faute de termes techniques, car sur ce point la langue théologique est encore embryonnaire, leur langage manque d'uniformité et de précision. Tantôt ils attribuent la collation du Saint-Esprit à l'imposition des mains de l'évêque, tantôt à l'onction chrismale ou consignation, tantôt aussi à l'une et à l'autre. Les Latins désignent le plus souvent l'imposition des mains, mais sans exclure l'onction; les Grecs appuient davantage sur la chrismation, mais sans méconnaître la χειροθεσία ou Γέπἰ0εσι των χε*.ρών. Et plusieurs, nous l'avons vu, parlent de deux à la fois.

1» *Imposition des mains.* — Que l'imposition des mains ait été regardée par les Pères comme l'un des rites pratiqués par l'Église pour communiquer le Saint-Esprit, c'est ce qui ressort clairement, pour l'Église latine, des témoignages déjà cités. Les *Canons d'Hippolyte,* dans la description qu'ils font des rites qui suivent le baptême, signalent l'imposition des mains de l'évêque. Can. 136, Duchesne, *Origines,* 2' édit., Paris, 1898, p. 513; Achelis. *Die Canones Hippolyti,* Leipzig, 1891, p. 98. Les Pères latins estiment que l'évêque, en imposant les mains, agit comme les apôtres et donne comme eux le Saint-Esprit. S. Cyprien, *Epist.,* lxxiii, 9, *P. L.,* t. ni, col. 1115; *De rebaptismate,* 3. *ibid.,* col. 1187; S. .Jérôme, *Dial. cont. lucif.,* 9. *P- L.,* t. xxm, col. 165; S. Augustin, *De Trinil.,* XV, xxvi, 46, *P. L.,* t. xi.n, col. 1093; S. Isidore, *De eccl. off.,* II. 27, *P. L.,* t. lxxxiii, col. 824, etc. De la part des évêques, comme de la part des apôtres, il y a identité de procédé employé, de but poursuivi, d'elïet produit, avec cetle seule différence que si, au temps des apôtres, l'infusion du Saint-Esprit s'accompagnait d'ordinaire de manifestations charismatiques, ces grâces accidentelles, alors si surprenantes et d'une action si puissante sur l'esprit des païens, ne constituaient pas, aux yeux des Pères, l'effet proprement dit de l'imposition des mains. Elles devaient disparaître et disparurent en effet avec les progrès du christianisme, tandis que la collation du Saint-Esprit devait rester et resta dans la vie chrétienne à l'état de rite sacramentel, normalement administré aux nouveaux baptisés. Les Pères mettent en parallèle l'imposition des mains avec les autres sacrements et lui attribuent une dignité et une valeur égales. Saint Cyprien, *Epist.,* lxxii, l ; lxxxiii, 21, *P. L.,* t. in, col. 1046, 1124, l'auteur du *De rebaptismate,3, ibid.,* col. 1187, saint Hilaire de Poitiers, *In Mallh.,* iv, 27, *P. L.,* t. xi, col. 942, la comparent au baptême; saint Augustin, au baptême et à l'eucharistie. *Serm., ccxxvn, P. L.,* t. xxxvin, col. 1100. Le motifd'un tel rapprochement, d'une telle comparaison n'est pas douteux; c'est que, à leurs yeux, cetle imposition des mains est un sacrement au même titre que le baptême, l'eucharistie ou l'ordre. Ils l'appellent du reste un sacrement, ainsi que nous l'avons vu.

En a-t-il été de même dans l'Église grecque? Les Pères grecs rappellent bien le fait relaté dans le livre des Actes ; ainsi, par exemple, Origène, *De prine.,* I, ni, 2, 7, *P. G.,* t. xi, col. 147, 153; S. Firmilien, *Epist.,* i.xxv, 8, *P. L.,* t. ut, col. 1162; S. Athanase, *Ad. Serap.,* l, 6, *P. G.,* t. xxvt, col. 544; S. Chrysostome, *In Act.,* homil. xvm, 3, *P. G.,* t. t.x, col. 144 ; *In lleb.,* homil. ix, 9, *P. G.,* t. lxiii, col. 78 ; Théodoret, *In lleb.,* vi, *P. G.,* t. Lxxxu, col. 716. Or, cette imposition des mains ils ne la regardent pas comme le privilège exclusif des apôtres ; ils l'attribuent aux *majores natu* de saint Firmilien, aux κορυφαίοι de saint Chrysostome, *loc. cil..* c'est-à-dire aux évêques, comme moyen de donner le Saint-Esprit. C'est ainsi que saint Cyrille d'Alexandrie, parlant de la bénédiction donnée au peuple par Aaron, voit dans l'imposition des mains l'image de la descente du Saint-Esprit, non pas sur les apôtres, mais sur nous. *De ador. in Spir.,* xi, *P. G.,* t. lxviii, col. 771. Et Gennade de Constantinople, au sujet d'un passage de FEpitreaux Hébreux, écrit: « L'apôtre veut dire que ceux qui croient doivent être baptisés, que les baptisés doivent se soumettre à l'imposition des mains du pontife pour participer au Saint-Esprit. L'imposition des mains dont parle l'apôtre, est celle par laquelle on reçoit le Saint-Esprit. » CEcumenius, *Eragm., P. G.,* t. cxix, col. 333. Théodoret, sans désigner cette fois l'onclion chrismale, désigne l'imposition des mains comme le moyen qui confère le Saint-Esprit â ceux qui viennent d'être baptisés. *In lleb.,* vi, *P. G.,* t. i.xxxii, col. 716.

Ces textes, à vrai dire, sont rares en Orient, mais ils suffisent pour montrer que, même là où l'on signale presque toujours l'onction chrismale comme le moyen de donner le Saint-Esprit, l'imposition des mains n'es: ni inconnue ni négligée, puisqu'on lui reconnaît un privilège identique. Le *Testamentum* de Notre-Seigneur Jésus-Christ spécifie qu'après le baptême et l'onction qui suit, les néophytes pénètrent dans l'église et que là l'évêque leur impose d'abord les mains et invoque le Saint-Esprit, puis oint leur front. *Testam. D. N. J. C.,* II, ix, édit. Hahmani, Mayence, 1899, p. 131. La *Constitution ecclésiastique* d'Egypte'reproduit le détails des canons d'Ilippolyte, mais ajoute cetle précision que l'évêque, après avoir imposé les mains et pri procède à l'onclion. Can. 46, Achelis, *Die Canones Hi; polyti,* p. 99. Le *Sacramenlaire* de Serapion de Thmu.;

ne parle pas de l'imposition des mains à Γεῦχῇ ει τὸ χρίσμα, mais semble impliquer ce rite, ainsi que le remarque Brightman dans le *Journal of theological studies,* 1000, t. i, p. 265. G. Wobbermin, *Allchrislliche lilurgische Stücke,* dans *Texte und Untersuch.,* Leipzig, 1898, t. xvn, fasc. 3 *b,* p. 12-13.

2» *Onction chrismale.* — Il est rapporté, dans les Actes, que, pour conférer le Saint-Esprit, les apôtres recouraient â la prière et imposaient les mains; pas de mention d'onction. L'onction, cependant, semble signalée, dans d'autres passages, par saint Paul, Il Cor., I, 21. 22, et par saint Jean. I ,Ioa., n, 20-27. Le passage de l'Epitre aux Corinthiens est formellement appliqué par Théodoret au sacrement de confirmation. *In II Cor., P. G.,* t. lxxxii, col. 381; et le texte de l'Épitre de saint Jean est placé en tête de la catéchèse de saint Cyrille sur la confirmation. *Myst.,* m, *P. G.,* t. xxxm, col. 1088. L'usage de Ponction remonte donc aux temps apostoliques ; l'Église l'a toujours pratiqué dans l'initiation chrétienne. Est-ce comme une partie intégrante du baptême et une simple cérémonie du rituel baptismal, ou bien à titre de rile sacramentel, spécialement employé pour conférer le Saint-Esprit? C'est aux textes de nous le dire.

1. *En Orient.* — Origène parle plusieurs fois de Ponction, mais sans spécifier si on l'employait pour la collation du Saint-Esprit. *Selecta in Exod., P. G.,* t. XII, col. 281; *In Levil.,* homil. VI, 5, *ibid.,* col. 472 ; *Selecta in Ezech.,* 16, *P. G.,* t. xm, col. 811. Saint Cyrille nous fait connaître l'usage de l'Eglise de Jérusalem. Au sortir de la piscine baptismale, le néophyte est oint avec le chrome, χρίσμα, ou l'onguent sacré, μύρον, qui est le don du Christ, mais qui communique le Saint-Esprit. *Myst.,* 111,3, *P. G.,* t. xxxm, col. 1092. Jadis on oignait les prêtres et les rois ; Aaron et Salomon ont reçu Ponction ; mais ce n'était là qu'une figure. Quant à vous, dit-il, en s'adressant à ses auditeurs, c'est Ponction véritable que vous avez reçue, car vous avez été oints par Je Saint-Esprit, οὐ τυπιζῶ ἀλλ' αληθῶ . *Ibid.,* 6, col. 1093. Or pendant que le corps est oint avec l'onguent visible, Pâme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivifiant. *Ibid.,* col. 1092. C'est à Ponction que vous devez votre nom de chrétien. *Ibid.,1,* col. 1088.

L'usage syrien nous est notifié par les *Constitutions apostoliques.* Beux onctions se pratiquaient au baptême, l'une avec l'huile des catéchumènes, après la profession de foi.mais avant l'immersion. *Const, apost.,* VII, xxn, xi.ii, *P. G.,* t. i, col. 1012, 1044, l'autre avec Ponguent ou μύρον, mais après la collation du baptême. *Ibid.,* Ill, xvi ; VII, xliv, col. 797, 1045. Cette dernière servait à donner le Saint-Esprit. Cf. *Quœsl. ad orthod.,* q. cxxxvn, *P. G.,* t. vi, col. 1389.

La *Constitution ecclésiastique égyptienne* nous fait connaître l'usage d'Egypte. Une double onction post-baptismale a lieu avec le chrême, ou huile de l'eucharistie, c'est-à-dire de l'action de grâces; la première est faite par le prêtre sur le néophyte, au sortir de la piscine, avec cette formule : « Je t'oins avec l'huile sainte au nom de Jésus-Christ; » l'autre, dans l'église après la prière de l'imposition des mains, mais par l'évêque qui, mettant une main sur la tête du baptisé, Point de l'autre avec le chrême ou huile de l'eucharistie, sur le front, et dit: «Je foins avec l'huile sainte au nom du Père tout puissant, etc. » *Const, eccl. égypl.,* Achelis, *Die Canones Hippolyti,* p. 98-99. Le *Sacrante»taire de Sérapion* ne donne pas de détails précis: il renferme deux prières, l'une pour l'huile qui doit servir au baptême, l'autre pour le chrême de la confirmation, mais sans faire connaître si le chrême est donné par le prêtre d'abord et par l'évêque ensuite. G. Wobbermin, *Altchristliehe liturgische Stücke,* dans *Texte und [Inters.,* Leipzig, 1898, t. xvn, fasc. 3 *b,* p. 8.12-13. Au contraire, le *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* détaille la cérémonie comme la *Constitution ecclésiastique égyptienne.* Au sortir de l'eau, un prêtre oint le baptisé avec l'huile de l'eucharistie el dit : « Je t'oins avec l'huile au nom de Jésus-Christ. » Les néophytes se rendent ensuite à l'église. Là, l'évêque leur impose les mains et récite une prière pour demander à Dieu de faire descendre sur eux le Saint-Esprit ; après quoi il pose une main sur la tête de chaque baptisé et Point sur le front en forme de croix. *Test.,* II, ix, p. 131.

Tant que l'évêque présida, en Orient, à la cérémonie solennelle de l'initiation chrétienne, il confia à un prêtre le soin d'oindre de chrême les nouveaux baptisés, se réservant de les oindre à son tour sur le front pour leur communiquer le Saint-Esprit, après leur avoir imposé les mains et récité la prière qui précisait le but et caractérisait la nature de cette imposition des mains. Avec la création des paroisses et la multiplication des fonts baptismaux, le prêtre remplaça l'évêque dans l'administration du sacrement de confirmation.

2. *En Occident.* — L'onction, déjà signalée par Théophile d'Antioche, *Ad Auto/.,* l, 12, *P. G.,* t. VI, col. 1042; édit. Otto, p. 37; Duchesne, *Origines,* p. 321, note 3, et par saint Irénée, *Cont. hier.,* I, xxi, *P. G.,* t. vu, col. 663, note 18; cf. 111, tx, xvn, xvm, est mieux décrite par saint Hippolyte. Ce dernier connaît Ponction post-baptismale ; de plus, il voit dans l'huile la force du Saint-Esprit. *In Susannam,* v, 17; *De Christo et anlich.,* 59, *P. G.,* t. x, col. 693, 777. Suzanne est l'image typique de l'Église. Elle se fait apporter dans le bain de l'huile et des onguents.Qu'étaient-ce que ces onguents, demande Hippolyte, sinon les commandements du Logos, et cette huile, sinon la force du Saint-Esprit, par lesquels les fidèles, après leur baptême, sont oints avec le chrême? *In Dan.,* xm, l'itra, *Analecla sacra,* t. n, p. 260; Bonwetsch, *Hippolytus,* Leipzig, 1897, p. 26. Et si les *Canons d'Hippolyte* sont de lui, comme tout porte à le croire, nous y trouvons le chrême de l'eucharistie, avec lequel un prêtre oint le baptisé au sortir de la piscine, et aussi l'imposition des mains et la consignation faite par l'évêque pour donner le Saint-Esprit; mais il n'est pas dit que le signe de croix, fait sur le front par l'évêque,s'accompagne d'une onction chrismale.Can. 134-139, Duchesne, *Origines,* p. 513; Achelis, *Die Canones Hippolyti,* p. 98.

Terlullien connaît également une onction post-baptismale, *De bapl.,* vil, *P. L.,* t. i, col. 1206, qui sert â oindre le corps, plus spécialement le front, *signaculum frontium, Adv. Marc.,* m, 22, *P. L.,* t. n, col. 353. consacre l'âme et lui profite spirituellement. *De resur. car.,* vm, *ibid.,* col. 806. Mais tantôt il laséparede l'imposition des mains à laquelle il attribue la collation du Saint-Esprit, *De bapt.,* vm, *P. L.,* t. i, col. 1207 ; tantôt réunissant tout ce qui a trait à l'initiation chrélienne, il signale une *unctio,* une *signatio carnis,* qui consacre et fortifie l'âme et une *adumbratio carnis* par l'imposition des mains, qui l'illumine du Saint-Esprit. *De res· r. car., loc. cit.*

Saint Cyprien n'est pas plus explicite. Il signale. lui aussi, l'onction chrismale, *Epist.,* lxx, 2, */'. L.*. t. m, col. 1040, 1041, mais pour dire seulement que son (lb-t propre est de faire du baptisé l'oint de Dieu et le possesseur de la grâce du Christ. Ailleurs, il attribue 1| collation du Saint-Esprit à l'imposition des mains, mais sans mentionner la chrismation. *Epist.,* i.xxiv, 7, col. 1132. Dans un autre endroit, il affirme que les baptisés reçoivent le Saint-Esprit par la prière et l'imposition des mains et qu'ils sont couronnés par le *signaculum dominicum. Epist.,* i.xxm, 9, *ibid.,* col. 1115. Mais qu'entend-il par ce *signaculum I* C'est ce qu'il a négligé de dire.

De même, le langage du pape Corneille, au sujet de Novatien. dans sa lettre â Eabius d'Antioche, n'a pas toute la netteté désirable. Novatien, dit-il, n'a pas reçu

le sceau de la main d'un évêque ; comment donc a-t-il pu recevoir le Saint-Esprit? Eusèbe, *U. E.,* VI, xi.ni, *P. G.,* t. xx, col. 624. Esl-ce le sceau produit par l'imposition des mains, ou par la chrismation, ou par l une et l'autre? Rien ne l'indique.

C'est l'évêque de Barcelone, Pacien, qui nous révéle l'eflet propre de la chrismation, quand il lui attribue nettement la collation du Saint-Esprit. *Chrismate Spiritus Sanctus infunditur. De bapt.,* vi, *P. L.,* t. xm, coi. 1093. Cf. *Epist. ad Sympron.,* t, 6; n, 7; ni, 3, *ibid.,* col. 1057, 1062, 1067. C'est un contemporain de Pacien, l'auteur inconnu du sermon *De Salomone,* xlvi, in, 8, *P. L.,* t. xvii, col. 696, qui, expliquant un passage de l'Ancien Testament où il est question de miel et d'huile, y voit l'annonce de ce que le Christ devait apporter plus tard, soit la douce suavité de l'Évangile, soit l'Esprit-Saint par Ponction du chrême. Et c'est enfin saint Augustin qui, interprétant le texte signalé plus haut de la I™ Épitre de saint Jean, écrit d'abord : *Unctio spiritalis, ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili, et* ensuite : *Unctionis sacramentum est virtus ipsa invisibilis; unctio invisibilis, Spiritus Sanctus. In Epist. l Joa.,* tr. 111, 5, 12, *P. L.,* t. xxxv, coi. 2002, 2004. Il voit dans Ponction sensible une image de Ponction invisible qui est le Saint-Esprit, un sacrement proprement dit, distinct du baptême, le sacrement de la confirmation. Oui, dit-il à Pétilien, l'onguent est bien le sacrement du chrême, et, dans le genre des signes visibles, il est sacro-saint tout comme le baptême. *Coni. litt. Pelii.,* II, Civ, 239, *P. L.,* t. XLIII, col. 342. Ailleurs, il interprète ainsi Ponction et l'huile qui sert à Ponction: *Oleum visibile in signo est, oleum invisibile in sacramento est, oleum spirituale intus est, oleum visibile exterius est. In Ps. xuv,* 19, *P. L.,* t. xxxvi, coi. 505. Enfin, s'adressant dans un sermon aux nouveaux baptisés, i) leur dit: Vous avez reçu le baptême, mais à Peau il manque le feu. Et que signifie le feu? C'est le chrême. *Hoc est chrisma; oleum etenim ignis nostri Spiritus Sancti est sacramentum. Serm.,* ccxxvil, *P. L.,* t. xxxvm, coi. 1100.

Ainsi se précisait de plus en plus ia langue thêologique des Pères latins au sujet de la chrismation. Aussi, au commencement du vu» siècle, Isidore de Séville pouvait-il résumer l'enseignement de l'Église de la manière suivante: *Chrisma græce, latine unctio nominatur, ex cujus nomine et Christus dicitur et homo post lavacrum sanctificatur; nam, sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Etym.,* VI, XIX, 50, 51, *P. L.,* t. Lxxxit, coi. 256.

Mais bientôt dans l'usage latin, notamment à Rome, s'était introduite la pratique d'une double onction chrismale après le baptême, l'une complément du baptême, l'autre propre au sacrement de confirmation; la première pratiquée par un simple prêtre en l'absence de l'évêque ou même en sa présence mais avec sa permission, la seconde exclusivement réservée à l'évêque; l'une servant à oindre le baptisé sur la tête, l'autre spécialement appliquée sur le front. Le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 171, attribue à saint Silvestre (314-335) l'institution de Ponction presbytérale. L'onction presbytérale se comprend, à cause de la multiplication des centres religieux en dehors et loin des sièges épiscopaux; le baptême étant alors conféré aux catéchumènes par de simples prêtres, ceux-ci eurent le droit de donner une onction chrismale aux néophytes, mais â la condition expresse de ne pas la faire sur le front, puisque Ponction du front avec le chrême était réservée aux évêques pour donner le sacrement de confirmation.

Or, dans les parties de l'Église d'Occident où se pratiquait cette double onction chrismale, des abus ne tardèrent pas à se glisser. Des prêtres, oubliant ou méconnaissant la réserve formelle de Ponction frontale, se permirent de la pratiquer sur les baptisés. L'autorité ecclésiastique dut donc l'interdire à nouveau. De là cette réponse connue d'innocent Ier à Decentius, évêque d'Eugubio, où sont précisés les usages de l'Église romaine et où se trouve nettement tracée la ligne de démarcation entre Ponction chrismale permise aux simples prêtres, dans l'administration du baptême, et celle qui restait le privilège exclusif de l'évêque, dans l'administration de la confirmation : *Presbyteris sire extra episcopum, sive præsente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum. Epist.,* XXV, in, 6, *P. L.,* t. xx, coi. 555; Jaffé, n. 311. Cette défense nouvelle faite aux prêtres de pratiquer Ponction chrismale sur le front ne réussit pas à supprimer définitivement les abus, car, près de deux siècles plus tard, saint Grégoire le Grand dut la réitérer. L'onction avec le chrême sur le front du baptisé est le droit exclusif de l'évêque. Que les prêtres signent les baptisés sur la poitrine, mais c'est à l'évêque seul qu'il appartient de les oindre sur le front. *Epist.,* l. IV, epist. xi, *P. L.,* t. lxxvii, col. 677.

En dehors de Rome, particulièrement en Espagne et en Gaule jusqu'à la fin du vm· siècle, il n'est question que d'une seule chrismation après le baptême, réservée à l'évêque et suivant d'ordinaire l'administration du baptême. Mais la question se pose de savoir si c'était Ponction de la confirmation. Les rubriques des sacramentaires gallicans ne signalent qu'une seule onction avec le chrême, et toujours à propos du baptême, mais après la collation de ce sacrement. Mieux encore, les formules de cette onction unique sont celles, à peu de termes près, que les documents romains appliquent à Ponction faite par les prêtres; il n'y est pas question d'onction spéciale pour la confirmation; c'est donc laisser croire que cette onction chrismale unique était réellement, en pays gallican. Ponction de la confirmation. Et, en effet, dans les documents gallicans, on ne parle que de chrême, d'infusion chrismale, de chrismation frontale. Le *Missale gothicum* a pour rubrique : *Dum chrisma eum tangis, dicis, P. L.,* t. lxxii. coi. 275; le *Missale gallicanum vetus* porte simplement : *Infusio chrismæ,* avant la formule, *ibid.,* col. 369; et le *Saeramentaire de Dobbio: suffundis chrisma in fronte ejus, dicens. Ibid.,* col. 502. Mais les auteurs gallicans laissent entendre assez clairement que cette onction chrismale, complément du baptême, ajoutait à la grâce baptismale le don du Saint-Esprit. Cf. Salvien, *De guber.,* III, n, *P. L.,* t. un, col. 58; S. Avit, *Ad Chlod. epist.,* xli, *P. L.,* t. i.ix, col. 258; S. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.,* Il, xxi ; V, xt, *P. L.,* t. lxxi, col. 227, 326; S. Germain de Paris, *Epist.,* n, *P. L.,* t. lxxii, col. 95; S. Éloi, *Homil.,* vm, *P. L.,* t. i.xxxvn, col. 624; Venance Fortunat, *Miscet.,* I, ix, *in laudem chrismatis ;* V, v, *de judæis conversis per Avitum, P. L.,* t. Lxxxvm. col. 97, 189. Saint Germain, évêque de Paris de 555 à 576. dit que le chrême représente la grâce donnée par le Saint-Esprit : *per oleum Sancti Spiritus gratia designatur, loc. cit.* Saint Grégoire de Tours dit de Clovis qu'aprés son baptême il fut *delibutus sacro chrismate cum signaculo crucis Christi. Hist. Franc.,* Ill, II, *loc. cit.* Il montre saint Avit conférant le baptême â cinq cents juifs, *cunctos aqua abluens, chrismate liniens. Ibid.,* V, v. Et ce ne peut être là que le sacrement de confirmation. C'est ainsi, du moins, que le comprend un diplôme du ix· siècle, relatif à la basilique de Reims, où il est dit: Là, notre nation franque et son roi, notre homonyme, méritèrent d'être lavés dans Peau sainte et enrichis de la grâce de l'Esprit

septiforme. Flodoard, *Hist. Eccl.* He»»., H, xix, *P. L.*, t. cxxxv, col. 130. Cf. dom de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne,* dans la *Revue des questions historiques,* 1902, t. lxxii, p. 382 sq.

Une difficulté résulterait d'un canon du concile d'Orange, tenu en 441, *Cone. Araus.*, I, can. 2, Hardouin, t. t, col. 1781, où il est dit qu'aucun ministre, ayant le pouvoir de baptiser, ne doit être démuni de chrême, *quia inter nos placuit semel in baptismale chrismari.* Que si la chrismation, pour un motif quelconque, a été omise au baptême, on doit en avertir l'évêque, au moment de la confirmation. *Nam inter nos chrismatis ipsius nonnisi una benedictio est, non ut præjudicans quidquam dico, sed ut necessaria habeatur chrismatio repetita.* La rédaction de ce canon manque de netteté, et le texte en est fort obscur, remarque Hefele, *Hist, des cone.*, trad. Leclercq,t. n, p. 432. Il a mis aux prises canonistes et théologiens. Le P. Sirmond, à la suite de Crabe, de Surius et de Binius, a cru devoir introduire la négation *non* dans le dernier membre de phrase pour le rendre correct. Vuitasse rapporte tout au long la discussion à laquelle a donné lieu l'interprétation de ce canon. *De confir.*, part. I, q. n, a. 3, dans le *Cursus theologiæ de* Migne, t. xxi, col. 830-851. Dom de Puniet, *loc. cit.*, n'accepte ni la solution de Sirmond ni celle de Vuitasse, ni celle de Bellarmin; il juge la négation inutile, l'onction visée par le concile d'Orange étant celle qu'à Rome on concédait aux prêtres après la collation du baptême. En Gaule, elle n'était pratiquée que dans le cas où le baptême était donné séparément par le prêtre. Quand, au contraire, le baptême était conféré solennellement par l'évêque, comme pour Clovis et les juifs de saint Avit, cette première onction n'avait plus sa raison d'être, il ne restait que l'onction de la confirmation donnée par l'évêque.

Que l'onction chrismale sur le front, réservée à l'évêque pour la collation du Saint-Esprit, fût de date récente et postérieure aux temps apostoliques, c'est ce que ne croyait pas Innocent Ier; car il la dit de tradition ecclésiastique et la fait remonter jusqu'aux apôtres, d'après le livre des Actes, bien qu'elle n'y soit pas formellement désignée. Toujours est-il qu'en Occident l'imposition des mains n'était pas considérée comme le moyen exclusif de donner le Saint-Esprit, et que l'onction chrismale entrait, pour sa part, dans le rite de la confirmation. L'un et l'autre de ces deux rites est dit communiquer le Saint-Esprit; l'un comme l'autre est traité de sacrement; n'appartiennenl-ils pas, en réalité, à un seul et même sacrement? Le langage des Pères n'a pas un sens exclusif et n'autorise pas à conclure, par exemple, que, lorsque les uns désignent la collation du Saint-Esprit par l'imposition des mains, ils entendent exclure la chrismation, ou que, lorsque les autres la désignent par la chrismation, ils excluent l'imposition des mains. Car, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, la plupart des Pères, qui parlent de l'imposition des mains, reconnaissent la valeur et l'importance de la chrismation dans la collation du Saint-Esprit, de même que la plupart de ceux qui insistent sur la chrismation n'ignorent pas que l'infusion du Saint-Esprit est due également à l'imposition des mains. Plusieurs, du reste, attribuent le don du Saint-Esprit aux deux rites, qu'ils nomment ensemble comme marchant de pair et s'employant en même temps l'un que l'autre. Aux théologiens de décider dans quelle mesure; voir plus loin; les Pères n'ont pas traité celte question. M. Saltet, *Les réordinatii ns,* Paris, 1907, p. 25-28, 402-106, conclut de ces textes que la confirmation a passé par deux états successifs, caractérisés chacun par une *matière* différente; le premier comprenant la seule imposition des mains, et le second conservant cette imposition des mains, mais augmentée de la *consignatio* par le chrême. La date à laquelle a été ajouté ce complément n'est pas fixée avec exactitude. M. Pourrai, *op. cil.*, p. 296-297, rapporte l'introduction de l'onction au IIe siècle, et il l'attribue à une inspiration exclusivement biblique et chrétienne. Elle n'a pas été adoptée simultanément partout. Les Églises l'ont reçue, les unes plus tôt, les autres plus tard. .l. Habert, Ἀρχιερατικόν. *Liber pontificalis Ecclesiæ græcæ,* Paris, 1676, p. 703.

IV. Forme. — C'est ici qu'il est bon de rappeler l'enseignement du concile de Trente, sess. XXI, c. tt : « L'Église a toujours eu le pouvoir d'établir ou de changer dans l'administration des sacrements, sans toucher à leur substance, ce qu'elle a jugé de plus expédient, soit dans l'intérêt de ceux qui les reçoivent, soit pour assurer le respect des sacrements, suivant les circonstances des choses, des temps et des lieux. » On constate, en effet, pour les formules qui accompagnent l'imposition des mains et la chrismation, des différences sensibles dans les témoignages de la tradition écrite : différences selon les Églises, et différences selon les temps pour une même Église.

1° *Pour l'imposition des mains.* — L'imposition des mains, pratiquée par les apôtres pour conférer le Saint-Esprit, n'était pas un simple geste; elle était peut-être accompagnée d'une prière, voir col. 998, prière qui devait naturellement en indiquer le sens, en préciser la portée et le but. Malheureusement le Nouveau Testament ne nous en a pas fait connaître les termes, et les Pères sont aussi peu explicites. Ils disent bien qu'une prière est jointe à l'imposition des mains, mais ils n'en révèlent pas la teneur. Aussi, faute de documents écrits, est-il impossible d'en reconstituer le texte pour les premiers siècles; on peut, du moins, en deviner le sens, puisque cette prière devait servir à donner le Saint-Espiit. Voir col. 1016-1017.

Par un usage emprunté à la pratique apostolique et fidèlement observé d'après les règles traditionnelles,les successeurs des apôtres communiquent le Saint-Esprit, comme les apôtres eux-mémes, par la prière et l'imposition des mains. Quelle était cetle prière? Tertullien est le premier des écrivains ecclésiastiques qui en indique assez clairement la nature et l'objet, quand il écrit : *Dehinc manus imponitur, per benediclionei advocans et invitans Spiritum Sanctum. De bapt*, VIII, *P. L.*, t. t, coi. 1207. C'est un appel et une invitation faits au Saint-Esprit pour qu'il descende surfis néophytes. Nous avons là le sens général de la prière, mais non sa formule. Une formule de l'imposition des mains nous est donnée par les *Canons d'Hippolyte.* D'après ces *Canons,* lorsque l'évêque impose les mains, il doit dire : *Benedicimus tibi, omnipotens Domine Deus, quia hos dignos reddidisti, qui iterum renascerentur, et super quos Spiritum tuum Sanctum effundis ut jam uniti sint corpori Ecclesiæ, nunquam separandi operibus alienis. Da potius, quibus jam dedisti remissionem peccatorum, etiam* ἀρραβῶνα *regni* tui *per Dominum Nostrum Jesum Christum. Can. Hipp.*, 137-138, Duchesne, *Origines, p.* 513; Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 98. La *Constitution ecclésiastique égyptienne* offre une formule différente : « Seigneuret Dieu, vous qui les avez rendus dignes (ces néophytes) de recevoir pour l'éternité future le pardon de leurs péchés, rendez-les dignes d'être remplis de votre Esprit-Saint, et envoyez-leur votre grâce pour qu'ils puissent vous servir selon votre volonté. Car à vous est la gloire, u Père, et Fils, et Saint-Esprit. » Achelis, p. 98-99. Dans ces deux formules, même allusion aux péchés effacés par la régénération baptismale, même appel à Dieu pour demander l'effusion du Saint-Esprit; quelques différences de rédàction, mais nulle mention des dons du Saint-Esprit.

Beaucoup plus longue encore est la formule que nous donne le *'Jeslamenlum Domini Nostri Jesu Christi,* II,

ix, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 131. Lorsque les nouveaux baptisés sont réunis dans l'église, l'évéque leur impose les mains et dit : « Seigneur Dieu, qui par votre cher Fils .Jésus-Christ avez rempli vos apôtres de votre Esprit-Saint, qui parce même Esprit avez accordé· aux bienheureux prophètes de parler, qui avez rendu vos serviteurs ici présents dignes de mériter la rémission de leurs péchés par le bain de la régénération, et qui avez effacé en eux toute ombre d'erreur et les ténèbres de l'infidélité, rendez-les dignes, par votre philanthropie, d'être remplis de voire Esprit-Saint, en leur accordant la grâce de vous servir en vérité, ô Dieu, selon votre bon plaisir et de remplir saintement vos préceptes, afin que, toujours fidèles à obéir â votre volonté, ils entrent dans vos tabernacles éternels par vous et par votre cher Fils Jésus-Christ, *per quem libi gloria et imperium cum Spiritu Sancto in sæcula sæculorum.* » On le voit,· le type n'a pas changé, le sens général reste le même; seule, la formule s'est allongée par la mention du rôle du Saint-Esprit auprès des apôtres et des prophètes.

Il existait, pourtant, un texte d'Isaïe sur les dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte de Dieu, qui ne devait pas tarder d'être pris en considération et d'etre inséré dans la formule même de la prière de l'imposition des mains. Ce texte était connu. Saint Hilaire de Poitiers (i" 366) désigne ces dons sous le nom de *septiforme munus, In Matth.,* xv, 10, *P. L.,* t. ix, col. 1007, et saint Ambroise explique formellement le *signaculum spiritale de* la confirmation par ces sept dons. *De myst.,vn,* 42, *P. L.,* t. xvi, col. 403. Dès la fin du iv· siècle, et surtout au v«, la théorie du nombre septénaire des dons du Saint-Esprit se répand. Saint Jérôme en parle dans son commentaire sur Isaïe; saint Augustin s'appuie sur le texte d'Isaïe et sur l'Apocalypse, il compare les dons aux béatitudes. *Serm.,* cccxt.vit, I, 2, *P. L.,* t. xxxix, col. 1524. La grâce qui descend en nous, dit-il ailleurs, commence par la sagesse et finit â la crainte; et si nous remontons, nous devons commencer par la crainte pour achever parla sagesse. *Serm.,* cclxx, 5, *ibid., col.* 1242. Eugyppius ne fait que répéter saint Augustin. *Thesaurus,* cxv, *P. L.,* t. t.xti, col. 729. Le mot de saint Hilaire, *septiformis,* fait fortune : il entre dans la langue des écrivains ecclésiastiques, voir notamment dans saint Jérôme, *Epist., cxt.tx,* 4, *P. L.,* t. xxn, col. 1222. et dans Cassien (j-435), *Collât.,* xi, 13, *P. L.,* t. xi.ix, col. 866, cl il finira par trouver place avec l'énumération des sept dons dans quelques livres liturgiques d'Occident, par exemple dans le *Sacramenlaire gélasien* et dans le *Sacramenlaire grégorien.* A quelle date exacte? Nous l'ignorons.

Voici la rubrique du *Sacramenlaire gélasien,* relative à la confirmation : L'Esprit septiforme leur est donné ensuite par l'évêque qui, pour les consigner, leur impose les mains et dit : *Deus omnipotens, Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui regenerasti famulos tuos ex aqua et Spiritu Sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, tu, Domine, immitte in eos Spiritum Sanctum paracletum, el da eis Spiritum sapienliæ et Intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiæ et pietatis,et adimple eos Spiritu timoris tui, etc. P. L.,* t. LXXIV, coi. 1112. Le *Sacramenlaire grégorien* insère même le terme de *septiformis* dans sa formule, qui ressemble à la précédente, à quelques mots prés : *Omnipotens sempiterne Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos et famulas tuas ex aqua et Spiritu Sancio, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem Spiritum tuum paracletum de cælis: Spiritum sapientiae et intellectus, Spiritum consilii el fortitudinis, Spiritum scientiæ el pietatis; adimple eos Spiritu timoris et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus æternam. P. L.,* t. i.xxvin, coi. 90. Cette fois, on peut le dire, la formule de prière de l'imposition des mains a toute la précision et la plénitude de sens désirables. L'évolution a été progressive autour d'une même idée centrale et a fini par se figer dans la liturgie actuelle. Mais, comme nous allons le voir, ces formules des deux *Sacramentaires* précités ne se retrouvent pas dans les usages gallicans; ceux-ci ne connaissent que la formule de la consignation.

2» *Pour la consignation.* — Impossible encore ici, et toujours laute de documents écrits, de connaître la formule de la consignation pendant les deux premiers siècles. H y en avait une incontestablement par la raison que, dans l'Église, tout acte religieux, surtout un rite sacramentel, s'accompagne d'une formule qui en détermine la signification et en précise le but. Mais laquelle? Dès que l'on en rencontre dans tel ou tel document, on constate une fois de plus qu'elles offrent des différences tout comme celles de l'imposition des mains. Bien que, chez les Latins, à cause de la discipline du secret, le pape Innocent estimât, au commencement du v' siècle, ne pouvoir pas faire connaître par écrit la formule en usage â Rome, *Epist.,* XXV, ni, *P. L.,* t. xx, col. 555; Jaffé, n. 311, et bien que le pseudo-Denys alléguât plus tard la défense d'interpréter par écrit les invocations perfectives des sacrements (c'est-à-dire celles qui aident â les parfaire, à les donner),de publier leur sens caché ainsi que les vertus que Dieu opère par elles, parce qu'elles sont l'objet d'une tradition secrète, *De eccles. hier.,* VII, in, 10. *P. G.,* t. ni, col. 565, le silence de la tradition n'a pas été absolu; les documents sont plus rares, et sans doute à raison de la loi du secret, mais il en existe.

Pour l'Église latine, les *Canons d'Dippolyte* sont une source précieuse d'informations, du commencement du ni' siècle. Nous y trouvons ce qui suit : « L'évéque, après la prière de l'imposition des mains, marque les baptisés au front du signe de la charité, les embrasse et dit : *Dominus vobiscum.* Les baptisés répondent : *Et cum spiritu tuo.* Et ainsi de suite pour chacun des baptisés. » Can. 139, 140, Duchesne, *Origines,* p. 513; Achelis, *Die Canones Hip.,* p. 99. C'est peu. Lepseudo-Ambroise, au iv« siècle, en dit davantage. La formule de la consignation qu'il indique est la suivante : *Deus omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancio, concessitquc libi peccata tua, ipse te ungat in vitam æternam. De sacr.,* II, vn, 24, *P. L.,* t. xvi, coi. 430. Il y est fait allusion à Fonction et la forme en est déprécative. Il en est de même dans un des fragments, découverts par Mai : *Ipse te linet SpirituSancIo, Frag.,* vn, *P. L.,* t. xm, col. 611; seulement, ici, l'accent porte sur Fonction par le Saint-Esprit.

Le Sacramenlaire de Bergame (manuscrit du χ'-χι· siècle) contient une formule plus développée : *Deus omnipotens Pater Domini nostri Jesu Christi qui le regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te linit chrismate salutis, in Christo Jesu Domino nostro, in vitam æternam. Amen.* Tel est le rite milanais.

Les documents du rit gallican sont beaucoup plus explicites. Voici d'abord la formule de la consignation du *Missale gothicum, P. L.,t.* LXXII, col. 275 : *Perungo te chrisma sanctitatis, ...tunicam immortalitatis, qua Dominus noster Jesus Christus traditam a Patre primus accepit, ut eam integram et inlibatam perferas ante tribunal Christi, el vivas in sæcula saeculorum.* Voici celle du *Sacramenlaire de Bobbin : Deus, Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui te regeneravit per aquam el Spiritum Sanctum, quicquid (pour quique) libi dedit remissionem peccatorum per lavacrum regenerationis el sanguinem, ipse te liniat chrismate suo sancto in vitam æternam. Ibid.,* col. 502. Voici enfin celle du *Missale gallicanum velus, ibid.,* col. 369: *Deus·*

Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto, quique tibi dedit remissionem peccatorum, ipse te lenit chrismate suo sancio, ut habeas vitam æternam in sæcula sæeulorum.

Dans le *Sacramenlaire gélasien, P. L.,* t. i.xxiv. col. 1112, la forme de la consignation change encore. L'évêque, en marquant le front du baptisé d'un signe de croix avec le saint chrême, dit : *Signum Christi in vitam æternam.* Encore une autre forme à Rome dans le *Sacramentaire grégorien, P. L.,* t. Lxxvm, col. 90 : *Consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus æternam.* Voir d'autres formules dans Marlène, *De ant. Eccles, rit.,* I, c. II, et dans Daniel, *Codex liturgicus,* t. t, p. 200-202. On est loin de la formule désignée par saint Thomas, *Sum. theol.,* III», q. lxxii, a. 4, comme la formule de son temps, qui est restée la formule de l'Eglise latine, telle qu'elle se trouve dans le *Décret aux Arméniens.* Denzinger, n. 592.

Pour l'Église grecque, les *Constitutions apostoliques,* témoins des usages syriens, rapportent la formule de la consignation avec l'onguent sacré ou le μὐρον. *Const, apost.,* VII, χι.ιν, *P. G.,* t. i, col. 1045. Ce n'est qu'une courte prière, qui ne parait pas avoir un caractère liturgique arrêté, car l'auteur ajoute, après l'avoir citée : Que le ministre la récite et dise d'autres choses semblables. En Egypte, Didyme, voulant prouver la trinité, allègue comme argument la formule de la consignation, qui est la même, dit-il, que celle du baptême: ἰσω σφραγιζόμεΟα καὶ βαπτιζόμεϋα. c'est-à-dire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *De Trinit.,* n, 15, *P. G.,* t. xxxix, col. 720. D'après la *Constitution ecclésiastique égyptienne,* Achelis, *Die Canones Hip.,* p. 99, l'évêque pose la main sur la tête du baptisé, l'oint avec l'huile de l'eucharistie, et dit : « Je l'oins avec l'huile sainte, au nom de Dieu, le Père tout-puissant, de Jésus-Christ et du Saint-Esprit. » Puis il lui fait un signe de croix sur le front, l'etnbrasse et dit: «Que le Seigneur soit avec toi, » et le confirmé répond : « Et avec votre esprit. » D'après le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* édit. Rahmani, p. 131, l'évêque pose de même la main sur la tête de chaque baptisé et l'oint, en disant : *Ungendo ungo* (te) *in Deo omnipotenti, in Christo Jesu et in Spiritu Sancto, ut sis operarius habens fidem perfectam et vas ipsi gratum.* Puis il le signe au front, lui donne la paix et dit: *Deus humilium sit tecum.* Et le baptisé répond : *Et cun' spiritu luo.*

C'est dans saint Cyrille de Jérusalem que l'on trouve une allusion à la formule qui devait finir par prévaloir chez les Grecs. Il annonce qu'aprés Pâques les futurs baptisés auront encore à entendre quelques catéchèses, dans lesquelles on leur Apprendra, à l'aide de l'Ancien et du Nouveau Testament, les raisons et les motifs de toutes les cérémonies de l'initiation, chrétienne, en particulier comment leuraura été communiquée la σφραγὶ τῄ κοινωνία τοὺ ἁγιου ΙΙνεὑματο . *Cat.,* XVIII, 33, *P. G.,* t. XXXIII, col. 1056. C'est là, en effet, la formule de l'onction clirismalesignalée par un canon, ajouté après coup aux actes du concile de Constantinople de 331, sauf qu'on y a remplacé κοινωνία par δωρεἀ . En les signant (au front avec le chrême), nous disons : Σφραγὶ δωρεὰ ΙΙνευματο ἁγιου. Can. 7, Hardouin, t. l, col. 813. Bien que ce canon ne soit pas l'œuvre du concile de 381, il n'en exprime pas moins la formule employée par les Grecs dans la consignation, c'est-à-dire dans la collation du Saint-Esprit. Du reste, il a été repris plus tard et officiellement inséré dans les prescriptions du concile de 692, dit Quinisexle, où il est devenu le canon 95. Hardouin, t. ni, col. 1694.

Il y a eu donc, comme on vient de le voir, un certain flottement dans les formules employées par l'Église, soit pour l'imposition des mains, soit pour la consignation. Ce n'est que peu à peu qu'elles ont fini par atteindre le degré de précision désirable et qu'elles sont entrées définitivement dans la liturgie. Aussi dom de Puniet, *loc. cil.,* p. 401·, a-t-il raison d'observer que, sur le point de l'union de la forme à ce qu'elle regardait comme la vraie matière de la confirmation, l'Église était assez large et admettait la succession dans les actes. Mais du fait que l'invocation accompagnait tantôt l'imposition des mains, tantôt l'onction, on ne saurait conclure qu'elle a changé plusieurs fois la matière même. Et malgré la prépondérance dont, à partir d'un moment donné, semble avoir joui l'onction, ce ne fut jamais en fait au détriment de l'imposition des mains. Celle-ci était d'institution divine et de pratique apostolique constante. Il y a donc au moins une raison de convenance de croire que l'Église ne l'a pas échangée contre un autre rite, dont l'autorité apostolique était moins manifeste. D'ailleurs, la manière dont certains Pères parlent indifféremment de l'imposition des mains et de l'onction, sans les distinguer au point de vue de l'effet produit, prouve assez que l'une et l'autre étaient également employées, alors même que l'on ne parlait que de l'une ou de l'autre.

V. AuteDB. — A qui revient l'institution du sacrement de confirmation? Est-ce bien à Notre-Seigneur Jésus-Christ? A quel moment? De quelle manière? En a-t-il fixé la matière et la forme? Des questions aussi précises n'ont pas été agitées par les Pères. C'est affaire aux scolastiques et théologiens de les poser et d'essayer de les résoudre, de chercher à savoir si Jésus-Christ a immédiatement institué ce sacrement et quant à la matière, et quant à la forme, ou s'il s'est contenté, après l'avoir institué, de laisser aux apôtres et à son Eglise le soin de déterminer d'une manière précise et la matière propre à ce sacrement et la forme qui devait convenir à celte matière.

Aux yeux des Pères, le baptême, la confirmation et l'eucharistie constituent les éléments de l'initiation chrétienne, initiation à laquelle procédait l'Église avec tant de solennité, conformément â la tradition ecclésiastique qui remontait aux apôtres. Pour ce qui regarde en particulier la confirmation, ils savaient, d'après le Nouveau Testament, que Jésus-Christ avait promis d'envoyer le Saint-Esprit à ceux qui croiraient en lui, et qu'en fait, dès la première heure, le Saint-Esprit a été donné par les apôtres aux nouveaux disciples. Ayant reçu eux-mêmes le Saint-Esprit d'une manière miraculeuse, le jour de la Pentecôte, les apôtres n'hésitent pas à le communiquer, d'une manière normale, à quiconque veut croire. Ils réalisent ainsi la promesse de leur Maître, ils usent d'un privilège qui leur a été octroyé, et, pour cela, ils imposent les mains aux nouveaux baptisés. Un tel rite, pratiqué dès le premier jour, ne peut guère passer pour une improvisation. Et s'il est aussi résolument employé, sans la moindre hésitation, et toujours d'une manière uniforme, par les apôtres, c'est apparemment que les apôtres, sachant de qui le tenir, accomplissaient un ordre. La même évidence, il est vrai, n'existe pas pour la pratique de Ponction. Mais quand on se rappelle l'horreur de la primitive Église pour tout ce qui ressemblait à une nouveauté et sa fidélité scrupuleuse à s'en tenir toujours à la tradition, il semble bien difficile de ne pas voir dans Ponction, dont parlent les Pères, une pratique également apostolique. Qu'on se rappelle l'appel de Tertullien à la tradition des Églises apostoliques, et la manière dont il la rattache aux apôtres eux-mêmes, et par ies apôtres à Dieu. Qu'on se rappelle que le pape Corneille, postérieur à Tertullien, qui déjà avait signalé Ponction, voit dans l'absence de la σφραγὶ , chez Novatien. une violation de la loi ecclésiastique; car, dit-il, ce sceau doit êlre reçu κατὰ τον τῄ; 'Εκκλησία κανόνα. Eusèbe, *II. E.,NÏ.* xl.HI. *P. G.,* t. xx, col. 624. Qu'aprés cela tous les détails relatifs soit à l'imposition des

mains, soit â la consignation, soit aux formules qui devaient préciser leur sens et marquer leur but, soit aux diverses cérémonies qui les entouraient ou les encadraient. aient été formellement indiqués par Jésus-Christ lui-méme et immuablement fixés *ne varietur* dés l'âge apostolique, c'est ce que ies témoignages patristiques ne disent pas, ou plutôt ils laissent entendre tout le contraire. La preuve en est dans les dillérences sensibles que nous avons relevées. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* Paris, 1904, p. 130-131.

Nul doute, pourtant, qu'aux yeux des Pères Notre-Seigneur n'ait institué le sacrement de la confirmation, au même titre que ceux du baptême et de l'eucharistie, avec lesquels et au milieu desquels il était conféré dans l'acte solennel de l'initiation chrétienne. Le pseudo-Ambroise n'écrivait-il pas, au iv« siècle, ces paroles : *Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Jesus? De sacr.,* IV, tv, *P. L.,* t. xvi, col. 439. Mais Notre-Seigneur a-t-il réglé les détails et le fonctionnement de la confirmation? Ne s'est-il pas plutôt contenté, après en avoir décrété l'institution et indiqué l'essence, de laisser tout le reste à la sagesse de ses représentants officiels et compétents? Et cette manière de voir ne semble-t-elle pas légitime, pour peu qu'on veuille tenir compte des divers documents cités dans le cours de cet article? Et ne cadre-t-elle pas, du reste, avec l'enseignement du concile de Trente, qui reconnaît à l'Église le pouvoir d'établir ou de changer, dans la dispensation des sacrements, tout ce qu'elle juge de plus utile à ceux qui les reçoivent et au respect dù aux sacrements eux-mêmes, selon les circonstances, sauf, bien entendu, â en respecter, à en laisser intacte la substance? Cf. Harent, *La part de l'Eglise dans la détermination du rite sacramentel,* dans les *Éludes,* 1897, t. lxxiii, p. 315 sq.; Souben, *Les sacrements,* Paris, 1905, p. 19 sq.

VI. Ministre. — Sur celte question du ministre du sacrement de confirmation, il y a encore quelques différences entre l'Église latine et l'Église grecque.

1° *Dans l'Eglise latine.* — Tant que l'évêque préside en personne à la cérémonie de l'initiation solennelle, pas de difficulté : c'est lui qui, pour la collation du Saint-Esprit, impose les mains sur la tête des baptisés, leur fait sur le front l'onction chrismale en forme de croix, en prononçant les prières qui se réfèrent à ces rites. Mais parfois des cas se sont présentés, par exemple pour des cliniques ou des voyageurs, ou le baptême seul a été donné; ces cas se sont multipliés dés que divers centres religieux furent crées en dehors et loin des sièges épiscopaux, l'administration du baptême étant confiée alors à des prêtres ou même à de simples diacres. En pareils cas, la règle fut que le baptisé devait se présenter aussitôt que possible à l'évêque pour recevoir de lui le Saint-Esprit.

Celte règle, nous la trouvons en vigueur dès le IIIe siècle. Le pape Corneille se plaint qu'elle ait été violée par Novalien, après avoir reçu le baptême des cliniques. Eusèbe, *H. E.,* VI, xliii, *P. G.,* t. xx, col. 624. A ce témoignage de l'Église romaine s'ajoute celui de l'Église d'Afrique. Saint Cyprien, à propos de ceux que le diacre Philippe avait baptisés en Samarie et auxquels Pierre et Jean vinrent donner le Saint-Esprit, écrit à Jubaianus : « C'est là encore la coutume parmi nous; ceux qui sont baptisés dans l'Église doivent être présentés aux chefs de l'Eglise (c'est-à-dire aux évêques) afin que, par notre prière et l'imposition des mains, ils reçoivent le Saint-Esprit et soient consommés par le sceau du Seigneur. » *Epist.,* lxxiii, 9, *P. L.,* t. ni, col. 1115. Le baptême de l'esprit doit s'ajouter au baptême d'eau, dit l'auteur du *De rebaptismate,* x, *P. L.,* t. III, col. 1195; mais si, en cas de nécessité, le baptême d'eau a été conféré par un clerc inférieur, attendons *ut aut suppleatur a nobis aut a Domino supplendum reservetur.*

En Espagne, au commencement du ive siècle, le concile d'Elvire est formel. Tout passager peut être baptisé en cas de nécessité, mais à la condition, s'il survit, d'être conduit à l'évêque *ut per manus impositionem perfici possit.* C'est à l'évêque de parfaire ceux qu'un diacre aurait baptisés, c'est-à-dire de les confirmer. Can. 77, Hardouin, t. I, col. 254. 258. Dans la seconde moitié du ive siècle, saint Pacien, évêque de Barcelone, veut réfuter les novations, qui prétendaient que le pouvoir de remettre les péchés n'avait été confié qu'aux apôtres seuls, et prend exemple sur le pouvoir de baptiser et de donner le Saint-Esprit qui, bien que confié aux apôtres, n'en est pas moins passé aux évêques : de même en est-il du pouvoir de remettre les péchés. *Epist.,* i, 6, *P. L.,* t. xiii, col. 1057.

Aux débuts du ve siècle, le pape Innocent s'appuie sur la coutume ecclésiastique et sur les Actes pour reconnaître aux évêques seuls le droit de confirmer : *Pontificibus solis deberi ut vel consignent vel Spiritum Sanctum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat,* etc. *Epist.,* XXV, III, 6, *P. L.,* t. xx, col. 554; Jaffé, n. 311. A Hippone, saint Augustin rappelle la prière et l'imposition des mains pratiquées par les apôtres pour communiquer le Saint-Esprit : *quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia. De Trinit.,* XV, xxvi, 46, *P. L.,* t. XLII, col. 1093.

Quelques abus s'introduisirent dans l'Église latine; certains prêtres s'arrogèrent le droit de confirmer. Le pape Gélase Ier (492-496) dut rappeler à l'ordre ceux de la Lucanie : *Nec minus etiam presbyteros ultra modum suum tendere prohibemus, nec episcopalis fastigio debita sibimet audacter assumere: non conficiendi chrismatis, non consignationis pontificalis adhibendæ sibimet arripere facultatem. Epist.,* ix, 6, *P. L.,* t. lix, col. 50; Jaffé, n. 636. En Espagne, le Ier concile de Tolède, en 400, tout en interdisant aux simples prêtres de bénir le chrême, leur avait permis de faire l'onction chrismale, en l'absence de l'évêque. Can. 20. Hardouin, t. I, col. 992. Il y eut abus et la tolérance fut supprimée. Au IIe concile de Séville, en effet, en 619, défense expresse est faite aux prêtres de donner la confirmation, *quia pontificatus apicem non habent.* Can. 7, Hardouin, t. III, col. 560. Saint Isidore, qui présidait ce concile, fidèle à l'enseignement du pape Innocent, marque, lui aussi, que le droit de conférer le Saint-Esprit est exclusivement réservé aux évêques. *De off.,* II, xxvii, 3, *P. L.,* t. lxxxiii, col. 825. En Gaule, il est inutile de rappeler le canon 1 du concile d'Orange, en 441, et le canon 16 du concile d'Épaone, en 517, qui permettent au simple prêtre, en l'absence de l'évêque, de recevoir les hérétiques, au moment de leur mort, par la chrismation ou consignation, car il s'agit là d'une mesure disciplinaire de réconciliation. Mais il importe de rappeler qu'on ne connaît qu'une onction post-baptismale faite avec le chrême, et que cette onction, qui est celle de la confirmation, est réservée, là comme ailleurs, à l'évêque seul.

Le motif allégué pour interdire au simple prêtre la faculté de confirmer semble avoir été l'absence du pouvoir d'ordre. Un prêtre ne possède pas, en effet, le *pontificatus apicem,* selon l'expression du concile de Séville; il ne succède pas aux apôtres, au même titre que l'évêque, ainsi que le remarque Innocent Ier. Et pourtant, en fait, le pouvoir de confirmer a été concédé même à de simples prêtres. Le *Décret aux Arméniens* le constate avec raison et l'explique par une dispense du siège apostolique, dans des cas urgents et pour des motifs raisonnables. Denzinger, *Enchiridion,* n. 592. C'est ainsi, en effet, qu'en mai 594, saint Grégoire le Grand écrivait à Januarius, évêque de Cagliari : « On se scandalise que nous ayons interdit aux prêtres le

pouvoir de confirmer; c'est pourtant là l'antique usage de notre Eglise. Néanmoins nous l'accordons..., etc. » *Episl.,* I. IV, epist. xxvt, *P. L.,* t. i.xxvii, col. G96. C'était donc que, dans l'Église latine, l'évêque était regardé comme le ministre ordinaire de ce sacrement, tandis que le simple prêtre, dans certains cas et avec l'autorisation du pape, pouvait en être le ministre extraordinaire. Et c'est encore la doctrine d'aujourd'hui.

Quant à la question de savoir si la dignité morale du ministre importait à la validité du sacrement, elle ne se posa dans toute sa rigueur qu'à l'époque des donatistes. Déjà, au m» siècle, saint Cyprien acceptait comme valide l'onction pratiquée au sein de l'Église par un minisire coupable, tandis qu'il la jugeait nulle, si elle était faite en dehors de l'Église par un hérétique ou un schismatique. Les Églises de Rome et d'Alexandrie, qui admettaient la validité du baptême des hérétiques, rejetaient cependant le rite de la confirmation conféré par eux. Ce rite devait donc être réitéré pour l'hérétique qui demandait à rentrer dans l'Église. Duchesne, *Origines du culle chrétien,* Paris, 1889, p. 326. Hefele, *Ilisloiredesconciles,* trad.Leclercq, 1.1, p. 175-176,croit que la réponse du pape saint Étienne contient une allusion à la réitération de la confirmation par les hérétiques. Cf. L. Saltet, *Les réordinations,* Paris, 1907, p. 18-22. Saint Cyprien s'autorisait de celte pratique pour accuser d'inconséquence les antirebaptisants. *Epist.,* i.xxm, n. 6, *P. L.,* t. ni, col. 1114. Saint Augustin, au contraire, à l'encontre des prétentions donatistes, se prononça pour la validité dans les deux cas. *De bapl. coni. donat.,* V, xx, 27, 28, *P. L.,* t. xlhi, col. 190. A ses yeux la culpabilité du ministre ne nuit pas à la validité du sacrement. Le sacrement de confirmation, comme celui du baptême dont il parle, vaut par lui-même, parce qu'il est de Dieu et non de l'homme. Le ministre ne saurait intercepter le bienfait divin. Et appliquant ce principe à fonction, il dit : *Oleum Christi etsi per peccatorem ministretur, non est oleum peccatoris... Non intercipit medius minister beneficium largitoris. Serm.,* cci.vi, 1, *P. L.,* t. xxxvm, coi. 1225. C'est la doctrine actuelle.

L'usage de réitérer la confirmation donnée par les hérétiques se constate encore au v» siècle. Au 1l» concile d'Arles (443 ou 452), on prescrit (can. 17) de réconcilier les bonosiens par Ponction du chrême et l'imposition des mains. Hefele, *op. cit.,* t. n, p. 467. Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus, 52, P. L.,* t. I.VIH, col. 993-994, atteste le même usage. Le 7« canon de Constantinople, bien que n'émanant pas du concile œcuménique de 381, témoigne cependant de l'usage de l'Église grecque au v» siècle. Il prescrit de réconcilier les hérétiques, dont le baptême est accepté, en les marquant du saint chrême avec la formule de la confirmation. Hefele, *op. cit.,* t. h, p. 35. Ce canon a été inséré dans le concile *in Trullo,* can. 95, et est entré ainsi dans le droit canonique byzantin. Mais, à Rome, dans la seconde moitié du tv» siècle ou plus tard, la réconciliation des hérétiques s'est faite par la seule imposition des mains. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.,* l. XI, epist. i.xvn, *P. L.,* t. lxxvii, col. 1205. Voir P. Morin, *Comment, hist. de. disciplina in administralione sacramenti pœnitentiæ,* l. IX, c. ix-xiu, Anvers, 1682, p. 639-658. Sur l'explication de ces faits, voir P. Pourrai, *La théologie sacramentaire,* p. 191-194; L. Saltet, *Les réordinations,* p. 404-406.

2° *Dans l'Église grecque.* — Tout autre a été l'usage d'Orient. Sans doute, au m» siècle, saint Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, estimait que le pouvoir d'imposer les mains, c'est-à-dire de confirmer, appartenait comme celui de baptiser et d'ordonner à l'évêque, *Epist.,* lxxv, 7, *P. L.,* I. in, col. 1161; et, à la fin du iv»siècle, saint Chrysostome disait que le privilège de donner le Saint-Esprit revenait de droit aux principaux du clergé, aux évêques. *In Act.,* homil. xvm, 3, *P. G.,* t. i.x, col. 144. Mais ce pouvoir ou ce privilège ne fut pas regardé comme exclusif. Dès la formation des paroisses, non seulement on l'accorda aux simples prêtres à titre exceptionnel, mais il leur fut dévolu à titre permanent. Nous en avons un double témoignage pour l'Egypte, et en particulier pour Alexandrie, dans ΓAmbrosiastre, *In Eph.,* iv, 11, *P. L.,* t. xvn, col. 388, et dans l'auteur des *Quæstiones Vet.et Novi Testamenti,* q. ci, *P. L.,* t. xxxv, col. 2302. Ce fut l'usage de l'Église grecque : tout prêtre qui baptisait donnait également le Saint-Esprit par l'onction chrismale faite en forme de croix sur le front du baptisé. Ce qui n'était qu'un privilège exceptionnel, chez les Latins, fut la règle ordinaire chez les Grecs.

VIL Sujet. — Le baptisé seul peut recevoir le sacrement de la confirmation, et il le reçoit après le baptême et avant l'eucharistie, dans la cérémonie solennelle de l'initiation chrétienne. Dans le cas où le baptême a été conféré seul par un prêtre ou par un diacre, ou même par un laïque, le baptisé doit recourir, dès qu'il le peut, à l'évêque pour recevoir de lui le Saint-Esprit. Bien préparé, il reçoit le caractère et les grâces propres du sacrement de confirmation; mal préparé ou dans de mauvaises dispositions morales, il reçoit le sacrement, mais non la grâce du sacrement. C'est ce qui faisait dire à saint Cyrille de Jérusalem que la communication du Saint-Esprit est proportionnelle à la foi de celui qui le reçoit, κατὰ αναλογίαν τῆ ἑκαστου πίστεω . *Cal.,* I, 5, *P. G.,* t. xxxm, col. 377. Et c'est ce que la controverse donatiste permit à saint Augustin de mettre en lumière. Il dit du baptême : *Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate, propter eum a quo institutus est. Coni. Cresc.,* IV, xvi, 19, *P. L.,* t. xi.iii, coi. 559. C'est dire par conséquent que la valeur du baptême est indépendante et de celui que le confère et de celui qui le reçoit. Or, ce principe s'applique à la confirmation; sa valeur est indépendante du ministre et du sujet. Un autre principe, également proclamé par l'évêque d'Hippone, c'est celui de l'efficacité du sacrement, qui peut être arrêtée par la faute de celui qui le reçoit et comme tenue en suspens tant que l'obstacle persiste, mais qui, l'obstacle venant à disparaître, produit tout son effet. C'est déjà en germe la théorie de la réviviscence des sacrements.

« Oui, dit saint Augustin à Pétilien, vous avez raison de placer dans fonction le sacrement du chrême, qui dans le genre des signes visibles est sacro-saint, tout comme le baptême; mais il peut exister dans des hommes pervertis, passant leur vie dans les œuvres de la chair et ne devant jamais posséder le royaume des deux. Mais il faut distinguer ce sacrement visible, qui est saint, qui peut se trouver et chez les bons et chez les méchants, récompense pour les uns, jugement pour les autres, de fonction invisible de la charité, qui est le propre des bons. » *Cont. litt. Petii.,* II, civ, 239. *P. L.,* t. xi.ni, col. 342. Prenant ailleurs pour exemple le cas de Judas, coupable *quia a bono bonum malus excepit,* il l'applique à fonction de l'huile du salut, c'est-à-dire à la confirmation : « L'huile du salut, dit-il, n'est pas l'huile du pécheur. *Bene accipiatur, et bonum est; etsi male accipiatur, bonum est. Væ* Λ«»ιι>ιι' us *bonum male accipientibus. » Serm.,* cci-xvi. 7, P. L., t. xxxvm, col. 1229. Donc, d'après saint Augustin, dans le cas où le sujet n'offre pas les conditions requises de préparation et de moralité, réception valide de la confirmation, mais illicite, culpabilité à mal recevoir fonction chrismale. Vienne à disparaître l'obstacle, fonction produit son effet, sans qu'il soit nécessaire de la réitérer. Car ici s'applique le principe formulé si souv-i.t au sujet du baptême et de l'ordination, objet de la controverse avec les donatistes. Au sujet du baptême, il

dit : *Hoc vere confert et præstat Deus per communionem catholicam illis qui veniunt ab aligna hæresi vel schismate, ubi baptismum Christi acceperunt, id est, non ut baptismi sacramentum incipiant habere quod non habebant, sed ut incipiat eis prodesse quod habebant, De bapt. coni, donat.,* I, v, 7, *P. L.,* t. xi.ui. coi. 113; et au sujet de l'ordre : « Les évêques qui font retour à l'unité ne sont pas ordonnés une seconde fois, *sed sicut baptisma in eis ita ordinatio mansit integra.* » *Cont. epist. Parmen.,* Ill, xin,28, *ibid.,* col. 109. Comme le baptême et l'ordre, la confirmation, une fois reçue, ne se réitère pas. Par le seul fait de sa collation, elle a produit, comme nous le verrons plus bas, le caractère; si le sujet, auquel elle est donnée, se trouve dans les conditions voulues, elle produit en outre ses autres effets, la grâce et les dons du Saint-Esprit; si, au contraire, il a posé un obstacle par sa faute, ces effets ne sont pas produits, mais ils deviennent une réalité vivante, dès que l'obstacle est écarté.

VIII. Nécessité. — Du moment que la réception du Saint-Esprit par la confirmation était regardée par les Pères comme le complément, la consommation et le perfectionnement du baptême, on comprend qu'ils en exigeassent la collation. De là les textes patristiques et conciliaires que nous avons cités, et qui faisaient une obligation de recevoir la confirmation aussitôt que possible après le baptême. Rappelons seulement les canons 38 et 77 du concile d'Elvire et le canon 48 du concile de Laodicée. Hardouin, t. i, col. 254, 258,789. Mais était-ce une obligation étroite, sous peine de compromettre le salut, si on venait à ne pas la recevoir? En fait, quelques baptisés mouraient sans avoir pu être confirmés. Aussi la question se posa-t-elle de savoir si ces baptisés non confirmés étaient sauvés. Elle fut résolue par l'affirmative. L'auteur du *De rebaplismale,* iv, *P. L.,* t. m. col. 1188, n'hésite pas à déclarer que celui qui meurt après le baptême est un parfait chrétien, bien qu'il n'ait pas reçu l'imposition des mains de l'évêque. A leur tour, les Pères du concile d'Elvire déclarent que celui qui meurt baptisé, mais non confirmé, *sub fide qua credidit potent esse justus.* Can. 77. Ce qui revient à dire, pour employer des termes scolastiques, qu'à l'époque des Pères, le sacrement de confirmation était regardé comme nécessaire de nécessité de précepte, et non comme nécessaire de nécessité de, moyen; il différait, en ce point, du sacrement de baptême. Il y avait donc faute à ne pas recourir à la confirmation, quand on le pouvait, à cause de l'obligation qui en était imposée par l'Eglise; mais, en cas d'empêchement légitime, la non-réception de ce sacrement ne compromettait pas le salut.

IX. Effets. — 1° *Perfectionnement du baptême.* — Dans l'initiation chrétienne, la confirmation suivait immédiatement la collation du baptême, en relation étroite avec lui et comme son complément naturel. Le baptême, d'après les Pères, introduisait le catéchumène dans l'Église, lui communiquait la vie surnaturelle et divine par la régénération; la confirmation conférait au baptisé la plénitude de cette même vie. De là l'obligation étroite, dont nous avons parlé, de recourir pour ce sacrement à l'évêque quand on n'avait pu recevoir que le baptême. Le baptême passait ainsi pour une ébauche, pour un commencement, pour un début, qu'il appartenait à la confirmation de compléter, de consommer, de parfaire; ce sont les expressions, dont se servent les Pères, et qu'il est inutile de répéter. De là viendra la comparaison de la vie surnaturelle avec la vie naturelle. A la naissance correspond la régénération baptismale, qui fait du baptisé un enfant de Dieu et de l'Église; à la maturité, le sacrement de confirmation, qui fait du confirmé un parfait chrétien, un soldat.

2° *Infusion du Saint-Esprit.* — De quelque nom qu'ils l'appellent, imposition des mains, onction, consignation, les Pères attribuent à la confirmation la collation du Saint-Esprit. Sans doute, le Saint-Esprit ne saurait être étranger à la purification des péchés, à la régénération surnaturelle, à la vie de la grâce, produites par le baptême; car, ainsi que l'enseigne Tertullien, le Saint-Esprit pénètre et transforme l'eau baptismale, il lui communique une vertu purificatrice; mais, observe-t-il, le baptême ne confère pas le Saint-Esprit, il ne fait que préparer la place à son infusion prochaine, qui est l'efl'et de l'imposition des mains. *De bapt.,* vi, vin, *P. L.,* t. i, col. 1206, 4207. A sa suite, saint Cyprien distingue nettement l'effet propre à chacun de ces deux rites ou de ces deux sacrements, comme il les appelle. Il n'ignore pas l'intervention du Saint-Esprit dans le baptême, car, dit-il, sans le Saint-Esprit l'eau ne pourrait ni effacer les péchés, ni sanctifier l'homme; mais c'est à l'imposition des mains qu'il attribue l'infusion du Saint-Esprit dans l'âme du baptisé. *Epist.,* I.xxiv, 7, *P. L.,* t. m, col. 1132. Le pape Corneille écrit à propos de Novation : « Etant guéri de sa maladie, il n'a pas reçu néanmoins ce qu'il était tenu de recevoir selon la règle ecclésiastique, il n'a pas été marqué du sceau par l'évêque. Mais puisqu'il n'a pas reçu le sceau, comment enfin aurait-il pu recevoir le Saint-Esprit? » Eusèbe, *II. E.,* VI, xi.nl, *P. G.,* t. xx, col. 624. C'est le Saint-Esprit qui donne le *signaculum spiritale,* dit saint Ambroise, au iv· siècle. *De myst.,* vu, 42, *P. L.,* t. xvi, col. 403. C'est par le chrême que s'opère l'infusion du Saint-Esprit, dit j'acien. *De bapt.,* vi, *P. L.,* t. xm. col. 1093. Ainsi, chez les Pères latins, à Carthage, à Rome, à Milan, à Barcelone, l'effet spécifique qu'on attribue à la confirmation, c'est l'infusion du Saint-Esprit.

Même effet spécifique reconnu par les Pères grecs. Origène qui prend le mot de baptême, tantôt au sens large d'initiation chrétienne, tantôt au sens restreint et précis que nous lui donnons, rappelle le fait signalé par le livre des Actes et dit que le Saint-Esprit était donné par les apôtres au moyen de l'imposition des mains *dans* le baptême (sens large); il ajoute quelques lignes plus bas que les apôtres le communiquaient par l'imposition des mains *après* le baptême (sens restreint). *De prine.,* I, ni, 2, 7, *P. G.,* t. xi, col. 147, 153. A Césarée de Cappadoce, Firmilien, nous l'avons vu, pense comme son correspondant de Carthage, saint Cyprien. A Alexandrie, au siècle suivant, saint Alhanase, sur ces mots de l'Épitre aux Galates, m, 2 : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit par les œuvres de la loi ou par l'audition de la foi? » demande : Quel esprit avaient-ils reçu si ce n'est l'Esprit-Saint qui est donné à ceux qui croient et qui ont été engendrés à nouveau par le bain de la régénération? *Epist. ad Scrap.,* i, *P. G.,* t. xxvi, col. 537. Le *Sacramenlaire de Serapion* de Thmuis, ami et correspondant de saint Alhanase, distingue la confirmation du baptême. Il contient deux prières, l'une pour la bénédiction de l'huile dn baptême, l'autre pour la bénédiction du chrême. Or, tandis que, pour la bénédiction de la première, on prie pour le pardon des péchés, pour la soustraction de l'âme et du corps a toute œuvre mauvaise, à toute influence satanique, Γιὑχή ει το χρίσμα demande à Dieu de donner au chrême une vertu divine et céleste pour ceux qui ont déjà participé au bain de la palingénésie. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Slücke,* dans *Texte un* i *Unlers.,* Leipzig, 1898, t. xvn, fasc. 36, p. 12-13; Brightman, *Journal of theological studies,* Londres, 1900. t. i, p. 265. Le sens de ces deux prières diffère à raison de la différence des effets qu'elles attribuent aux huiles, qui doivent servir pour deux sacrements distincts.

A Jérusalem, saint Cyrille compare la grâce que donne la confirmation au don de joyeux avènement des empereurs, *Cal.,* xm, 23, *P. G.,* t. xxxm, col. 800; c'est une grâce qui diffère de la grâce baptismale, c'est la

grâce du Saint-Esprit, dont la divinité, présente dans le saint chrême, rend celui-ci capable de communiquer le Saint-Esprit, ἐνεργετικ'ον Πνεύματο αγίου; elle sanctifie et vivifie l'aine pendant que le corps est oint visiblement de ce chrême sensible, *Cat.*, xxi, 3, *ibid.*, col. 1092; elle procure l'adoption divine, car le confirmé ressemble au Christ qui, après son baptême et la descente sensible du Saint-Esprit, a entendu ces mots : « Celui-ci est mon fils bien-aimé. » *Cat.*, ni, 14; xi, 9, *ibid.*, col. 445, 701.

Λ Hippone, saint Augustin voit dans l'onction le Saint-Esprit : *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. In I Joa.*, tr. Ill, 5, *P. L.*, t. xxxv, coi. 2002. Inutile de continuelles citations.

S" *Les sept dons.* — Qu'apportait avec lui le Saint-Esprit? Cette question ne devait pas tarder à se poser, et, une fois posée, elle devait recevoir un commencement de solution par l'étude et l'application du texte d'Isaïe, ix, 1-3 : « L'esprit du Seigneur se reposera sur lui, l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science, de piété et de crainte de Dieu. » Les Pères voient cette prophétie réalisée au baptême de Notre-Seigneur. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, ix, xvn, *P. G.*, t. vu, col. 871, 929-930; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, II, I, *P. G.*, t. i.x, col. 309-316. Quelques-uns l'appliquent à la sanctification du chrétien, en général. Irénée, Cyrille, *loc. cit.;* Origène, *In Jer.*, x, 13, *P. G.*, t. xm, col. 549; *In Matth.*, xm, *ibid.*, col. 1093; S. Jérôme, *In Is.*, IV, xi, *P. L.*, t. xxiv, col. 147-149. Il était naturel qu'on finît par l'appliquer à la sanctification du chrétien, en particulier par la confirmation. Or, ce sont précisément ces sept dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte de Dieu, que saint Ambroise voit dans le *signaculum spiritale,* c'est-à-dire dans la confirmation, *De myst-*, vii, 42, *P. L.*, t. xvi, col. 403; ce sont ces sept dons que saint Jérôme énumère comme les attributs du Saint-Esprit, *loc. cit.* Saint Augustin les appelle *ilia notissima dona spiritualia, Serm.*, cccxi.vn, n, 2, *P. L.*, t. xxxix, col. 1524, et les compare, comme nous l'avons déjà dit, aux béatitudes. Cf. *Serm.*, cci.xx, 5; Eugyppius, *Thesaurus,* cxv, *P. L.*, t. lxii, col. 179. Nous avons également dit que le mot *septiformis,* appliqué par saint Hilaire au don du Saint-Esprit, et l'énumération des sept dons du Saint-Esprit avaient fini par trouver place dans les *Sacramenlaires gélasien* et *grégorien,* dans la prière qui accompagne l'imposition des mains. C'est la preuve de l'importance attachée à de tels dons et aussi de l'idée de plus en plus complète que se firent les Pères des effets du sacrement de confirmation.

4° *La force.* — Parmi les dons spéciaux, attribués comme effet à la confirmation, les Pères ont insisté plus particulièrement sur la force el le courage de confesser la foi, de combattre les ennemis du salut. Rappelons surtout le texte de l'anonyme du v· siècle, car aucun autre ne vaut celui-là, où le confirmé est comparé au soldat. Le statut militaire exige qu'un général, pour recevoir un homme au nombre de ses soldats, le marque d'un signe spécial, l'arme ensuite pour le combat. Or, tel est le rôle de la confirmation pour le baptisé : elle le marque, elle l'arme. *Spiritus Sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit illapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præslat ad gratiam... post baptismum confirmamur ad pugnam... roboramur... Confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et prælia... Victuris necessaria sunt confirmationis auxilia. Max. bibliolh. vel. Pair.*, Lyon, 1677, t. vi, p. 649. Hali, évêque anglican de Vermont, a tort d'aflirmer, *Confirmation,* Londres, 1902, p. 80-82, à la suite du Dr Mason, *The relations of confirmation to baptism,* p. 191-194, 415-419, que celte homélie, utilisée dans la fausse décrétale, que le pseudo-Isidore met sur le compte du pape Melchiade, este l'étendard «(nous dirions le grand cheval de bataille) de l'enseignement catholique, relativement au sacrement de confirmation. Mais c'est oublier que si la décrétale, attribuée à Melchiade, est fausse,cette homélie est d'un auteurdu v° siècle, et que, du reste, l'idée particulière de force, qui y est mise en si haut relief comme l'eil'et du sacrement de confirmation, se trouve déjà indiquée par Tertullien, parmi les écrivains latins, *caro signatur ut anima muniatur, De res. car.*, vin, *P. L.*, t. n, col. 806, et par saint Cyrille de Jérusalem, parmi les Pères grecs. Ce dernier, en effet, voit dans la confirmation une arme de combat, et compare le confirmé à un guerrier. « De même, dit-il, qu'aprèsson baptême et la descente du Saint-Esprit, Jésus-Christ est allé combattre son adversaire, de même, après avoir reçu le baptême et l'onguent mystique (c'est-à-dire la confirmation), revêtus de la panoplie du Saint-Esprit, vous tenez ferme contre toute puissance opposée, ἐνδεδυμένοι τὴν πανοπλίαν τοῦ αγίου Πνεύματο ,ἰ'στασΘε προ τὴν αντικειμένην δύναμιν.Cat., XXI, 4, *P. G.,t.* xxxiii, col. 1092. C'est oublier également les expressions si caractéristiques de la prière pour le chrême du *Saeramentaire de Sérapion,* où l'on demande à Dieu une ἐνέργειαν βείαν καὶ ουράνιον, sans doute pour que les baptisés participent au don du Saint-Esprit, mais aussi pour que, rendus forts par cette σφραγι , ils restent fermes et inébranlables, διαμείνωσιν εδραιοι και αμετακίνητοι. G. Wobbertnin, *Altchristliche liturgische Stücke,* dans *Texte und Enters.*, Leipzig, 1898, t. xvn, fasc. 3 *b,* p. 12-13; Brightman, *Journal of theological studies,* Londres, 1900, t: i, p. 265. Les *Constitutions apostoliques* n'appellent pas sans raison le chrême le βεϐαίωσι τὴ ὁμολογία , III, xvi, *P. G.*, t. I, col. 797; et saint Augustin voit dans la force la grâce propre de la confirmation. *Cont. Faust.*, XIX, Xiv, *P. L.*, t. XLH. col. 356. Cela justifie amplement l'expression lhéologique *ad robur,* appliquée à ce sacrement.

5° *Le caractère.* — Dans un document gnostique du IIIe siècle, les *Acta S. Thomæ,* 26, 27, il est dit que le baptême et la confirmation impriment un sceau spécial. Le baptisé en reçoit d'abord un, la σφραγι ; le confirmé en reçoit un autre, qui se superpose au premier,Γέπισφράγισμα τὴ σφραγῖδα . Cf. M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1903, t. in, p. 141-142, 165; Le Hir, *Eludes bibliques,* Paris, 1869, t. n, p. 118; Lipsius, *Die apocryphen Aposlelgeschichten und Aposlellegenden,* Brunswig, 1883, t. i, p. 331-334. Cette initiation comprend le baptême d'eau et une onction d'huile faite sur la tête et imprimant un sceau spécial. Voir t. t, col. 358, 359, 360. Quoi qu'il en soit de ses rapports avec l'enseignement chrétien, rien qu'à constater la répétition si fréquente des mots *sigillum, signaculum,* chez les Latins, σφραγι , chez les Grecs, il est facile d'en conclure l'idée que se faisaient les Pères de ce sceau. Ils comparent, mais sans l'identifier, le *sigillum* ou la σφραγι de la confirmation avec le *sigillum* ou la σφραγι du baptême. Ils y voient une marque caractéristique qui distingue le confirmé du non confirmé, tout comme le sceau baptismal distingue le fidèle de l'infidèle; une marque dans le genre de celle qui servait â distinguer le soldat romain. Tertullien est le premier à y faire allusion, quand il parle de Mithra, l'émule des mystères chrétiens, *qui signat in frontibus milites suos. De prescript.*, xi., *P. L.*, t. Il, col. 54. Mais c'est l'évêque d'Hippone qui y insiste. H ne la compare pas seulement à la *nota* ou au *stigma* du légionnaire romain, mais encore à l'efligie qu'on imprimait sur les monnaies et au signe qui servait à reconnaître les brebis dans un troupeau. Elle servait à indiquer que celui qui la porte possède une ressemblance particulière avec Dieu, frapp qu'il est à son effigie par la confirmation, que de plus il est la propriété de Dieu, à un titre tout spécial, et

qu'il est enfin consacré à son service comme un soldat. Saint Augustin l'appelle avec raison un caractère. Ce ternie, reproduit par l'auteur du sermon, *De cataclysmo,* 1, *P. L.,* t. XL, col. 693, est resté le terme consacré. Il est vrai que saint Augustin ne parle du caractère qu'à propos des sacrements de baptême et d'ordre, *Cont. epist. Parm.,* II. xm, 29, *P. L.,* t. xi.m, col. 71, mais l'application de ce terme à la confirmation ne saurait faire doute, car elle ressort logiquement des principes mis en valeur par l'évéque d'Ilippone dans la controverse donatiste. Les donatistes, en elfet, admettaient avec les catholiques que le baptême, la confirmation et l'ordre, une fois validement conférés, ne pouvaient pas être réitérés. Mais ils niaient la validité de ces sacrements, s'ils étaient donnés, dans l'Eglise, par un ministre indigne, ou en dehors de l'Église par un hérétiqueou un schismatique. Dans son argumentation, saint Augustin insiste le plus souvent sur le baptême, nomme quelquefois l'ordre, mais n'exclut pas la confirmation. Il répète sous toutes les formes : Ces sacrements n'appartiennent qu'à Dieu, ils ne sont pas l'œuvre de l'homme, l'homme n'en est que le ministre; el du moment où il observe les règles prescrites, ce ministre opère toujours validement, bien que parfois illicitement. Même dislinclion pour celui qui les reçoit. Bien disposé et dans les conditions voulues, le sujet reçoit le caractère et la grâce sanctifiante propre à chaque sacrement; mal préparé et n'ayant pas les dispositions requises, il reçoit le caractère sans la grâce, celle-ci n'opérant que lorsque l'obstacle, qui empêchait son action, vient à disparaître ou est écarté. *De bapt. cont. donat.,* III, xm, 'I8, *P. L.,* t. xliii, col. 146. Par là s'explique l'obligation de ne pas réitérer le baptême et l'ordre, car ces sacrements constituent une certaine consécration : *ideoque in catholica utcumque non licet iterari. Cont. epist. Parm.,* II, xm, 28, *ibid.,* col. 69. C'était, en elfet, la pratique de l'Église de ne pas réitérer ces sacrements. Le raisonnement de saint Augustin s'applique également à la confirmation. Si donc on ne la réitérait pas, c'est que l'on estimait qu'elle imprimait dans l'âme, comme le baptême et l'ordre, un caractère ineffaçable, indélébile, excepté peut-être chez ceux qui désertaient l'Église et faisaient naufrage dans la foi. Pour la confirmation, notamment, saint Grégoire, fidèle écho de la tradition chrétienne et des usages romains, écrit à Januarius, évêque de Cagliari : « Que les évêques ne présument pas de marquer deux fois de chrême le front des enfants au baptême. » *Epist.,* l. IV, epist. ix, *P. L.,* t. lxxvii, col. 677.

En Orient, l'enseignement est le même. A'oici celui de saint Cyrille de Jérusalem. Le sceau de la confirmation diffère de celui du baptême. La σφραγί: du baptême est la σφραγί δι'ϋδατο ; elle s'imprime dans l'âme *pendant* que l'eau purifie le corps, *Cat.,* ni, *P.* G., t. xxxm, col. 429, 432, *au moment* du baptême, κατὰ καιρὸν τοῦ βαπτίσματο , *Cat.,* IV, 16, *ibid.,* col. 476, *dans* le baptême, ἐν βαπτίσματι. *Cat.,* xvi, 24, *ibid.,* col. 952. La σφραγί de la confirmation, au contraire, est celle de la communication du Saint-Esprit, σφραγί τῇ κοινωνία τοῦ ἁγιου Πνεῦματο , *Cat.,* χvιιϊ,33, *ibid.,* col. 4056 ; celle-ci est imprimée dans l'âme *après* le baptême, *ibid.,* pendant que le front est oint de chrême. *Cat.,* xxi, 3; xxii, 7, *ibid.,* col.1092, 1101. Le caractère baptismal, saint Cyrille le proclame indissoluble, ἀκατάλυτο , *Procat.,* 16, *ibid.,* col. 360, et indélébile, ανεξάλειπτο , *Procal.,* 17, *ibid.,* col. 365; mais il laisse entendre qu'il en est de même de celui de la consignation, car il compare le confirmé au soldat qui marche tout armé au combat, *Cat.,* xxi, 4, *ibid.,* col. 1092, et l'on sait qu'à l'époque où vivait saint Cyrille un soldat ne perdait jamais sa *nota,* même par la désertion.

Saint Chrysostome conseillait à ses auditeurs de bien vivre, parce qu'ils n'avaient pas à compter sur un nouveau baptême ou sur une nouvelle réception du Saint-Esprit. *În Ileb.,* homil. ix, 2, *P. G.,* t. lxiii, col. 78. C'est le même conseil que répétait, à la fin du v· siècle, Gennade, patriarche de Constantinople (458-471). Œcumenius, *P. G.,* t. extx, col. 333.

6° *Point de charismes.* — Les manifestations charismatiques si extraordinaires qui éclataient, au temps des apôtres, quand le Saint-Esprit descendait dans lésâmes, se firent de plus en plus rares et finirent par disparaître. Quelques chrétiens crurent pouvoir en conclure que l'imposition des mains et la consignation ne communiquaient plus le Saint-Esprit. Il fallut donc les éclairer et dissiper une telle méprise. Pour cela, on montra que l'infusion du Saint-Esprit ne se manifeste pas nécessairement et toujours par des charismes sensibles, que ces charismes, qui avaient leur raison d'être à l'époque où ils produisaient tint de prodiges, n'étaient qu'un effet secondaire et transitoire du sacrement de confirmation, tandis que l'effet propre et permanent du sacrement était d'assurer au confirmé la possession du Saint-Esprit, dont la présence invisible, mais réelle, faisait du chrétien le temple de Dieu. Saint Augustin voit cet effet permanent dans la charité; car telle est la doctrine de saint Paul, Rom., v, 5, ainsi que l'avaient comprise les anciens, *majores nostri. Neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis altestantibus per manus impositionem modo datur Spiritus Sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et Eeclesiæ primordia dilatanda. De bapt. cont. donat.,* Ill, xvi, 21, *P. L.,* t. xliii, coi. 148-149. Utiles au début du christianisme pour frapper les regards, aider à la propagation de la foi naissante et â l'extension de l'Eglise. ces charismes n'avaient plus lieu de se produire, du moment que la foi était connue et que l'Eglise était répandue partout. « Que personne donc ne dise : J'ai reçu le Saint-Esprit; comment donc se fait-il que je ne parle pas la langue de tous les peuples? » Et l'évêque d'Ilippone de répondre : « Ce miracle ne se produit plus parce que, actuellement, se trouve réalisé tout ce qu'il annonçait. L'Église, aujourd'hui, est grande. Du lever au couchant du soleil, elle parle toutes les langues du monde. L'Esprit-Saint joue dans le corps du Christ, qu'est l'Église, le rôle de l'âme dans le corps humain. Si donc vous voulez vivre de l'Esprit-Saint, gardez la charité, aimez la vérité, désirez l'unité pour parvenir à l'éternité. » *Serm.,* cclxvii, 3, 4, *P. L.,* t. xxxvm, col. 1230-1231.

X. Cérémonies. — Dans l'Église latine, le cérémonial de la confirmation se réduisait tout d'abord au double rite de la chrismation ou consignation et de l'imposilion des mains. C'est du moins ainsi qu'il est décrit dans les *Canons d'Hippolyte.* Au sortir de la piscine baptismale, un prêtre fait sur le front du baptisé un signe en forme de croix avec le chrême de l'eucharistie, il le répète sur la bouche, la poitrine, tout le corps, la tête et la figure. Après ces onctions chrismales, les seules signalées, le baptisé revêt ses habits et pénètre dans l'église. Là. l'évêque lui impose les mains en prononçant une prière appropriée, puis le marque au front « du signe de la charité », l'embrasse en lui disant : *Dominus vobiscum;* et le confirmé répond : *Et cum spiritu tuo.* C'est tout le rituel romain connu au commencement du ni- siècle. Can. 134-146, Duchesne, *Origines, p. 513;* Achelis. *Die Canones Dip.,* p. 98-99.

Plus tard, voici comment le décrit Mor Duchesne, *Origines,* p. 302-303 : « Pendant que le baptême continuait, le pontife se rendait au *consignatorium,* où les néophytes lui étaient amenés pour la cérémonie de la consignation. Le lieu consacré était, depuis le pape Hilaire (461-468), la chapelle de la Croix, en arrière du baptistère. Avant d'y entrer, les nouveaux baptisés se présentaient d'abord à un prêtre, qui leur faisait sur la tête une onction avec l'huile parfumée du saint chrême.

en disant : « Dieu font puissant, Père de Notre-Seignenr « Jésus-Christ, qui t'a régénéré par l'eau et l'Esprit-Saint, «et qui t'a donné la rémission de tous les péchés, c'est « lui qui l'oint du chrême du salut pour la vie éternelle. » Les baptisés reprenaient alors leurs habits, ou plutôt ils en revêtaient de nouveaux, de couleur blanche, assistés par leurs parrains ou marraines. Arrivés devant l'évêque, ils se formaient en groupe sur lesquels le pontife prononçait d'abord l'invocation au Saint-Esprit. (Cette invocation, nous l'avons déjà signalée plus haut.) Le ponlife faisait ensuite le signe de la croix sur le front de chaque néophyte avec son pouce trempé dans le saint chrême. En même temps, il disait à chacun d'eux : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Paa·, tibi.* La consignation terminée, le cortège se reformait pour rentrer dans la basilique, où l'on célébrait la messe et où avait lieu la première communion des baptisés-conlirmês. »

En pays de rit gallican, la cérémonie était à peu près semblable, sauf, comme nous l'avons indiqué, qu'on n'y pratiquait qu'une seule onction chrismale, immédiatement au sortir des fonts baptismaux, avec une formule qui rappelle la formule presbytéraleromaine de la chrismation, et (pie l'imposition des mains n'est point marquée. Mais, selon le *Missale gothicum, P. L.,* t. lxxii, col. 275, après la chrismation venait le lavement des pieds, le revêtement des habits blancs, une prière sous forme de collecte en faveur des nouveaux baptisés, puis la messe. Même rituel dans le *Missale gallicanum vetus, ibid.,* col. 369, et dans le *Sacramenlaire de Bobbio, ibid.,* col. 502, 503, sauf que, dans ce dernier, l'imposition des vêtements blancs précède le lavement des pieds, au lieu de le suivre. En Espagne, la lolion des pieds fut supprimée par le concile d'Elvire, can. 48.

En Orient, les *Constitutions apostoliques,* VII, xliii. *P. G.,* t. i, col. 10i5, ne signalent, après le baptême, que l'onclion chrismale avec l'onguent sacré, accompagnée d'une prière. Telle est, disent-elles, la puissance de l'imposition des mains. Point d'autre détail sur le rituel de la confirmation. Mais saint Cyrille nous fait connaître l'usage de Jérusalem, au iv' siècle. C'est au sortir de la piscine baptismale que le baptisé est oint avec l'onguent mystique, qui rappelle l'onction du Christel qui est en réalité le Saint-Esprit. *Cal.,* xxt. 1, *P. G.,* t. xxxiii, col. 1089. Il reçoit l'onclion chrismale au front, aux oreilles, aux narines, à la poitrine. *Ibid.,* 4, col. 1092. Puis, ainsi rempli de l'Esprit-Saint, il participe pour la première fois avec le reste des lidèles à l'audition de la messe et à la communion.

La *Constitution ecclésiastique égyptienne,* Achelis, Die *Canones llip.,* p. 98-99, rappelle à quelques variantes près le rituel des *Canons d'ilippolyte.* Un prêtre oint avec l'huile de l'eucharistie le baptisé, qui sort des fonts baptismaux, au nom de Jésus-Christ. Pas de mention des parties du corps qui sont ointes, ni du revêtement des habits, mais il va de soi que le baptisé s'habille pour pénétrer dans l'église, où l'évêque lui impose les mains avec la prière signalée plus haut; puis, posant la main sur sa tête, il l'oint au front avec l'huile de l'eucharistie, en prononçant une formule appropriée, l'embrasse, en disant : *Dominus vobiscum,* et le confirmé répond : *El cum spiritu tuo.* Après quoi, uni au peuple lidèle, le confirmé assiste à l'oflice divin et y communie. Semblable succession de cérémonies dans le *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi : onction* du baptisé, au sortir des fonts, avec l'huile de l'action de grâces; réunion dans l'église; imposition des mains par l'évêque avec récitation d'une formule assez longue; onction sur le front avec la même huile, mais par l'évêque, qui prononce une formule appropriée; signe de croix, baiser de paix. L'évêque dit : *Deus humilium sit tecum.* Et le confirmé répond : *Et cum spiritu tuo.* Prière avec l'assemblée chrétienne, oblation, sacrilice et communion. *Testam. D. N. J. C.,* II, vm-x, édi*. Rahmani, Mayence, 1899, p. 129-133.

Dom Marlène, *De antiquis Ecclesix ritibus,* Rouen. 1700; Mabillon, *De Hturgia gallicana, P. I...* t. i.xxn, col. 00-620; J. A. Assémani, *Codex liturgicus,* Rome, 1740; Chardon, *Histoire des sacrements,* Paris, 1745, dans le *Cursus thiologiæ* de Migne, t. xx ; F. Probst, *Sakramente und Sakranteiitalien >« den drei ersten christlichen Jahrhùnderten,* Tubingue, 1872, p. 158-194; J. Stiglmayr, *Sacramente und Kirche nach* Ps.-*Dionysius,* dans *Zeitschrift fiir kathol. Théologie,* 1808; Janssens, *Confirmation,* Lille, 1888; M" Duchesne. *Les origines du culte chrétien,* 2* ("dit., Paris. 1808; Achelis, *Die Cancres Hippolyti,* Leipzig, 1891. dons *Texte und Untersuchungen zur Geschichte (1er altchristlichen Literatur,* de Gel hardi el Harnack, t. VI, fasc. 4; Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi,* Mayence, 1899; VVobbermin, A *ttchristliche Stücke aus der Kirche Ægyptens,* dans *Texte und Untersuch.,* Leipzig, 1898. t. xvn, fasc. 3 *b ;* Rrighlman, *Sacramenlaire de Sérapion de Thmuis,* dans *Journal of theological studies,* Londres, 1900, t. 1. p. 88sq.,247 sq. ; Hall, *Confirmation,* Londres. 1902; dom de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne,* dans la *Bevue des questions historiques,* Paris, 1902, t. lxxii, p. 382 sq.: Mason, *The relations of confirmation to baptism,* 2· édit., Londres, 1803, p. 54-390; Dolger, *Das Sakrament der Firmung,* Vienne, 1906; Id., *Die Firmung in den Denkmiilern des christlichen Altertums,* dans *Biimische Quartalschrift,* 19<i5 ; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2* édit., Paris, 1877; *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1893.1.1, art. *Baptême;* t. n, art. *Confirmation ;* Smith et Wace, *Dictionary of Christian biography.* Londres. 1877. t. i, p. 616-620; *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 3· édit., 1884; Kraus, *Beal-Encyklopadie der christlichen Altertumer,* Fribourg-en-Brisgau, 1882. 1886; *Bealencyclopüdie,* 3' édit., Leipzig, 1901, aux articles consacrés à l'étude de la confirmation.

G. Bareille.

III. CONFIRMATION DU VII' AU XII' SIÈCLE. —

I. Institution. II. Matière. III. Forme. IV. Ministre. V. Sujet. VI. Effets. VII. Rit sacramentel.

I. Institution. — Les témoignages du vu· siècle sont assez précis et décisifs pour que le calviniste Jean Itaillé ait renoncé à en discuter la teneur. Le IV' concile de Tolède, tenu en 633, sous Honorius I", mentionne, à propos des juifs convertis, la réception du baptême, de l'onction chrismale et de l'eucharistie, en donnant à ces rites le nom de. sacrements divins. *Jam constat eos esse sacramentis divinis associatos. Cone. Tolet. IV,* can. 57, Mansi, t. x, col. 633. Saint Isidore de Séville se sert également de celle expression, dont il prend soin de développer le sens. *Sunt autem sacramenta, baptismum et chrisma, corpus el sanguis Christi, quæ ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur effectum. Elynt.,* l. VI, c. xtx, n. 56, *P. L.,* t. lxxxii, coi. 256. Daillé observe seulement à ce propos que le baptême et la chrismation ne doivent être considérés que comme les deux parties intégrantes du même sacrement, puisque le corps et le sang du Christ, dont Isidore fait mention au même titre, sont eux-mêmes les éléments constitutifs d'un seul et unique sacrement. Mais cette remarque ne saurait subsister devant une étude attentive du texte, qui distingue nettement la confirmation du baptême, tant sur le point de la collation que par rapport aux effets. *Chrisma grace, latine unctio nominatur, ex cujus nomine et chrisma di. Dur et homo post lavacrum sanctificatur; nam sicut* in *baptismo peccatorum remissio datur, ita per nem sanctificatio spiritus adhibetur. Ibid.,* n. 52. coi. 256.

Au vm» siècle, la tradition s'affirme avec la mêrn·· netteté. Dans son commentaire sur la I ' Epilre de saint Jean, Bède le Vénérable (7 735) identifie l'onction de l'esprit avec l'Esprit-Saint lui-même, dans l'unité mystique du sacrement. *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. In I Joa.,* c. 11, *P. L.,* t. xcill, coi. 91. Cf. *Exposi-*

tio in Lucæ Evang., I. VI, c. xxn, *P. L.*, t. xcn, col. 602. L'onction laite par l'évêque au front du néophyte est signalée par la descente de l'Esprit-Saint dans lame. *Super Acta apostolor.*, c. vm, *ibid.*, col. 961. Dans le sermon pour la fêle de l'Épiphanie, l'administration de la confirmation est distinguée nettement de l'administration du baptême et l'onction chrismale est désignée comme productrice de la grâce. A'os *quoque Christi el Ecclesiæ membra... post acceptum undæ regenerationis lavacrum : per unctionem sacri chrismatis gratia Spiritus Sancti signamur. Homil.*, xt, *in die festo Theophanite, P. L.*, t. xciv, coi. 63.

He même, au synode de Rome tenu en 769 par le pape Etienne 111, le baptême et le saint chrême sont mentionnés parmi les « sacrements de l'Église ». Mansi, t. xn, col. 717.

Les controversistes protestants se refusent à reconnaître la valeur probante de ces textes, sous prétexte que Bède le Vénérable, dans son commentaire sur le psaume xxvi, assimile à l'onction du baptême celle de la conlirmation, attribuant ainsi à l'une comme à l'autre une origine purement ecclésiastique. *Sciendum autem quod illa unctio quæ fit per manus impositionem ab episcopis, quasi alia a duabus praedictis, et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda; propter arrogantiam tamen non concessa est singulis sacerdotibus, sicut multa alia. In Ps. xxvt, P. L.*, t. XCIII, coi. 614. Cf. Daillé, I. Ill, c. x sq., p. 354-377. Avant lui, le P. Sirmond avait discuté ce même document pour en tirer des conclusions analogues au sujet de la valeur sacramentelle de l'onction. *Antirrhelicus*, l. Il, C. vu. Peut-être est-ce là solliciter un peu le texte, qui ne semble pas présenter un sens aussi nettement déterminé. Quoi qu'il en soit, cette interprétation tendrait à prouver seulement que saint Bède attribua à l'imposition des mains, et non point à l'onction chrismale, la collation du sacrement. Cf. Pierre Aurelius (Saint-Cyran), *Orthodoxus,* part. I, c. vu, Paris, 1642, p. 557-577. bailleurs le commentaire sur les Psaumes est d'origine incertaine. Rien ne permet de l'aitribuer avec quelque vraisemblance à Bède le Vénérable.

Sans se préoccuper de ces textes ni de cette solution, Martin Chemnitz, croit pouvoir affirmer que, même au tx» siècle, aucun théologien ne considérait la conlirmation comme un sacrement distinct du baptême, si l'on excepte le moine de Fulda, Raban Maur (j- 858). *Examen concilii 7 ridentini,* Francfort-sur-le-Mein, '1578, p. 65. Il serait bien difficile, en effet, de contester la portée doctrinale des textes nombreux et étendus où Raban Maur établit entre le caractère ou les effets du baptême et de la confirmation une distinction fondamentale, *Pe institutione clericorum,* I. 1, c. xxtv, xxv, xxvm, *P. L.,* t. CVII, col. 309, 313, et formule expressément une disjonction absolue entre les deux sacrements. *Sed quia de duobus sacramentis, id est baptismo el chrismate, jam supra disseruimus... Ibid.*, c. xxxt, col. 314.

Mais ce témoignage est loin d'être isolé. Alcuin (f 804), dans sa lettre à Odwin sur les cérémonies baptismales, est des plus explicites. Après la réception du baptême et de l'eucharistie, le néophyte se dispose à recevoir l'Esprit aux sept dons par l'imposition des mains. Ao*vissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiæ Spiritum accipit ut roboretur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis. De baptismi cærimoniis, P. L.*, t. ci, coi. 614. Cf. *Epist.*, xc, *ad fratres Lugdunenses, P. L.*, t. C, coi. 292; lxxx. *ad domnum regem, ibid.*, col. 261. Théodulphe d'Orléans f-;- 821) est plus explicite encore : *Sicut cætera baptismatis sacramenta per sacerdotes visibiliter fiunt, per Deum invisibiliter consecrantur; ita nimirum et Spiritus gratia per impositionem manuum et ministerium episcoporum fidelibus traditur. De ordine baptismi,* c. xvt, *P. L.*, t. cv, coi. 235. Cf. *Capitula*, c. xxn, *ibid.*, col. 198. Dans sa lettre sur le baptême, Jessé d'Amiens attribue également à la confirmation la puissance de faire descendre l'Esprit-Saint sur le confirmé comme autrefois il était descendu sur les apôtres. *Epist. de baptismo, P. L.*, t. cv, col. 790-791. La même doctrine est exposée avec plus de précision et de développement par le VI· concile de Paris, tenu en 829 : soit par la nature de ses effets soit par son mode de collation, la confirmation est rigoureusement distinguée du baptême. *Cone. Paris. Vf,* c. x.x.xiu, Mansi, t. xiv, col. 560. L'importance exceptionnelle du traité d'Amalaire de Metz. (7· 837) sur les sacrements rend son témoignage absolument décisif. Amalaire admet bien que l'onction chrismale du baptême est un gage de salut, un instrument de grâce, mais Ponction imposée par l'évêque à la confirmation est considérée comme un vrai sacrement, à l'égal du baptême, *sacramentum quod in se continent. De eccles. officiis,* I. IV, c. xxix, *P L.*, t. cv, col. 1217. Par le baptême, le chrétien reçoit le pardon de toutes ses fautes; par la confirmation, il est orné des dons de l'Esprit-Saint, comme du précieux vêtement qui le pare après le bain spirituel. La confirmation est aussi un baptême, mais le baptême du feu. qui nous communique la rayonnante ardeur de l'Esprit. Aussi Amalaire en vient-il à se demander, après avoir établi celte distinction parfaite entre la confirmation et le baptême, si le ciel ne sera pas fermé à ceux qui n'auront point reçu ce vêtement de gloire, et il conclut que, du moins, leur récompense ne sera ni aussi belle ni aussi grande. *Ibid-,* l. I. c. xxvi, col. 1047. Walafrid Strabon (-j- 849), *De eccles. rer. exord. et increm.*, c. xxvi, *P. L.*, t. exiv, col. 957; Paschase Ratbert (-j-860), *De corp, et sang. Domini,* c. m, *P. L.*, t. exx, col. 1275; le moine Ralramne (-j- 868), *Contra Græcor. opposita,* l. IV, c. vu, *P. L.*, t. cxxi, col. 333, et tous les auteurs ecclésiastiques du IXe siècle n'ont pas d'autre doctrine. Cf. Hincmar de Reims, *Opusc. el epist. in causa llincmari Laudun., c.* xxtv, *P. L.*, t. cxxvi, col. 375. Voir Giell, *Hincmars Collectio,* dans *Ilistor. Jahrbuch,t.* xv, p. 556-573.

Le seul document du x· siècle où soit mentionnée la conlirmation est un passage du commentaire de l'Épitre aux Hébreux, faussement attribué à Œcumenius. Sur le texte de saint Paul, vi, 1-3, l'auteur remarque que le fondement du salut est dans la pénitence et dans le baptême suivi de l'imposition des mains. *Seipsos subjiciant impositioni manuum sacerdotum ad participationem Spiritus.* Βαπτιζομένου δέ τῇ τῶν ἱερατιχῶν χειρῶν ὑπάγειν ἑαυτοῦ επιδέσει προ μετουσίαν τοῦ Πνεύματο . *Comment, in Epist. ad Heb.*, c. vu, *P. G.*, t. exix, col. 333. Le commentaire du même auteur sur les Actes des apôtres éclaircit d'ailleurs et corrobore ces données, en distinguant la collation du baptême et le don de l'Esprit opéré par l'imposition des mains. *Comment, in Acta apost.*, c. x, *P. G.,* t. cxviil, col. '157.

Puisque les protestants reconnaissent que la confirmation était considérée par l'Église catholique, au xi· siècle, comme un sacrement distinct du baptême, cf. .l. Daillé, *op. cit.*, c. xvii, p. 414, il serait oiseux de poursuivre la série de ces affirmations, qui ne font guère d'ailleurs que se reproduire, parfois en termes identiques. Cf. *Concilium Jiolhomagense,* an. 1072. can. 7, dans Labbe, t. ix, col. 1226-1227; S. Pierre Damien (j- 40.2), *Serm.*, i, *de dedicatione Ecclesiæ, P. L.*, t. cxi.iv, col. 898 ; Lanfranc de Canlorbéry (·)· 1089 . *Comment, in Epist. ad Heb.*, c. vi. *P. L.*, t. cl, col. 588. Cf. *Histoire littéraire de la France,* t. vin, p. 277; Ziegelbauer, *Novus rei lilerariæ O. S. Benedicti conspectus,* l. Ill, c. π, § 14, Ralisbonne, 1736, p. 666. Le témoignage de Geoffroy, abbé de Vendôme, créé cardinal en 1093 par Urbain II, résume d'ailleurs très exac-

tement la croyance de cette époque : *In baptismate per Spiritum Sanctum datur remissio peccatorum ; in confirmatione Spiritus Sanctus invitatur ut veniat, et dumum ipsam quam sanctificavit, inhabitet, muniat et defendat, Opusc.*, vili, *Quid baptismus, quid confirmatio, P. L.,* t. ct.vn, coi. 226. Les apôtres ont reçu deux fois l'Esprit-Saint, au baptême pour la rémission de leurs péchés, puis au jour de la Pentecôte pour confesser intrépidement leur foi. C'est celte dernière confirmation que reçoit le chrétien des mains du pontife, comme le sceau de sa perfection. *llæc ultima confirmatio fieri jubetur ab e/ascopis ad totius perfectionis similitudinem. Ibid.* Cf. *Opusc.*, ix, *Quid sit sacramenti iteratio, ibid.,* col. 226.

IГ. Matière. — Pour saisir dans son ensemble, en l'éclairant, si c'est possible, d'un reflet nouveau, la pensée des écrivains ecclésiastiques du haut moyen âge sur cetle question fort nébuleuse encore de la matière de la confirmation, il est nécessaire de répartir en trois catégories les documents ou il est fait mention du signe sensible du sacrement, suivant qu'ils signalent isolément ou qu'ils réunissent au même titre l'imposition des mains et l'onction chrismale.

1» *L'imposition des mains.* — Il faut remonter à Alcuin (·|· 804) pour rencontrer un témoignage précis qui attribue directement à l'imposition des mains, sans aucune allusion au sainl chrême, la collation sacramentelle des dons de l'Esprit-Saint. Dans la lettre à Odwin sur les cérémonies du baptême, où il expose également le rite de la confirmation, Alcuin résume ainsi les données essentielles sur l'efficacité du sacrement : *Novissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis qratiæ Spiritum accipit [catechumenus], ut roboretur per Spiritum Sanctum. De baptismi cærimoniis, P. L.,* t. ct, coi. 614. Dans la lettre à Charlemagne sur le temps de la sepluagésiine, après avoir établi que l'octave de Pâques est le jour le plus convenable pour la réception de la confirmation, Alcuin définit de nouveau, en termes analogues, la nature du sacrement. *El lune maxime cum alba tolluntur vestimenta a baptizatis, per manus impositionem a pontifice accipere Spiritum Sanctum conveniens est. Epist.,* t.xxx, *ad domnum regem, ibid.,* col. 261.

Les capitulaires de Charlemagne usent parfois de la même formule pour désigner la confirmation. *Nullus chorepiscopus per manus impositionem Spiritum Sanctum tradere praesumat.* Capit. 801, til. iv, c. II, iv. Aucune mention n'est faite de l'onction chrismale dans le livre de Magne, archevêque de Sens (·|· 818), sur les cérémonies du baptême et· de la confirmation. Le don du Saint-Esprit est attribué à la seule imposition des mains. *De mysteriis baptismi, P. L.,* t. en, col. 98. La pensée de l'évêque d'Orléans, Jonas (-j- 844), est plus explicite encore. Dans son traité sur la formation du clergé, le rite sacramentel de la confirmation est identifié avec l'imposition des mains, *perceptio Spiritus per manus impositionem episcopo tribuitur,* et cette pratique est rattachée directement à la tradition apostolique. Le texte spécifie en toute précision qu'il s'agit du sacrement et de son ell'et propre. *Credendum vero est quod, sicut baptismatis et corporis et sanguinis dominici sacramenta per sacerdotum ministeria visibiliter fiunt et per Deum invisibiliter consecrantur, ita nimirum Spiritus Sancti gratia per impositionem manuum ministerio administratam episcoporum, fidelibus invisibiliter tribuatur. De instil, laic.,* t, 7, *P. L.,* t. evi, coi. 134.

En imposant aux chorévèques la défense de continuer à s'ingérer, d'ailleurs inutilement, dans l'administration du sacrement de confirmation, le VIe concile de Paris, tenu en 829. s'exprime dans les mêmes termes. *Concil. Paris. VI,* tit, I, can. 27, Mansi, t. xtv, col. 556, et les prescriptions canoniques concernant les évêques laissent également dans l'ombre la chrismation. *Jelunando ct orando in cordibus suis domum præpar< ni Spiritui Sancto, et sic fier impositionem manuum cæler'is fidelibus eum tradant orando. Sicut autem duobus temporibus, Pascha videlicet et Pentecoste, baptismus, ita etiam traditio Sancti Spiritus per impositionem manuum fidelibus tradatur. Ibid.,* tit. t, can. 33. Mansi, t. xtv, coi. 560. Il convient <le signaler l'importance particulière de ce concile qui comprenait les évêques des métropoles de Reims, de Rouen, de Tours et de Sens, et il est incontestable que l'Eglise gallicane au IXe siècle était à peu prés unanime à voir dans l'imposition îles mains le signe sensible du sacrement de confirmation. Voir aussi les statuts synodaux de l'évêque de Langres, Isaac, en 858, *Canones,* til. n, can. 31, *P. L.,* t. cxxiv, col. 1110.

Le dernier témoignage à invoquer, du moins parmi les théologiens, est celui de Lanfranc de Cantorbéry (-J- 1089) : il se rattache au même texte de l'Épitre aux Hébreux, vi, 2, directement appliqué au sacrement de confirmation. *In remissionem peccatorum baptizari, pro accipiendis Sancti Spiritus donis in impositione manuum episcopi consummari. Comment, in Epist, ad Ileb.,* c. vi, *P. L.,* t. ct., coi. 588.

2" *L'onction chrismale.* — Les documents que pourraient invoquer à l'appui de leur opinion, pour la période préscolastique, les théologiens qui voient dans la chrismation la matière unique du sacrement de confirmation, ne se recommandent ni par leur abondance ni par leur valeur. Au c. lvii du IV· concile de Tolède tenu en 633, l'onction chrismale est employée pour désigner la confirmation, *constat eos [Judæos] esse sacramentis divinis associatos, el baptismi gratiam perce)tisse et chrismale unctos esse,* Mansi, t. x, col. 633, et l'on peut rapprocher de ce texte l'expression de *sanctum chrisma* employée par le synode romain de 769, Mansi, t. xn, col. 717, et par Paschase Ratbert (•j- 860) pour signifier ce même sacrement. *De corp, et sang. Domini,* c. m, *P. L.,* t. exx, col. 1275. Les seuls témoignages qui attribuent explicitement au saint chrême la sanctification sacramentelle paraissent être celui de saint Maxime le Confesseur, dans les scholies du c. iv de la *Hiérarchie ecclésiastique,* § 11, ὁτι μύρου τελετὴ ἐχλὴ'ιη, *P. G.,* t. iv, col. 160, et celui d'Aponius, dans son commentaire sur le Cantique, c. I : *pinguissimum butyrum sacri chrismatis oleum, per quod S/drilus Sanctus infunditur. Libri XII in Cantica eant.,* Rome, 1843, p. 12. Rien ne laisse supposer, par ailleurs, que ces textes soient exclusifs. Il en est de même du passage où saint Pierre Damien (·(· 1072) établit incidemment entre la consécration des temples et celle des chrétiens une comparaison qui ne peut passer pour un exposé intégral de la doctrine. *Senn., I, de dédie, eccles., P. L.,* t. cxi.iv, col. 898.

3° *L'imposition des mains jointe à l'onction chrismale.* — Tout l'intérêt de la question se reporte sur les textes nombreux et précis où les écrivains les plus notables de cette époque identifient avec la chrismation l'imposition des mains, offrant ainsi la solution la p us heureuse, on peut dire la seule possible, aux difficultés du problème.

Non seulement saint Isidore de Séville fait dépendre indifféremment de l'onction chrismale ou de l'imposition des mains les effets sacramentels de la confirmation, *De offie. eccles.*, l. H, c. xxv, xxvi, *P. L.,* t. lxxxhi. col. 822 sq., mais il parait bien que, pour lui, ces d< ux actes sont concomitants et se confondent en un seul el même rite. *Chrisma græce, latine unctio nomine el Christus dicitur, et homo post lavacrum sanctificatur; nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. .Manus impositio ideo fit ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Saucius; tunc enim ille paracletus

post mundata et benedicta corpora libens a Patre descendit. Elym., l. VI, c. xix, n. 50, *P. L.,* t. lxxxii, col. 256. La pensée de saint Bède (γ 735) n'est pas moins apparente. Tantôt c'est à l'imposition des mains et tantôt à l'onction du saint chrême qu'est attribuée la collation sacramentelle de l'Esprit-Saint dans le sacrement qui s'ajoute à celui de la régénération baptismale. *Super Act. apost.,* l. IIIj P.L., t. xctt, col.602,961 ; *Vila Cuthberli,* c. xxtx, *P. L.,* t. xctv, col. 769. L'identification entre ces deux rites est pleinement établie, dans ce passage important du commentaire sur le Cantique: *Fideles omnes cum impositione manus sacerdotalis, qua Spiritus Sanctus accipitur, hac unctione signentur. In Cantic.,* II, *P. L.,* t. xct, coi. 1097. Le commentaire sur les Psaumes ne pent laisser subsister aucun doute sur ce point. *Sciendum autem quod illa unctio quæ /it per manus impositionem ab episcopis, quasi alia a duabus prædielis, et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda. Comment, in Ps. xxvi, P. L.,* t. xcilt, coi. 614. Par une interprétation tout arbitraire de ces derniers mots, .lean Daillé, *op. cit.,* l. III, c. x, xt, . 354-377, cherche à démontrer que Bède le Vénérable confond ici Ponction chrismale de la confirmation avec la deuxième onction du baptême, c'est-à-dire avec une pure cérémonie d'institution ecclésiastique. Il est plus juste de reconnaître qu'il s'agit d'un simple rapprochement, el non d'une assimilation ; pour les deux onctions la matière est la même, mais le rite et les effets sont différents. La doctrine de saint Bède est trop explicite sur ce point, pour qu'elle puisse être infirmée par un passage dont le sens, pour n'èlre point lumineux, n'est cependant pas une énigme, et l'on ne voit guère sur quelles bases s'est appuyé Pierre Aurelius (Duvergier de Hauranne) dans son *Orthodoxus,* part. 1, . vn, *Opera,* Paris, 1642, p. 557 sq., pour en contester l'authenticité. D'ailleurs, quelle que soit l'interprétation finale donnée à ce texte, et même à défaut du texte. i) reste avéré que, dans la confirmation, saint Bède identifie l'onction chrismale et l'imposition des mains. Pour lui, comme pour saint Isidore de Séville, ce dernier rite est donc parfaitement distinct de l'imposition des mains, qui avait lieu avant la chrismation et qui ne peut être considérée dès lors que comme une pure cérémonie. Cf. *Ordo rom. X, P. L.,* t. lxxviii, col. 1609; Grégoire II (γ74I), *Epist.,* xtv, *ad Bonifacium, P.L.,* t. lxxxix, col. 525.

Les mêmes vues sont représentées, au tx· siècle, par Théodull'e d'Orléans (ψ 821) dans sa lettre à Magne, archevêque de Sens, sur le rite baptismal. Après avoir attribué à Ponction baptismale le don septiforme de l'Esprit, le texte ajoute : *Presbyteris baptizatos chrismate ungere licet; Spiritum vero Sanctum per manus impositionem tradere non licet.* Plus loin c'est l'onction chrismale qui produit dans lame la descente de l'Esprit-Saint : *Frontem ex eodem oleo signare... solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum Sanctum. De ordine bapl.,* c. xvm, *P. L.,* t. cv, coi. 235. D'après ces données, ie rite sacramentel de la confirmation est donc désigné indifféremment par l'imposition des mains ou par l'onction chrismale, ce qui revient à dire que l'imposition des mains sur la tête de chaque conlirmand s'opérait conjointement avec la chrismation ellemême. Au reste, s'il subsistait un doute sur la portée doctrinale de ces documents, la lettre de Jessé d'Amiens (•J-836) sur le baptême, directement inspirée des instructions de Théodulfe, couperait court à toutes les difficultés : *Post hæc confirmet eum episcopus in fronte de chrismate; ideoque manus impositio fit, ut per benedictionem advocatus et invitatus Spiritus Sanctus supereas descendat juxta exemplum apostolorum. Epist. de bapt., P. L.,* t. cv, coi. 790 sq.

Raban Maur (f 858) fournit sur ce point un témoignage plus décisif encore. A ses yeux, c'est bien Ponction chrismale qui caractérise essentiellement la confirmation : c'est elle qui donne au sacrement son nom et qui explique sa vertu. *Benequidem baptismo continuatur chrismatis unctio, quia Spiritus Sanctus qui per illud chrisma suæ virtutis admixtione sanctificat credentes. De instil, cleric., I.* I, c. xxvin, *P. L.,* t. cvn, coi. 313. Cf. l. I, c. xxv, *De tinctione baptismi et unctione chrismatis, ibid.,* col. 309. Mais Ponction chrismale est inséparable de l'imposition des mains et s'opère par elle. *Potestas et privilegium apud solum episcopum constat, quod sacrum chrisma conficiat el baptizatum per manus impositionem cum ipso chrismale consignet. Ibid.,* col. 313.

l) serait superllu de souligner l'importance de ce texte et la netteté de la formule. Dans son traité, si important pour la science liturgique, sur les origines et le développement des institutions ecclésiastiques, le disciple le plus illustre de Raban Maur, Walafrid Strabon, unit dans la même pensée et identifie dans une même expression Ponction du chrême et l'imposilion des mains, qu'il fait remonter également à la tradition apostolique. *Addiderunt alii baptismo chrismatis unctionen, quam ex veteri sumptam consuetudine nemo est qui dubitet; cum primis temporibus impositione manuum baptismus confirmarisolerel,quod in Samaria fecisse Petrum legitur et Joannem : quæ confirmatio et tunc ad primos Ecclesiæ pastores pertinuit et nunc pertinere non dubitatur. De exord. et increm. rer. eccles.,* c. xxvi, *P. L.,* t. cxi'v, coi. 957 sq. Plus loin, revenant sur la question du baptême des hérétiques, Walafrid Strabon se prononce pour la réitération du sacrement de confirmation, qu'il fait consister concomitamment dans la chrismation et l'imposition des mains : *chrismale el manus impositione. Ibid.* De l'imposition des mains précédant Ponction chrismale, il n'est nullement question.

Il est incontestable que ces données reproduisent la doctrine commune des Églises de Germanie,, au temps de Louis le Pieux et de Charles le Chauve : elles sont en parfait accord avec les enseignements recueillis dans les Églises de France et d'Angleterre. Tous ces témoignages sont résumés en quelque sorte dans celui du moine de Corbie, Ratramne, qui s'exprime ainsi dans l'ouvrage écrit par lui, à la requête d'un grand nombre d'évêques et suivant le vœu du pape Nicolas I", pour répondre aux difficultés soulevées par les Grecs sur divers points de doctrine et en particulier sur le rite de la confirmation : *Manus imponentibus super eos apostolis, acceperunt Spiritum Sanctum. Quæ forma servatur hodieque in Ecclesia ut baptizentur quidem fideles per presbyteros, gratia vero Spiritus Sancti per impositionem manuum tribuatur ab episcopis; quod tunc fit quando frontes baptizatorumchrismatesanclo liniuntur ab episcopis. Contra Græcor. oppos.,* l. IV, c. vit, *P. L.,* t. cxxi, coi. 333. De cet écrit il résulte que Grecs et Latins ne différaient en rien dans la doctrine concernant la matière adéquate du sacrement et que la confirmation consistait essentiellement dans la chrismation jointe à l'imposition des mains : la seule question litigieuse entre les deux Églises est celle du ministre. Avec sa précision coutumière, Ratramne revient encore, pour la corroborer, sur cette affirmation et le rite essentiel du sacrement se trouve exprimé dans des termes également décisifs. *Ibid.,* col. 333.

En résumé, du vitr siècle jusqu'à Père scolastique, les documents qui ne mentionnent pas l'imposition des mains dans le rite essentiel du sacrement sont peu nombreux, peu saillants et rien ne prouve qu'ils soient exclusifs. La plupart des témoignages, el ce sont aussi les plus importants, attachent à l'imposition des mains la grâce sacramentelle, et ceux qui entrent le plus avant dans la question identifient nettement l'imposition des mains et Ponction chrismale.

III. Forme. — Dans les Sacramentaires et les *Ordines* des vu», vin» el ix» siècles sont consignées dans toute leur teneur les paroles liturgiques du sacrement de confirmation; mais la plus grande variété de formules se retrouve dans ces textes primitifs et les théologiens se sont efforcés, sans toujours y réussir, de dégager ce qu'elles ont d'essentiel.

Le Sacramenlaire grégorien ne mentionne qu'une seule oraison accompagnant l'imposition des mains et précédant immédiatement la chrismation. C'est une formule déprécatoire, qui résume la signification d'ensemble et exprime l'effet propre du sacrement dans une invocation où l'évêque implore sur les nouveaux baptisés la descente du Saint-Esprit avec tous ses dons: *Omnipotens sempiterne Deus,qui regenerare dignatus es hos famulos tuos ex aqua el Spiritu Sancto..., emitte in eos septiformem Spiritum Sanctum tuum parachlum de cælis, Spiritum sapienliæ el intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scienliæ et pietatis : adimple eos Spiritu timoris tui, et consigna eos signo crucis in vitam propitiatus æternam. Per Dominum nostrum J. C.,* etc. *Liber sacram., P. L.,* t. i.xxvm, coi. !K). La consignation suivait immédiatement : il est clair que la dernière partie de la formule se rapporte directement à elle, comme le signe à la chose signifiée,et que la chrismation ne peut être séparée par la pensée des paroles qui l'annoncent et qui en déterminent le sens.

Les *Ordines* romains spécifient l'invocation expresse de la sainte Trinité tandis que s'opère la consignation, tout en considérant comme un ensemble inséparablement uni, comme un tout moral, ces diverses parties d'un même rit : l'oraison du Sacrainentaire grégorien, la chrismation et l'invocation de la Trinité. *Dat orationem super eos pontifex, cum chrismate faciens crucem in frontibus eorum cum invocatione sancite Trinitatis, el tradit eis septiformem gratiam Spiritus Sancti. Ordo rom. I, P. L.,* t. Lxxvm, coi. 957.

On peut voir dans dom Martène, qui les a relevées avec le plus grand soin, une série de formules tirées des anciens Pontificaux. On y retrouve dans ses lignes principales l'oraison précédente, sans qu'il soit toujours fait mention de l'imposition îles mains. Les paroles qui accompagnent la chrismation ne varient que dans la forme : il n'est pas sans intérêt pour l'intelligence des discussions scolastiques de l'âge suivant, comme pour l'histoire de la formule actuelle, de noter au passage quelques exemples saillants. Le Pontifical d'Egbert, évêque d'Évreux, vers le milieu du vm» siècle, donne la formule suivante : *Aecipe signum sanclæ crucis chrismale salutis in Christo Jesu in vilam æternam. Amen. Pax tecum.* Le Pontifical de l'Eglise de Beauvais porte une formule double, dont la première partie rappelle assez nettement la forme adoptée par les Grecs : *Signum Christi in vitam æternam. Pax tecum. El cum spiritu tuo. Confirmet vos Pater, et Filius, el Spiritus Sanctus, ut habeatis vitam æternam et vivatis in sæcula sæculorum.* .4»ien. Ce doublet se retrouve dans quelques autres manuscrits. Généralement il est remplacé ailleurs par une simple bénédiction. Le Sacramentaire de Sainl-Remi de Reims reproduit la forme indicative réduite à ces mots : *Con/irmo et consigno te in nomine Patris,* etc. Le Pontifical de Saint-Lucien de Beauvais ajoute la mention du signe de la croix : *Consigno et confirmo le signo sanctæ crucis in nomine,* etc. Dans le Pontifical de l'Église de Sens se retrouve à peu près la formule actuelle : *Consigno te signo crucis et con/irmo te chrismate salutis in nomine,* etc. Dom Martène, *De antiq. Eccl. rit.,* Anvers, 1736, t.1, col.253-268. Le fragment de *l'Ordo* romain provenant du manuscrit épigraphique d'Einsiedeln contient, au contraire, une formelles plus simplifiées : *Confirmo te in nomine,* etc. L. Duchesne, *Orig. du culte chrél,,* Paris, 1903, p. 482.

Mais il ne parait pas que ces formules diverses aient été considérées à cette époque comme ayant par elles-mêmes une valeur sacramentelle. Il convient de les rattacher, pour le sens el l'efficacité, à la formule déprécative, dont elles ne sont d'ailleurs qu'une manière de conclusion et qui représentait bien, pour les théologiens d'alors, les paroles productives de la grâce. Saint Isidore de Séville (-j· 636) s'exprime avec netteté: *Spiritum Sanctum accipere possumus ; dare autem non possumus; sed ut detur, Deum invocamus. De o/f eccles.,* L II, c. xxvi, *P. L.,* I. lxxxiii, coi. 823. Jessé d'Amiens (j· 836), qui connaissait â fond la liturgie de son siècle, après avoir mentionné la chrismation, rattache â la prière qui accompagne l'imposition des mains la descente du Saint-Esprit dans l'âme. *Ideoque manus impositio /it ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus super eos descendat. Episl. de bapt., P. L.,* t. cv, coi. 790.

C'est ainsi qu'il est naturel d'expliquer, semble-t-il, la formule *In nomine Patris et Filii el Spiritus Sancti,* rapportée sans adjonction aucune par le pseudo-Alcuin (ix» siècle), *De div. off,* tx, 20, *P. L.,* t. ci, col. 1220, et par Amalaire de Metz (f 837). *De eccl. off.,* t, 27, P. *L.,* t. cv, col. 1053. Comment ne pas voir là une simple ciausule ajoutée à l'oraison sacramentelle dont les deux auteurs font explicitement mention? Cette explication, par elle-même obvie, est parfaitement d'accord avec la pensée théologique de l'époque, qui considérait comme sacramentelles les paroles prononcées pendant l'imposition des mains, tout en faisant de l'onction chrismale, qui suivait tout aussitôt, le rit propre de la confirmation. La ciausule mentionnée par Amalaire et le pseudo-Alcuin indique bien que la formule dêprécative est unie intimement à la chrismation, puisque l'onction est pour ainsi dire englobée dans la formule. Au reste, Amalaire attribue expressément â l'oraison elle-même, el non point â la ciausule, la vertu sacramentelle. *Et ut per manus impositionem et orationem detur Spiritus Sanctus, similiter ab aposlohca auctoritate sumptum est.* Les paroles *Pax tibi* ne sont que le salut offert au nouveau confirmé. *Ibid.,* col. 1053.

IV. Ministre. —Tous les témoignages de cette époque s'accordent â reconnaître l'évêque comme le ministre ordinaire du sacrement de confirmation. Le II» concile de Séville, tenu en 619, défend aux simples prétres de conférer l'onction chrismale aux baptisés et de donner le Saint-Esprit en imposant les mains. Can. 7, Mansi, t. x, col. 559.Saint Isidore de Séville établit que le droit de confirmer les fidèles appartient aux évêques, et se réfère aux Actes des apôtres comme preuve de l'antique coutume de l'Église. *Post baptismum per episcopos datur Spiritus Sanctus cum manuum impositione : hoc in Actibus apostolorum fecisse meminimus apostolos. De o/f. eccl,,* I. II, c. x.xvi, *P. L.,* t. lxxxiii,coi. 823. Cf. S. Bède, *In Act. apost.,* vili, *P. L.,* t. xcu, coi. 961 ; Fila *Cuthberti, c.* xxix, *P. L.,* t. xciv, coi. 769. En Allemagne, c'est également l'évêque qui a la charge de donner au peuple la confirmation et qui parcourt à cet effet les paroises de son diocèse. *Cone. Germanicum 1,* can. 3, Mansi, t. xn, col. 96. Cf. Raban Maur, *De instil, cleric.,* i, 29, *P. L.,* t. cvn, col. 313 sq. Alcuin atteste que le même usage est établi en Gaule. *Epist.,* lxxx, *ad domnum regem, P. L.,* t. ci, col. 261. Voir le traité de Magne, archevêque de Sens, sur l'initiation baptismale, *De myst. bapt., P. L.,* t. eu. col. 98. Le Sacramenlaire grégorien. *P. L.,* t. xcvui, col. 90, *i'Ordo* romain 1, *P. L.,* t. lxxviii. col. 957. et tous les livres liturgiques de l'époque attribuent a l'évêque seul le privilège de conférer la confirmation. Cf. Amalaire de Trêves, *Epist. de cærem. bapt., P. L.,* t. xeix. col. 898; *Deeccl. o/f,* i. 12. *P. £.,*t.cv. col. lull.

Les Eglises d'Espagne et de France veillent avec un soin jaloux au maintien du privilège épiscopal. Le con-

cilede Meaux, en 843, prononce la déposition ecclésiastique contre les chorévéques qui procédaient à la cérémonie de la chrismation. Can. 44, Mansi, t. xiv, col. 826. Cette censure, déjà portée contre les simples prêtres par le 111· concile de Braga, en 572, avait été sanctionnée dans la suite par plusieurs capitulaires de Charlemagne. Cf. Baluze, *Capilul. reg. Franco)·.,* Paris,1780, t. t, col. 327. Isaac de Langres ordonne que les fidèles qui ont reçu d'un chorévêque l'onction chrismale. soient admis de nouveau à la cérémonie de la confirmation. *Canon.,* tit. x, c. xxx, xxxi, *P. L.,* t. cxxiv, col. 1109.

La question ne se posait pas directement alors de savoir à quel titre l'évêque retient cette prérogative et si un simple prêtre pourrait validement conférer, dans certains cas, ce sacrement. Mais on voit par un texte longuement développé de Bertrand de Corbie, dans sa controverse avec les Grecs,que l'on distinguait bien sur ce point, au IXe siècle, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, et que si le droit d'administrer la confirmation n'appartenait point aux simples prêtres, c'était par un effet de la volonté de l'Eglise. *Ecclesiastici viri statuerunt ut frontes baplizatorum, non a presbyteris, sed ab episcopis chrismate sancto linirentur, ut per eos Spiritus Sancti gratia conferretur. Contra Græcor. oppos.,* iv, 7, *P. L.,* t. cxxi, coi. 334.

La raison invoquée par Théodulfe d'Orléans, *De ordine bapt.,* 16, *P. L·.,* t. cv, col. 235, par Jessé d'Amiens, *Epist. de bapt., ibid.,* col. 790, et par les Pères du VI» concile de Paris, can. 33, Mansi, t. xiv, col. 560, pour expliquer ce privilège, n'est autre que l'usage immémorial de l'Église et l'exemple des apôtres. *Quad solius episcopi sit per manuum impositionem fidelibus tradere Spiritum Sanctum, Acta docent apostolorum.* .tonas d'Orléans, *De instil, laic.,* I, 17, *P. L.,* t. evi, coi. 134.

Geolfroi de Vendôme invoque à son tour une raison mystique, dont les théologiens scolastiques feront largement plus tard leur profit, comme argument de convenance : le symbolisme rituel qui exige le ministère du prêtre parfait pour la collation du sacrement qui rend le baptisé chrétien parfait. *Hæc igitur ultima confirmatio fieri jubetur ab episcopis ad totius perfectionis similitudinem. Opusc.,* viu, *P. L.,* t. CLvn, coi. 226.

V. Sujet. — 1' *Conditions essentielles.* — La confirmation suppose, dans celui à qui elle est conférée, la réception préalable du baptême, dont elle est comme le prolongement, le mystique achèvement. S. Isidore de Séville, *De off. eccles.,* L II, c. xxvi, *P. L.,* t. lxxxiii, col. 823. Ce sacrement est le complément naturel du baptême : il donne au néophyte la grâce de professer devant les autres le don qu'il a reçu pour lui-même dans le baptême. Raban Maur, *De instil, cleric.,* I, 28, 29, *P. L.,* t. evil, col. 313 sq. Cf. Amalaire de Trêves, *Epist. de cærem. bapt., P. L.,* t. xctx, col. 898.

Une autre condition essentiellement requise, c'est que leconfirmand n'ait point reçu encore ce sacrement, qui n'admet pas de réitération. Plusieurs conciles, entre autres le II' concile de Chalon, en 813, invitent le clergé à s'assurer en toute exactitude que les fidèles qui se présentent à la confirmation n'ont pas été confirmés déjà une ou plusieurs fois. *Dictum nobis est quod quidam de plebe bis et ler ab episcopis, ignorantibus eisdem episcopis, confirmentur. Unde nobis visum est, eamdem confirmationem, sicut nec baptismum, iterari minime debere.* Can. 27, Mansi, t. xiv, coi. 96.

2' *Dispositions requises.* — Pour recevoir .licitement la confirmation, le confirmand doit être en état de grâce. Si les décrets conciliaires ou les observations des auteurs ecclésiastiques de cette époque sont extrêmement rares sur ce point, c'est que les intentions et I rescriptions de l'Église étaient parfaitement connues et pratiquées, comme le prouve assez l'usage universel de recevoir la sainte eucharistie après la confirmation. Paschase Radbert, *De corp, et sang. Don).,* 3, *P. L.,* t. exx, col. 1275: Raban Maur. *De instit. cleric.,* i, 28, *P. L.,* t. evit, col. 898. D'ailleurs la confirmation était généralement donnée aussitôt après le baptême, et à des enfants qui n'avaient pas atteint encore l'âge adulte. Pour les autres, le VI' concile de Paris, en 829, exige au préalable une salutaire confession de leurs fautes. C. Liv, Mansi, t. xiv, col. 560.

3° *Obligation de recevoir la confirmation.* — Il ne paraît pas que la confirmation ait été jamais tenue pour un moyen de salutabsolument indispensable. Mais pour les luttes de la vie elle armait les combattants, et se priver d'un tel secours, n'était-ce point mettre en péril le salut de son âme? Telle est la pensée exprimée par Isaac de Langres dans son recueil canonique. *Omnes maximam curam habeant, ne sine confirmatione episcopi quis vitam finiat animaque péricliteur.* Can. 12, *P. L.,* t. cxxtv, col. 1109.

VI. Effets. — 1° *Augmentaiion de la grâce sanctifiante.* — Il serait superflu de relever les textes nombreux qui attribuent à la vertu du sacrement la production de la grâce habituelle dans Pâme du confirmand. « De même que la rémission des péchés est produite par le baptême, de même la sanctification de l'Esprit est attachée à l'onction, » dit explicitement saint Isidore de Séville. *Etym.,* I. VI, c. i., *P. L.,* t. lxxxii, col. 256. Telle est la notion fondamentale indissolublement liée à l'idée même de sacrement el qui se retrouve dans tous les documents où il est fait mention de l'imposition des mains ou de la chrismation. Voir Matière, col. 1061 sq.

2' *Grâce sacramentelle.* — Dans sa lettre à Odwin sur les cérémonies du baptême, Alcuin explique avec la plus grande précision l'effet propre du sacrement de confirmation. Tandis que le baptême fait du catéchumène un chrétien en lui infusant la vie divine, la confirmation fait du néophyte un soldat en lui communiquant, avec les sept dons de l'Esprit, la force de confesser la foi de son baptême. *Eovissime per infusionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiæ Spiritum accipit, ut roboretur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis, qui fuit in baptismo per gratiam vilæ donatus æternæ. De bapt. aerini., P. L.,* t. ci, coi. 614. « Cest une grâce d'onclion, explique â son tour Théodulfe d'Orléans, c'est le souille de la grâce septiforme. » *De ordine bapt.,* 17, *P. L.,* t. cv, col. 235. Et ce souille de la grâce septiforme, ajoute Magne de Sens, qui s'inspire de ce texte, les conlirmands le reçoivent afin d'être fortifiés dans la rectitude de leur foi par l'Esprit-Saint, *ut Corroborentur in fide recta per Spiritum Sanctum. De myst. bapt., P. L.,* t. cil, col. 98. Cf. Jessé d'Amiens, *Epist. de bapt., P. L.,* t. cv, col. 790. Toute la doctrine de celte époque se trouve nettement résumée et complètement par saint Pierre Damien, dans son sermon sur la dédicace de l'église : *In baptismate Spiritus Sanctus datur ad veniam; hic ad pugnam; ibi mundamur ab iniquitatibus, hic virtutibus præmunimur. P. L.,* t. cxliv, coi. 898.

3° *Caractère sacramentel.* — Il serait difficile de déterminer avec quelque rigueur quelle conception se faisaient du caractère sacramentel les écrivains ecclésiastiques du haut moyen âge. Mais il est incontestable que leur pensée était en éveil et qu'ils attribuaient à la vertu du sacrement un effet durable, permanent, comme une consécration divine qui ne s'efface plus ou comme un sceau dont la marqué est indélébile. « L'onction chrismale, observe saint Isidore de Séville, est une consécration qui fait de nous des pontifes et des rois, puisque nous devenons par elle les membres du roi éternel, du prêtre de l'éternité. » *De off. eccl.,* l. II, c. xxv, *P. L.,* t. lxxxii, col. 822. Sous le signe extérieur de

l'onction saint Bède aperçoit surtout le signe intérieur, celui qui est dans l'âme, l'Esprit de Dieu. *In Act. aposl., P.* t. xcn, col. 961. Avec le prophète, les confirmés ont le droit de dire, encore humides de l'onction sainte : *Signatum est super nos lumen vultus lui, Domine. In Luc.,* vi, "22, *P. L.,* I. xcn. col. 602. Raban Maur est beaucoup plus explicite : « Par la confirmation, nous portons en nous la marque de l'Esprit-Saint, qui est le doigt de Dieu et le sceau spirituel, » et il compare l'effet de ce sacrement â celui du baptême : *Sicut autem per baptismum in Christo morimur el renascimur; ita Spiritu Sancio signamur, qui est digitus Dei et spiritale signaculum. De instil, cleric.,* I, 29, *P. L.,* t. cvn, coi. 312.

Avec Amalaire de Trêves, le progrès de la doctrine est sensible et la théorie du caractère sacramentel est â peu prés achevée. Par la confirmation, l'Esprit-Saint est reçu dans l'intime de l'élre comme un sceau qui s'imprime sur notre âme et lui rend cette parfaite ressemblance avec le créateurqui lut sa marqueoriginelle. Ce cachet ne s'effacera plus; il s'agit de le faire paraître au dernier jour dans tout l'éclat de sa pureté. *Hoc signaculo Sancti Spiritus Deo Patre imprimente signamur. Hunc enim signavit Paler Deus... Idcirco vero signamur, ut servemus signaculum, et ostendamus illud in die redemptionis purum atque sincerum. Epist. de cierem, bapl.,* 27, *P. L.,* t. cxix, coi. 899.

Aussi Geoffroi de Vendôme fait-il remarquer que ce sacrement n'est pas de ceux que l'on puisse recevoir deux fois. *Opusc.,* vm, *P. L.,* t. clvii, col. 226. Cf. IIe conc. de Chalon (en 813), can. 27, Mansi, t. xiv, col. 96. Cependant dans l'Église grecque, la confirmation s'administrait seule â presque tous les hérétiques qui revenaient â l'orthodoxie, bien qu'ils l'aient déjà reçue avec le baptême dans leur propre secte. .l. Pargoire, *L'Eglise byzantine de* 527 *à 847,* Paris, 1905, p. 94, 225, 337.

VII. Rit sacramentel. — 1° *Temps spécialement désigné.* — L'usage primitif de l'Église étant de joindre à la collation du baptême celle de la confirmation, les veilles de Pâques et de la Pentecôte étaient les seuls jours fixés pour la réception de ce sacrement. Au iv· siècle, en raison de l'extension rapide des communautés chrétiennes, il devint nécessaire de séparer l'administration des deux sacrements dans les centres éloignés de la résidence de l'évêque; mais la confirmation suivait de près la réception du baptême. Cf. S. Jérôme, *Contra luciferianos,* n. 9, P. *L.,* t.'xxm, col. 172.Celte coutume subsistait encore intacte au vm· siècle. Nous voyons dans la vie de saint Cuthbert, écrite par saint Bède, que l'évêque de Lindisfarn mettait tout son zèle â parcourir les paroisses de son diocèse pour administrer la confirmation aux néophytes récemment baptisés. *Vita S. Cuthberti,* c. ix, n. 50. dans *Acta sanctorum,* t. in martii, p. 110. Le Ier concile de Germanie, tenu â Ratisbonne ou à Augsbourg en 742, édicte quelques prescriptions concernant la réception des évêques lorsque ceux-ci poursuivent leurs tournées de confirmation. Can. 3, Mansi, t. xn, col. 366. Cf. IIe concile de Chalon, an. 813, can. 14, Mansi, t. xiv, col. 96.

Aucun document ne permet d'établir que la confirmation ait jamais été différée, au cours des premiers siècles, quand le baptême était conféré en présence de l'évêque. Raban Maur est le premier sans doute à signaler la coutume déjà existante au ιχ· siècle de remettre au dimanche dans l'octave de Pâques la confirmation de ceux qui avaient reçu le baptême le samedi-saint. *Albis per totam hebdomadam utuntur vestibus; et tunc maxime dum alba tolluntur a baptizatis vestimenta, per manus impositionem a pontifice Spiritum Sanctum accipere conveniens est. De clericorum institutione,* I. II. c. xxxix, *P.L.,* t.cvn, col.353. L'affluence considérable des néophytes au jour solennel de la collation baptismale parait être la ison naturelle de ce délai, que les évêques s'appliquaient d'ailleurs à restreindre le plus possible. Au i.x· siècle, l'usage était reçu dans l'Église gallicane de donner de préférence la confirmation le dimanche *in albis,* c'est-à-dire huit jours après le baptême. Alcuin, *Epist. ad Oduinum, P. L.,* t. ci, col. 614.

2· *Cérémonies.* — En dehors du rit de l'imposition des mains et de l'onction chrismale, voir col. 1061 sq..le détail des cérémonies préparatoires ou subséquentes à la collation du sacrement n'intéresse que de loin la dogmatique. Pour répondre aux critiques de Baillé et de Chemnitz, qui prétendent trouver dans les textes du vin· et du ιχ· siècle la preuve que la cérémonie de la confirmation se confondait alors avec les cérémonies baptismales, il est bon de noter l'usage établi dans certaines églises, au IX* siècle, de donner la sainte eucharistie aux néophytes avant de procéder à l'imposition des mains et â l'onction chrismale. Raban Maur, *De instit. cleric.,* I, 29, *P. L.,* t. cvn, col. 314 sq. Il parait bien dès lors que la confirmation se distinguait réellement, dans la liturgie comme dans la théologie de l'époque, du sacrement de baptême. Vuitasse, *Tract, de conf.,* part. 1, q. i. c. vin, dans Migne, *Cursus theol.,* t. xxi. col. 720. Cf. Chemnitz, *Examen concil. Trident.,* Francfort-sur-le-Mein, 1578, p. 65.

P. Bernard.

IV. CONFIRMATION CHEZ LES SCOLASTIQUES. —

L Institution. II. Matière. III. Forme. IV. Ministre. V. Sujet. VI. Effets.

I. Institution. — La diversité la plus grande n'a cessé de régner dans l'esprit des théologiens scolastiques au sujet de cette importante question, si intimement liée à l'économie générale du traité des sacrements. Pour les uns, la confirmation a été établie par Jésus-Christ lui-même; pour les autres, elle est d'ordre apostolique; enfin une opinion très hardie s'affirme en plein xm· siècle, attribuant â l'autorité ecclésiastique l'institution de ce sacrement. La discussion était nettement partagée dans l'École entre ces trois théories, dont Pierre de Tarentaise a tracé le schéma très fidèle : *Quidam dixerunt quod a Christo expresse, cujus est dare virtutem sacramenti; alii quod ab apostolis, quiprimo leguntur confirmasse ;alii quod ab Ecclesia, qute primo legitur ipsius ritum solemnem instituisse et præcepisse. In l V Sent.,* l. IV, dist. VII, q. il, a. 1, Toulouse, 1652, p. 80.

l» *Institution divine.* — C'est l'opinion la plus répandue et la première aussi que l'on rencontre chez les théologiens scolastiques. Contre certains hérétiques, les vaudois probablement, qui rejetaient le caractère sacramentel de la confirmation en alléguant en faveur de leur doctrine l'insuffisance des preuvesscripturaires attestant l'institution divine ou apostolique de ce sacrement, Alain de Lille répond que la preuve est faite et que Notre-Seigneur lui-même, en conférant parla vertu de son souffle l'Esprit-Saint aux apôtres pour les confirmer dans leur foi, a suffisamment indiqué au collège apostolique sa pensée et son intention. *Ubi Christus insufflavit* in *apostolos dans eis Spiritum Sanctum ad robur, insinuavit eis confirmationis sacramentum. Contra hseret.,* 1, 76, *P. L.,* t. CCX, coi. 369. Robert Pullus, plus affirmatif encore, croit reconnaître le sacrement de confirmation dans l imposition des mains faite par le Christ sur la tète des enfants qu'on lui apportait pourétre sanctifiés à son contact. *Ipse -r <.que de confirmatione parvulorum decretum j-.neu- ait : Sinite parvulos ad me venire. Senteutir mag. H. Pulli,* part. V, c. xxn, Paris, 1657. p. 158. Voir aussi les annotations de dom Hugues Mathoud. *il i i* , p. 319

Il est juste de reconnaître que les résultats de cette méthode exégétique ne sont point entrés dans le domaine de la scolastique et que les théologiens post-rieurs ont cherché d'autres textes pour établir l'institution divin-

de la confirmation. Guillaume d'Auxerre propose une solution nouvelle : ce sacrement aurait été institué le jour de la Pentecôte, qui fut ainsi le jour de la confirmation desapôtres. *Incite Pentecostes ad robur, quando confirmati fuerunt virtute ex alto et hoc significavit confirmationem et robur gralise quod datur in sacramento confirmationis. Summa aurea,* l. IV, *de sacr. confirm.,* Paris, 1500, fol. cci.vi.

Albert le Grand se contente d'affirmer le caractère divin de cette institution, tout en reconnaissant que les textes scripturaires ne peuvent nous fournir aucune donnée précise sur ce point. Il invoque seulement l'analogie du baptême. *In I V Sent.,* I. IV, dist. VII, a. 2, ad I"" et 2"m, *Opera,* édit. Vivès, t. xxix.p. 153. Après avoir enseigné nettement que le Christ n'était point l'auteur du sacrement de confirmation, *credo quad illud sacramentum Christus nec dispensavit nec instituit, In IV Sent.,* l. IV, dist. VII, a. 1, q. i, Quaracchi, 11'89, p. 164, saint Bonaventure admet dans son *Rreviloquium,* pari. VI, c. tv, *Opera,* édit, de Quaracchi, t. v, p. 268, que Jésus-Christ a été promoteur de cette institution, *initiavit et insinuavit.*

Saint Thomas, sur ce point, a modifié également quelque peu son opinion. Ayant soutenu dans son commentaire sur les Sentences, l. IV, (list. VII, q. i, sol. 1, ad I01", que Jésus-Christ avait institué et conféré luiméme la confirmation,d'après Matth., xix, il se contente d'affirmer dans sa Somme, III",q. L.xxn, a. 1, ad 1"",que l'institution divine du sacrement se réduit à la promesse du Sauveur, Joa., xvi, 7, d'envoyer aux apôlres son Esprit. *Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo.* De fait, l'Esprit-Saint ne devait être donné dans sa plénitude qu'aprés la résurrection et la glorification du rédempteur. Joa., vit, 39. Mais le Christ seul reste l'auteur du sacrement, car le pouvoir d'excellence n'appartient qu'à lui seul.

Au siècle suivant, l'institution directe par le Christ est encore affirmée par Duns Scot, qui semble trouver une preuve suffisante de celte institution dans le don de l'Esprit-Saint par le Christ aux apôtres, *In IV Sent.,* l. IV, dist. VII, q. t, a. 1, Anvers, 1620, p. 95, par Jean Bacon, qui s'attache encore à l'idée de la confirmation conférée par le Christ aux enfants, *Commentum super I h' librum Sent.,* dist. VU, a. 1, Crémone, 1618, p. 348, par Denys le chartreux. *Summa fidei orthodoxie,* l. IV, a. 96, q. t, Anvers, 1569, p. 261.

Après le concile de Trente, cette opinion est devenue commune dans l'Ecole. Cf. Estius, *In IV Sent.,* l. IV, dist. VII, § 4, Paris, 1696, p. 79; Suarez, *De confirm, sacram.,* sect, n, η. 19, *Opera,* édit. Vivès, t. xx, p. 626.

2" *Institution apostolique.* — Roland Bandinelli, s'inspirant sans doute des vues de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, *Sent.,* l. IV, dist. VII, XXIII, Anvers, 1757, p. 453, 512, professe résolument l'origine apostolique de la confirmation. *Instituta est ab apostolis quando manus super baptizalos imponebant ac Spiritum Sanctum invocabant.* Gietl, *Die Senlenzen Rolands,* Fribourg-en-Brisgau, 1891, p.213.Mais celte opinion ne fut jamais en faveur parmi les scolastiques. Elle avait cours au xm· siècle, puisqu'elle est combattue par la plupart des théologiens et qu'elle avait eu tout d'abord l'appui de saint Bonaventure. Mais au xiv® siècle, elle était universellement abandonnée.

3" *Institution ecclésiastique.* — Plus insolite encore la théorie d'Alexandre de Halés, qui attribue au concile de Meaux, tenu en 845, l'institution du sacrement de confirmation. Il établit sa thèse sur ce fait que ni le Christ ni les apôtres, d'après les textes scripturaires, n'ont employé ni formule ni élément matériel pour donner l'Esprit-Saint. *Propter hoc sine præjudicio dicendum quod Dominus neque hoc sacramentum ut est sacramentum instituit, neque dispensavit, neque apostoli... Sacramentum confirmationis in concilio Meldensi institutum fuit Spiritu Sancto instigante el virtutem sancli/icandi præslante. Summa theol.,* l. IV, q. ix, m. I, Cologne, 1622, p. '198.

Alexandre de Halés n'exprimait que son opinion personnelle, et sous toutes réserves. Cependant la théorie avait trouvé des partisans et saint Thomas mit une grande vigueur à la combattre. Dans son commentaire sur les Sentences, il la repousse comme une absurdité, et non des moindres. *El hoc videtur raide absurdum. In IV Sent.,* I. IV, dist. VII, q. l, a. l, ad 1"°›. Dans la *Somme,* il la rejette simplement comme inacceptable, en vertu du principe de la puissance d'excellence réservée au Christ. 111·, q. l.xxn, a. 1,ad 1"". Cf. J. Tunnel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* Paris, 1904, p. 301-305.

H. Matière. — 1° *Matière éloignée.* Voir Chrême (Saint), t. n, col. 2395-2414.

2" *Matière prochaine.* — 1. *Chrismation.* — Tout à l'origine de la scolastique, la chrismation est encore considérée, de meme que dans les siècles précédents, comme constituée par Ponction chrismale et l'imposition des mains. Yves de Chartres parle indifféremment de l'un et l'autre rit qu'il semble confondre en un seul, celui de l'onction accompagné de l'imposition des mains. *Confirment in fronte. Panormia,* l. I, c. xvn, *P. L.,* t. ci.xi, col. 1070. *Per impositionem manus Paracletus traditur, c.* xvm. *Ibid.* Voir surtout les c. cxv, cxvi, col. 1069 sq.

Un disciple d'Hugues de Saint-Victor déclare explicitement, dans un document de haute importance en la matière, que l'onction sacramentelle se fait par l'imposition des mains sur le front du conlirmand. *Manus impositio quæ usitato nomine confirmatio vocatur qua Christianus unctione chrismatis per impositionem manus in fronte signatur, solis episcopis apostolorum vicariis debetur, ut Christianum consignent et Spiritum Paracletum tradant. Summa Sent.,* tr. VII, c. n. *P. L.,* t. ci.xxvi, coi. 460.

Alain de Lille signale comme indubitablement reçue celle Ihèse que la vertu du sacrement ne réside plus, comme aux temps apostoliques, dans l'imposition des mains, mais dans l'onction chrismale. *Contra lueret.,* l. 1, c. lxvi, *P. L.,* t. ccx, col. 639. Cf. Robert Pullus, *Senlenliæ,* part. V, c. xxn, xxm, Paris, 1657, p. 158, 159; Pierre de Poitiers, *Distinctiones seu libri Sententiarum,* l. V, part. V, c. ix, Paris, 1655, p. 316. Sicard de Crémone exprime la même pensée. *Chrismatis unctio ad vitam perlinet... It htec manus impositio a solis fiat episcopis, Reda... probat. Mitrale,* l. VI, *P. L.,* t. ccxiii, coi. 334. Cf. Guillaume d'Auxerre, *op. cit.,* 1. IV, fol. CCLVI.

Si quelques doutes pouvaient subsister encore sur ce point, la description du rit sacramentel fournie par Guillaume d'Auxerre suffirait aies dissiper entièrement. *Pingatur signum crucis de chrismale in frontibus eorum et impositis manibus super capita eorum, dicitur eis : Pax tecum. Siquidem ad impositionem manuum apostolorum solebat dari Spiritum Sanctum et datur modo ad impositionem manuum episcoporum. De sacram, confirm.,* Paris, 1674, p. 429. Il est évident qu'il ne s'agit point dans ce texte de l'imposition des mains qui précède l'onction chrismale.

Tous les scolastiques enseigneront désormais que la chrismation constitue la matière prochaine du sacrement. Alexandre de Halés, *op. cil.,* p. 199; Albert le Grand, *op. cit.,* a. 2, p. 151 ; Guibert de Tournai, *Tract, de officio episc., c.* xiv, dans *Max. bibliolh. vet. Pair.,* Lyon, t. xxv, p. 417; S. Thomas, *Sum. theol.,* III», q. lxxii, a. 2 ; Richard de Middletown, *In 14 Sent.,* I. IV, dist. Vil, a. 1, q. i, Brescia, 1591, p. 86. Pierre d'Auriol parle de l'imposition des mains comme de l'un des constitutifs du signe sacramentel, el l'imposition des

mains, qu'il nomme expressément le contact, ne se distingue pas pour lui de la chrismation proprement dite. *Elementum et tactus et verba sensibilia sunt et significant invisibilem gratiam, Nam chrisma significat unctionem interiorem gratiæ ; impositio vero manuum sive tactus significat robur ad defensionem suscepta: fidei. In IV Sent.,* I. IV, dist. VII, q. t, a. 1, Home, 1605, p. 63.

L'Église grecque ne connaît pas d'autre matière du sacrement de confirmation. Cf. Goar, *Euchologium,* Paris, 164-7, p. 355 sq. Cependant l'Église latine reconnaît la validité du sacrement chez les Grecs, comme l'affirme Benoît XIV, dans l'encyclique *Ex quo primum* du 1er mars 1756 adressée aux évêques du rit grec. La confession de foi de Michel Paléologue, lue au IIe concile de Lyon, en 1274, mentionne expressément la chrismation, et la teneur de la formule employée indique bien que chrismation et imposition des mains ne constituent qu'un seul et même acte sacramentel. *Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos.* Denzinger, n. 388. Enfin le décret d'Eugène III *pro Armenis* porte que le chrême est la matière de la confirmation. *Cujus materia est chrisma confectum ex oleo et balsamo per episcopum benedicto.* Denzinger, n. 592.

Sur la composition et la consécration de 1'huile chrismale, voir Chrême (Saint), t. n, col. 2401-2411.

2. *Origine de la chrismation.* — La plupart des scolastiques admettent que la chrismation est d'origine apostolique, bien qu'elle n'ait pas été employée par les apôtres. *Hanc confirmationem fecerunt olim apostoli per manus tantum impositionem ; illorum posteri, eis tamen tradentibus, per chrismatis consecrationem.* Honorius d'Autun, *Gemma animæ,* tu, 113, *P. L.,* t.ct.xxil, coi. 673. Cf. disciple de Hugues de Saint-Victor, *op. cit.,* c. it, coi. 460 sq. ; Alain de Lille, *Contra hæret.,* I, 66, *P. L.,* t. ccx, coi. 369; Guillaume d'Auxerre, *loc.* cit.,-.lean de Bassols, *In IVSent.,* l. IV, dist. VII, q. I, Paris, 1507, p. 92.

Saint Thomas, *Sum. theol.,* III', q.LXXll, a.2,ad I""l, et après lui quelques auteurs scolastiques, surtout de la décadence, ont émis l'opinion que les apôtres s'étaient servis ordinairement, ou par exception, du saint chrême dans l'administration du sacrement de confirmation. Adrien d'Utrecht, *In IV Sent.,* l. IV, dist. VU, a. 2, Paris, 1530, fol. 48; Denys le chartreux, *Summa fidei orlhod.,* l. IV, a. 96, q. n, Anvers, 1569, p. 261. Mais celte opinion purement arbitraire n'a rencontré que fort peu de crédit. Cf. François Mayron, *In IV Sent.,* I. IV, dist. VII, q. Il, Venise, 1520, fol. 183.

Il est remarquable que le nombre soit si réduit des théologiens qui attribuent au Christ lui-méme la détermination de la matière sacramentelle. Avec Jean Bacon qui soutient expressément celte doctrine, *op. cil.,* l. IV, dist. VII, a. 2, p. 349, on peut citer Pierre d'Ailly, *Quæst. super IV Sent.,* q. iv, a. 1, Paris, 1515, fol. ccxi.v; Estius, *op. cit.,* dist. VII, § 4, p. 79.

III. Forme. — 1° *Dans l'Eglise latine.* — Les scolastiques ne reconnaissent d'autre formule que la suivante ou son équivalent : *Confirmo te signo crucis et chrismale salutis,* Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea,* I. IV, tr. II, Paris, 1500, fol. CCl.vi ; *Consigno le et cruce confirmo le,* Guillaume d'Auvergne. *De sacram, confirm.,* Paris, 1674, p. 429; *Consigno le signo erucis.* Alexandre de Halés, *op. cil.,* q. ix, m. il, a. 2, §1, p. 220.

Saint Thomas donne comme élément constitutif de la formule sacramentelle l'expression des trois pensées fondamentales qui résument toute l'économie du sacrement : la cause, l'effet, le signe distinctif. La cause efficace, la seule qui puisse produire dans les âmes la plénitude de l'Esprit, est la sainte Trinité. *In nomine Patris,* etc. La force spirituelle qui est l'effet propre du -icrement est exprimée par ces mots : *Confirmo te chrismale salutis.* Enfin le signe qui distinguera le soldat dans la lutte doit être le signe de la croix. De là ces mots : *Consigno le signo crucis. Sum. theol.,* III». q. i.xxn, a. 4.

Telle est aussi la forme déterminée par la bulle d'Eugène IV, *Exullate Deo.* Denzinger. n. 592. Mais il est difficile de considérer comme essentiels tous les éléments de cette formule, comme l'enseigne Suarez, *op. cit.,* sect, v, n. 3, p. 653. Estius remarque avec raison, en s'appuyant d'ailleurs sur de bonnes autorités, qu'il suffit d'exprimer l'acte qui confère surnaturellement à l'âme l'Esprit-Saint. *Op. cil.,* p. 82.

La question de l'origine de cette formule, posée par Albert le Grand, fut résolue par lui en faveur de l'origine divine. *Licet hoc non legatur, tamen instituta est forma a Domino, apostolis tradita, sicut et baptismi. Op. cil.,* a. 2, ad 1"" et 2"", p. 153. Guiberl de Tournai se prononçait au contraire pour l'origine purement ecclésiastique. *Hoc igitur formant unam habuit tempore apostolorum per manus impositionem, sed poslmodum secundum constitutum Ecclesiæ per verborum expressionem. Tract, de offie. episc.,c.* Xl.lll, dans *Max. bibliolh. Pair, vet.,* Lyon, 1625, t. xxv, p. 417.

L'opinion la plus communément admise est que cette formule, au moins dans ses éléments essentiels, est d'origine apostolique. Cf. S. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.,* l. IV, dist. VII, q. I, a. 3, Toulouse, 1692, p. 82; Duns Scot, *op. cit.,* p. 98; Adrien d'Utrecht, *In IV Sent.,* l. IV, dist. Vil, q. t, a. 2, Paris, 1530, p. 49; Pallavicini, *De nniv. theol.,* l. VIII, n. 64, Rome, 1628, p. 134. Voir sur ce sujet Ch. Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Eglise,* Paris, 1745, p. 257-295.

2° *Dans l'Eglise grecque.* — La formule invocatoire signalée par dom Marlène, *op. cil.,* col. 262, dans l'ancien Pontifical de l'Eglise de Constantinople, n'avait point lardé à disparaître de la liturgie grecque en même temps que l'imposition des mains dont elle interprétait le symbole. L'eucologe, mentionnant l'onction du front, des yeux, des narines, des lèvres, des oreilles, de la poitrine et des pieds, se contente de reproduire celte brève formule : Χφραγὶ δωρεά; Πνεύματο ἁγίου. I. Habert, 'Αρχιερατικόν, Paris, 1643, p. 708. Il est impossible de considérer comme une formule sacramentelle, ainsi qu'on l'a fait parfois, la prière préparatoire ou le prêtre, uni aux fidèles, implore pour les nouveaux l>aptisés la grâce de recevoir « le sacrement de confirmation », le *signaculum doni sancti,* cf. Goar, *Euchologmm,* Paris. 1647, p. 355, et les liturgistes grecs sont tous d'accord pour affirmer qu'il n'y a point dans leur Église d'autres paroles sacramentelles que celles-là. Goar, *op. cil.,* p. 368 sq. Car on ne peut s'arrêter à l'opinion étrange de Gabriel de Philadelphie, dans son *Traité des sacrements,* ou de Nicolas Cabasilas, dans son *Exposition de la liturgie,* opinion qui tendrait à faire du saint chrême le sacrement proprement dit de la confirmation. D'autre part, aucune trace quelconque d'une autre formule n'apparaît dans les eucologes soit imprimés soit manuscrits, et jamais l'Eglise catholique n'a déclaré invalide ou tenu pour suspecte cette forme dont les théologiens grecs catholiques, notamment le cardinal Bessarion et Arcudius, ont vivement et longuement défendu la valeur sacramentelle. Arcudius, *De concordia Eccl. occid. et orimlalis,* Paris, 1622, p. 70-79. Cf. F. X. Dôlger, *Das Sacrament der Firmung,* Vienne, 1906, P- 77-90.

IV. Ministre. — 1° *.Ministre ordinaire.* — Que l'administration du sacrement de confirmation soit un droit exclusif de l'épiscopal, c'est ce que tous les théologiens scolastiques, sans aucune exception, s'attachent à ‹ tablir ; il serait superliti d'insister sur ce point. Cf. Honorius d'Autun, *Gemma animæ,* lit, 113, *P. L.,* t. ci.xxii, col. 673; disciple de Hugues de Saint-Victor, *op. cit.,*

col. 460 sq.; Alain de Lille, *op. cit.,* col. 369; Robert T'ullus. *Sent.,* part. V, c. xxn, Paris, 1657, p. 158; Pierre de Poiliers, *Distinctiones seu libri Sent.,* I. V, part. V, c. ix, Paris, 1657, p. 316; Guillaume d'Auxerre, *op. cit.,* fol. CCLVi; Alexandre de Halés, *op. cit.,* p. 214. Les raisons invoquées sont d'ordre canonique et mystique : l'exemple des apôtres, les prescriptions et l'usage traditionnel de l'Eglise latine, le symbolisme liturgique en vertu duquel le ministre d'un sacrement qui fait le parfait chrétien doit être lui-même le prêtre parfait : à la plénitude de la vie chrétienne doit répondre la plénitude du sacerdoce. Cf. Pierre Lombard, op. *cit.,* p. 453 ; S. Thomas, *In IV Sent.,* I. IV, dist. VII, q. ni, a. 1; *Sum. theol.,* III", q. l.xxn, a. 11; S. Edmond de Canterbury, *Speculum Eeclesiæ,* χιν, dans *Max. bibl. Date, vet.,* t. xxv, p. 321.

2° *Ministre extraordinaire.* — « Dans la primitive Eglise, les simples prêtres pouvaient conférer le sacrement de confirmation, en raison du nombre restreint des évêques. » Ainsi s'exprimait déjà Roland Bandinelli dans ses Sentences. A. Giell, *Die Senlen-en Rolands,* p. 213. Quelle que soit la valeur de la raison alléguée, la question dogmatique de la validité du sacrem ent administré par un simple prêtre est résolue : elle dépend uniquement de la volonté de l'Église et dés lors du pouvoir de juridiction. Aussi Guillaume d'Auvergne enseigne-t-il expressément que si les simples prêtres n'administrent pas dans l'Eglise latine la confirmation, c'est que l'autorité ecclésiastique ne leur concède pas ce droit qu'elle pourrait leur accorder. *De sacrant, conf., loc. cil.,* p. 429. Saint Thomas expose la même doctrine, qui n'a jamais soulevé de dificulté pour les scolastiques. Cf. Durand de Saint-Pourçain, *In l V Sent.,* l. IV, dist. VII, q. tv, Lyon, 1569, p. 265. Voir .l. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* Paris, 1904, p. 427-430.

D'ailleurs l'autorisation de donner la confirmation a été maintes fois accordée par les papes à de simples prêtres. Tel est le privilège concédé par Paul III à un abbé de N.-D. des Ermites, en 1537, à l'abbé de Saint-Urbain, dans le diocèse de Constance. Cf. *Gall, christ, nov.,* t. v, p. 1020.

Dans l'Eglise grecque, l'usage est établi de temps immémorial que l'administration de la confirmation relève des simples prêtres, et ('Église catholique n'a jamais révoqué en doute la validité du sacrement conféré dans ces conditions. Cf. llardouin, t. ix, col. 430, 641; I. Habert, 'Αρχιερατικόν, Paris, 1643, p. 708. Mais partout où les prêtres et les abbés tentèrent d'usurper ce droit, les conciles et les pontifes intervienne nt pour condamner les abus. Himmelstein, *Synodicon llerbipolense,* Wurz.bourg, 1855. p. 165, 206 ; Brenner, *Geschiehlliche Darstellung der Verrichlung der Firmung von Christus bis auf unsere Zeiten,* Bamberg, 1820, p. 141.

V. Sujet. — 1" *Conditions essentielles.* — La con firmation suppose nécessairement le caractère baptismal chez celui qui reçoit ce sacrement; autrement elle serait de nul elfet et devrait être réitérée. D'autre part, la confirmation ne peut être reçue qu'une seule fois. Cette doctrine nettement exposée par saint Thomas, *Sum. theol.,* Ill', q. Lxxti, a. 5, est celle de tous les théologiens scolastiques.

2» *Age requis.* — Jusqu'aux x· et xi· siècles, la coutume existait universellement de donner la confirmation quelques jours seulement après le baptême ou, du moins, dans un délai fort restreint. Cf. Honorius d'Autun, *Gemma animæ.* tu, 113, *P. L.,t.* CLX.xn, col. 673.

Mais déjà se manifestait en Angleterre une tendance, vainement combattue par les prescriptio ns synodales, à user de délais beaucoup plus notables, parfois indéfinis. Par le concile de Worcester, en 1240, ordre est donné aux parents, sous peine de se voir interdite l'entrée de l'église, de présenter à la confirmation leursenfants dans l'année même de leur naissance. llardouin, I. vit, p. 333. Le synode de Worcester, en 1287, admet un délai de trois ans et enjoint aux parents qui dépassent cette limite de jeûner au pain et à l'eau chaque vendredi, jusqu'à ce que leurs enfants soient confirmés. Hardouin, t. vit, p. 1076.

A cette époque, une coutume nouvelle commence à prévaloir en Allemagne et à se généraliser dans l'Eglise· En 1280, le concile de Cologne fixe à sept ans l'âge normalement requis pour être confirmé et pose même l'interdiction de conférer avant cet âge le sacrement de confirmation. *Presbyteri moneant parentes ut pueros nondum confirmatos ad episcopum, qui solus potest confirmare, ducant septennes, rei majoris ætalis.* Can. 5, Hardouin, t. vu, p. 823. Ces prescriptions sont également reçues par un grand nombre de conciles tenus en France et en Italie après le concile de Trente, spécialement ceux de Milan, en 1565.de Tours, en 1583, de Bordeaux et d'Aix, en 1584. Hardouin, t. x. p. 1403, 1479. Le concile de Narbonne, tenu en 1609, défend absolument de confirmer les enfants âgés de moins de sept ans, et conseille même d'attendre l'âge parlait, *perfectam letatem.*

Tout en reconnaissant qu'il est loisible de donner la confirmation aux enfants aussitôt après leur baptême, le catéchisme romain recommande aux évêques d'attendre que le confirmand ait atteint l'usage de la raison afin qu'il puisse dignement se préparer à la réception d'un sacrement qui doit l'armer pour les luttes spirituelles. *Quare si duodecimus annus non exspectandus videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime convenit. De sacramento confirmationis,* n. 14, Tournai. 1890, p. 165. Cependant le texte du Pontifical romain édite par ordre de Clément VIH semble favoriser plutôt la pralique primitive. *Pontifex infantes, pueros, vel alios sacri baptismatis unda perfusos confirmare volens...*

En danger de mort, tout enfant baptisé devait être aussitôt confirmé. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* 111«, q. LXXll, a. 8, ad 4"".

VI. Effets. — 1» *Augmentation de la grâce sanctifiante.* — Il est â peine besoin de noter au passage ce point de doctrine, largement exposé par tous les auteurs scolastiques. Pierre Lombard, *op. cit.,* p. 453; Alexandre de Haies, *op. cit.,* m. II. a. 2. § 1, p. 203; S. Thorqas, *Sum. theol.,* III», q. LXXll, a. 4.

L'elfet spécial de cette grâce, la vertu propre de ce sacrement, est de donner au chrétien la force surnaturelle, de l'armer victorieusement pour les luttes de la vie spirituelle. Disciple de Hugues de Saint-Victor, *op. cit.,* vi, 1, col. 138; Bandini, *Sent.,* l. IV,dist. XXIII, *P. L.,* t. CXCII, col. 1102; Robert Pullus, *op.cit.,* p. 158; Pierre de Poitiers, op. *cil.,* p. 316; Sicard de Crémone, *Mitrale,* vι, *P. L.,* t. cc.xill, col. 333; S. Thomas, *Sum. theol., loc. cit.*

2" *Caractère.* — Les théologiens scolastiques sont d'accord également pour affirmer que la confirmation ne peut être réitérée el qu'elle imprime dans l'âme un caractère, une marque indélébile. Guillaume d'Auxerre. *Summa aurea, loc. cil.,* fol. cclvi. Alexandre de Halés prend soin de faire remarquer, comme un exemple digne d'être mentionné, cet accord parfait des sentiments. *Summa theol.,* q. ix, m. v, a. 7. p. 220. Cf. Albert le Grand, *In l V Sent.,* I. IV, dist. Vil, a. 9, p. 171. Voir J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* Paris, 1904, p. 430-431.

Tout l'intérêt delà question se reporte, à cette époque de discussions subfiles, sur la nature de ce caractère. Est il distinct du caractère baptismal? Guillaume d'Auxerre, qui appartient à la période des hésitations et des tâtonnements, ose à peine se prononcer. *Dicamus*

sine præjudicio melioris sentenliæ quod idem character baptismi et confirmationis est differens secundum rem. Op. cit., fol. cclvii. Saint Thomas résume assez longuement les controverses de cette époque et expose avec lucidité la doctrine que tous les théologiens professeront apres lui. Le caractère est un pouvoir spirituel d'accomplir certains actes. Par l'effet du caractère baptismal, le chrétien est capable de remplir tous les devoirs qui concernent son salut personnel ; le caractère imprimé dans son âme par la confirmation lui donne le pouvoir de se défendre, en outre, contre les attaques venues du dehors et de triompher de l'ennemi du salut. *Sum. theol.,* III», q. i.xxii, a. 5. Cf. S. Pierre de Tarentaise, *In l* V *Sent.,* l. IV, dist. VII, q. Il, a. l, Toulouse, 1652, p. 82; Richard de Middletown, *In IV Sent.,* l. IV, dist. VII, a. 4, q. i, Brescia, 1591, p. 90; Duns Scot, *op. cit.,* p. 100; Pierre d'Auriol, *In IV Sent.,* I. IV, dist. VII, q. i, a. l, Rome, 1605, p. 62. Voir t. n, col. 1702-1708.

M. Olive. *De baptismo et confirmatione,* Rome, 1554 ; .l. Priscianensis. *De confirmationis sacramento,* Ingolstadt, 1575: J. Ascbemann, *De confirmatione.* Vienne. 1583; Gretser, *De baptismo et confirmatione,* Ingolstadt, 1595; S. Perez, *De confirmatione,* Burgos. 1588; J. Mocquet. *Disputatio theologica de sacramento confirmationis,* Ingolstadt. 1621 y B. Pontius. *De Sacramento confirmationis,* Salamanque, 1638; E. Bertrand, *De confirmatione,* Toulouse. 1657; G. Beyer. *De sacramento confirmationis.* Anvers. 1650, 1658; G. Gobet, *De materia confirmationis,* Munich, 1663; L. Ilolste. *Dissertatio duplex de sacramento confirmationis apud Græcos,* Rome, 1666; cet ouvrage, qui se trouve aussi dans les *Opera posthuma* de Morin. Paris, 1703, traite seulement de la forme el du ministre du sacrement de confirmation chez les Grecs; .l. Morin, *De sacramento confirmationis,* dans les *Opera posthuma.* Paris. 1703, ne s'occupe que de la matière et du ministre, p. 100-150; J. Sainte-Beuve, *De confirmatione et extrema unctione,* Paris. 1686; C. Vuitasso, *De confirmatione,* Venise,1738; Ch. Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église,* Paris, 1745, p. 237-295: M. Trivellato, *De confirmatione,* Padouo, 1755; M. Gerbert, *De eo quad est juris divini et ecclesiastici in sacramentis, præsertim in Sacramento confirmationis,* Augsbourg, 1764; .l. Prussler, *Anleitung das heilige Sacrament der Firmung wilrdig zu empfangen,* Dresde, 1786; Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung von Christus bis auf unsere Zeiten,* Bamberg, 1820; A. Gau, *De valore manuum impositionis atque unctionis in sacramento confirmationis dissertatio historico-dogmatica,* Cologne, 1832; Welz, *Das Sacrament der Firmung,* Breslau, 1847 ; Benzinger, *Bitas orientalium Ecclesiarum,* Wurzbourg, 1863: Halm, *Die Lehre von den Sacramenten* in *Hirer geschichtlichen Entivicklung bis zum h'onzit von Trient,* Breslau, 1864; Nepefny. *Die Firmung,* Passau, 1869; Janssens, *La confirmation,* Lille, 1888; Heimbucher, *Die heilige Firmung,* Augsbourg, 1889; Bickell. *Das Sacrament der Firmung bei den Nestorianern ;* Lehmkuhl, *Zur Frage Uber den Priester als ausserordentlichen Spender des Sakramentes der Firmung,* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* 1877, p. 85 sq.; 1882, p. 567; Praxmarer, *Der rinfache Priester als A usspender des hell. Sacramentes der Firmung,* dans *Katholik.* 1884. 1.l, p. 271 sq. ; Maltzew, *Die Sakramente der orthodo.v-kaiholischen Kirche des Morgenlandes,* Berlin. 1898; F. X. Dolger, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargeslellt,* Vienne, 1906.

P. Bernard.

V. CONFIRMATION DANS L'ÉGLISE ARMÉNIENNE. La doctrine et les rites de l'Église arménienne pour la confirmation sont dans l'ensemble idenliques à ceux de l'Église grecque. Sur quelques particularités, voir t. i, col. 1955.

VI. CONFIRMATION CHEZ LES COPTES. Le mot copte qui sert à désigner généralement la confirmation est *djinôms.* Quoique constituant un sacrement spécial, la confnm ilion chez les coptes est administrée immédiatementaprès le baptême. Le prêtre prend le saint chrême et prononce sur lui cette prière : « Seigneur, qui êtes seul puissant et opérez toutes les merveilles, et à qui rien n'est impossible — mais conformément â votre volonté votre pouvoir agit en toutes choses — accordez votre Saint-Esprit dans l'effusion du saint chrême; et qu'il soit un sceau vivant et confirmation à vos serviteurs. Par votre Fils unique, etc. » Alors le prêtre oint le front et les yeux du néophyte avec le saint chrême, en disant : « L'onction de la grâce du Saint-Esprit. *Amen,* « puis les narines et la bouche, en disant : « L'onction du gage du royaume des cieux. *Amen,* » les oreilles, en disant : « L'onction de la communion ‹'e la vie éternelle et immortelle. *Amen,* » les mains des deux côtés, en disant : « L'onction sainte du Christ, notre Dieu, et un sceau qui ne sera pas brisé. Anien. » Il oint de la même façon la poitrine, les genoux, la partie supérieure des pieds, le dos, les bras et dit : « Tu es oint avec l'huile sainte au nom, etc. ; » il donne enfin sa bénédiction. Revêtant alors le néophyte d'un vêtement blanc, il dit : « Le vêtement de la vie éternelle et immortelle. *Amen.* » Il récite ensuite quelques prières, et pose la couronne sur la tête du néophyte. Un récite enfin les prières d'action de grâces. Sept jours aprèsa lieu une cérémonie qui consiste à délier la ceinture. Après la lecture de l'Écriture, le prêtre bénit un vase d'eau claire, et lave l'enfant et tous ses vêtements.

Denzinger, *Bitus orientalium Eccl.,* Wurzbourg, 1863. t. I, p. 209 sq. ; B. T. A. Evetts, *The Bites of the Coptic Church,* in-8", Londres, 1888; A. de Vlieger, *The origin and early history of the Coptic Church,* in-12, Lausanne, 1900, p. 56-57 ; A. Baumstark, *Fine iiqyptische Mess-und Tauflilurgie vermutlich des vi Jahrhundertes,* dans *Oriens Christianus,* 1901, t. i. p. 43-45; Dolger, *Das Sakrumenl der Firmung,* Vienne, 1906, p. 83-89.

V. ÉRMONI,

VII. CONFIRMATION CHEZ LES SYRIENS. La confirmation porte en syriaque le nom de : *sûmlio',* « complément, perfection, » parce que, étant administrée immédiatement après le baptême, on la regarde comme le complément de ce dernier. Dans l'ancienne littérature syriaque, on ne trouve pas beaucoup d'attestations en faveur de la confirmation. Il nous suffira de citer saint Ephrem. Nous lisons dans l'hymne vm·, 2: « L'Esprit est descendu sur Moïse, et sur vous la perfection du Christ, » *v-a'laykûn sûmlio dMesho'.* L'hymne conclut ainsi. 22 : « Les prophètes ont appelé le Très-Haut un feu dévorant... Vous avez tous été oints de ce feu par l'huile, vous en avez été revêtus par l'eau, nourris par le pain, désaltérés par le vin; vous l'avez entendu par la voix, et vous l'avez contemplé avec les yeux de l'esprit. » T.-I. Lamy, S. *Ephræm hymni et sermones,* in-4», Malines, 1882, t. I, col. 75, 87-89. Cf. Eirainer, *Der hl. Ephrâm (1er Syrer ; eine dogmengeschichtliche Abhandlung,* Kempten, 1889, p. 70; Dolger, *Das Sakrament der Firmung,* Vienne, 1906, p. 20. La formule de la confirmation chez les Syriens est: *Chrismate sancto, suavitate odoris Christi, signaculo veræ fidei, complemento doni Spiritus Sancti signatur N.* ✠ *in nomine Patris, Arnen; et Filii,* .4men; *et Spiritus vivi el sancti in vitam sæculi saxulorum. Amen.* Elle est récitée trois fois tandis que le prêtre oint les baptisés sur le front et les tempes.

Au concile national des Syriens catholiques, célébré â Sciarfe, dans le Liban, en 1888, les Peres ont consacré l'ancienne discipline de leur Église relativement au sacrement de confirmation. Celle-ci s'administre encore immédiatement après le baptême. La matière prochaine est Fonction du chrême sur le front avec l'imposition de la main. *Chrismate sancto, quod est sua itas doris Christi Dei, sigillum et signaculum fidei veritatis et consummatio donorum Spiritus Sancti, signatu r* .V, *in nomine Patins et Filii el Spiritus Sancti* ››. vitam *æternam.* L'onction du front doit être suivie, conformément au rituel, des onctions aux yeux, au nez. aux oreilles, à la bouche, à la poitrine, aux mains et aux pieds. Le ministre est tout prêtre délégué. Mais la consécration du chrême est le privilege exclusif du patriarche

d'Antioche, qui l'envoie aux évêques pour être distribué dans leurs diocèses. Cf. *Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata anno stDcccLXXXvm,* Rome. 1897; *Canoniste contemporain.* 1900, t. xxni, p. 437-438.

Assémani, *Codex titurg.,* t. ni, p. 148; Denzinger, *Ritus orientalium* £cct, Würzbourg. 1863.1.1, p 278sq.,287; A.Staerk, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche.* in-8·, Fribourg-en-Brisgau. 1903. p. 159; Diriger, *Das Sakrament der Firmung,* Vienne. 1906, p. 83-86: Mason. *The relations of confirmation to baptism,* 2' édit., Londres, 1893, p. 401-407.

V. Ermoni.

VIII. CONFIRMATION DANS L'ÉGLISE ANGLICANE. — I. Est-elle un sacrement? II. Matière et forme. III. Effets. IV. Ministre et sujet. V. Office de la confirmation.

I. Est-elle un SACREMENT? — 1° La confirmation n'est pas un sacrement au sens strict du mol. L'Église anglicane n'admet que deux sacrements : le baptême et la communion; et ses théologiens, tout en reconnaissant que Notre-Seigneur institua « un signe extérieur et visible de bénédiction », en imposant lui-même les mains sur les enfants qu'on lui présentait et sur ses apôtres, se refusent à voir dans ce fait une preuve évidente de la confirmation. Ce rite cependant, comme un sacrement, confère la grâce, par l'intermédiaire d'un signe extérieur. Aussi l'évêque Cosin, H orfcs. Oxford, 1855, t. v, p. 142, ne refuse pas de lui donner le titre de sacrement, dans le sens de signe extérieur et visible d une grâce intérieure et spirituelle. Mais comme il manque à la confirmation la certitude de l'institution par le Christ et qu'elle n'est pas nécessaire pour le salut, elle est maintenue en dehors du nombre des sacrements.

Mais le Rév. Kidd, *The Thirty-nine Articles,* Londres, 1899, p. 209-214, fait remarquer que les raisons données à l'art. 25, §3, pour exclure la confirmation, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage de la liste des sacrements, ne portent pas, pour ce qui est de la confirmation. Elle ne découle pas, en effet, d'une mauvaise imitation des apôtres, puisque l'Église d'Angleterre la conserve d'après l'exemple même des saints c apôtres »; elle est bien moins encore « un état de vie » comme l'ordre et le mariage.

Il y a là quelque chose de nouveau, et le Rév. Kidd n'est pas le seul témoin d'une transformation si importante. Le Rév. Wordsworth, évêque de Salisbury, publiait en 1901 une brochure, où, regardant la confirmation comme le complément naturel du baptême, il l'appelait un rite sacramentel. *Teaching of the Church of England,* 2» édit., Londres, p. 18, 29. Le temps n'est peut-être pas éloigné où la confirmation reprendra en Angleterre le rang qui lui est dù parmi les sacrements.

II. Matière et forme. — Le signe extérieur et visible par lequel est conférée la grâce de la confirmation est actuellement l'imposition des mains de l'évêque. Dans les anciens manuels et pontificaux de l'Eglise d'Angleterre, avant la Réforme, c'était l'onction. L'onction constituait alors à elle seule la matière du sacrement, el il n'y avait pas d'imposition des mains distincte. Selon le Pontifical d'Egbert, archevêque d'York (vers 700), l'évêque, oignant de baume le front du candidat, prononçait ces paroles : « Reçois le signe de la sainte croix par le chrême du salut en Jésus-Christ, pour la vie éternelle. » La formule du rite de Salisbury était identique à celle du Pontifical romain : « N·., je te signe du signe de la croix, et te confirme avec le chrême du salut, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il. » La réforme anglaise prétendit faire revivre la pratique primitive et scripturaire : en 1549, dans le premier *Prayer Book* anglais, Fonction et le soufflet sur la joue sont supprimés, et il ne resta de cetle pratique, jusqu'en 1552, que le signe de croix sur le front, el l'oraison, qui suit la chrismation. Ces derniers vestiges de Fonction tombèrent à leur tour en 1552. Cependant, une règle adoptée par l'Eglise d'Ecosse, en 1890. sanctionne l'usage du signe de la croix.

L'imposition des mains remplaça Fonction supprimée : l'évêque, plaçant la main sur la tète de chaque enfant séparément, doit réciter cette prière : « Protège (défends), ô Seigneur, par ta grâce céleste, cet enfant (ou ce serviteur) qui t'appartient, afin qu'il continue à t'appartenir pour toujours, et que chaque jour il croisse en ton Saint-Esprit, jusqu'à ce qu'il parvienne à ton royaume éternel. » Mais pendant longtemps, alors que les cérémonies étaient accomplies hâtivement, le ministre se contenta de placer une main sur la tête de chaque candidat, puis, sur tous ensemble, les mains étendues, il récitait la prière: *Protège (défends),ô Seigneur...*

Il n'en est plus de même actuellement. Il y a une trentaine d'années déjà, l'évêque de Londres faisait ranger les candidats en longue file, devant lui. comme pour la réception de la sainte communion. Il passait alors devant eux, leur imposant une main à chacun, et récitant la prière : *Protège, ô Seigneur...* Cette pratique est devenue à peu près universelle, et peut-être est-ce là une des raisons qui contribuèrent â la création ou à l'augmentation des évêques coadjuteurs presque dans chaque diocèse.

Il y a, cependant, quelques exceptions, à Cantorbéry, par exemple, où le coadjuteur de l'archevêque confirmait encore, il y a quelques années, deux candidats à la fois; il imposait d'abord les deux mains sur chacun d'eux, sans rien dire, puis une main sur la tête de chaque candidat, en récitant la prière.

III. Effets. — Aucune définition formelle des effets de la confirmation n'a été donnée soit dans le catéchisme, soit dans les articles de l'Eglise anglicane. Et c'est heureux. « Nous devons, écrit le chanoine Mason, en bénir la providence divine. En effet, à l'époque où la confirmation était traitée par des réformateurs tout puissants, comme une ratification volontaire des engagements pris en bas âge, et alors que beaucoup, même en Angleterre, s'évertuaient à employer un langage semblable, elle nous conserva tout entière la prière qui précède l'imposition des mains, nous gardant ainsi de toute autre expression, qui eut été quelque peu hors d'harmonie avec cette prière.» TVie *relations of confirmation to baptism,* 2e édit., I.ondres, 1893. p. 425-426. Ce sont les prières et les cérémonies de la confirmation qui nous permettront de déterminer d'une façon précise quels sont ses effets. L'imposition des mains, signe extérieur de la grâce, dans la confirmation, l'est aussi dans l'ordre, et cette analogie entre les deux rites se poursuit dans leurs effets. La confirmation est une sorte d'ordination inférieure, par laquelle le baptisé reçoit le don du Saint-Esprit, pour l'œuvre de vie chrétienne; elle donne la grâce qui confère ce sacerdoce laïque dont parle saint Pierre. I Pet., II. 9. Un don spécial du Saint-Esprit est ainsi accordé au confirmé qui devient participant de l'Esprit de Dieu.

Dans le catéchisme de Seabury (1791), les effets de la confirmation, considérée comme complément du baptême, sont ainsi marqués : « Au baptême, le Saint-Esprit nous purifie et nous dispose à être un temple; à la confirmation, il entre dans son temple et en prend possession. » La même idée est exprimée par l'évêque Wilson, dans son *Sacra privata,* Oxford, 1854, p. 109 : « La confirmation est la perfection du baptême : le Saint-Esprit descend invisiblement sur ceux qui sont bien préparés à recevoir une telle bénédiction... »

Enfin, pendant l'administration du sacrement, le ministre, avant d'imposer les mains à chaque conlirmand, prie le Dieu tout-puissant et éternel qui a daigné régénérer ses serviteurs par l'eau et le Saint-Esprit, et leur a accordé le pardon de tous leurs péchés, de « les

fortifier par le Saint-Esprit consolateur *(conforter),* d'augmenter en eux chaque jour les dons multiples de sa grâce : l'esprit de sagesse el d'intelligence, de conseil et de force spirituelle, de science et de vraie piété, de les revêtir enlin de l'esprit de sa sainte crainte, maintenant et pour toujours, »

IV. Ministre et sujet. — Le ministre de la confirmation est l'évêque. Le 60° canon exige que ce rite soit administré tous les trois ans, lors de la visite épiscopale; mais il est peu de diocèses où les évêques ne voient point la nécessité de l'administrer plus fréquemment.

Pour être confirmé, il faut avoir été baptisé et être parvenu â l'âge de discrétion. L'Eglise d'Angleterre n'a pas explicitement déterminé l'âge auquel les enfants pourraient être admis à recevoir ce sacrement. D'après le 61· canon, l'évêque do>t imposer les mains aux enfants, qui ont atteint l'âge oὐ ils peuvent rendre compte de leur foi selon le catéchisme contenu dans le *Book of common prayer.* D'autre part, le canon 112· exige que toute personne ait communié avant l'âge de 16 ans ; et dans l'Église anglicane, pour s'approcher de la sainte table, il faut auparavant avoir été confirmé. Cela porte donc l'âge requis pour la confirmation entre 13 et 16 ans.

La question de l'âge requis pour être admis à la confirmation est encore un des points ou se fait vivement sentir le retour à la pratique primitive de l'Eglise. C'est ce que réclame le Rév. Holloway, *The confirmation and communion of infants,* Londres, 1901. Et dans la préface qu'il écrivit pour cet ouvrage, lord lia · lifax attire l'attention sur ce point : « L'auteur, dit-il, demande que jusqu'à ce que l'ancienne discipline de l'Eglise puisse être rétablie, ce qui est très désirable, on lasse un retour franc ct honnête, à l'instruction évidente des réformateurs, tels que l'évêque Thomas Bentham (en 1565) et l'évêqua Jeremy Taylor (en 1661) : ils désiraient que les enfants fussent confirmés, tandis qu'ils étaient encore en état d'innocence, c'est-à-dire entre 5 el 7 ans. » P. xx-xxt, cf. p. 45, l 11.

V. Office de la confirmation. — L'office de la confirmation dans le *Book of common prayer* comprend deux parlies : un catéchisme, ou « instruction devant être apprise par toute personne, avant d'être présentée à la confirmation »; et l'ordre de la confirmation, ou c imposition des mains sur ceux qui sont baptisés el parvenus à l'âge de discrétion ».

Le catéchisme est une préparation,et doit, naturellement, être appris pendant la période qui précède l'administration de ce rite. Mais avant d'imposer les mains, le ministre doit s'assurer que tous les candidats peuvent donner une réponse suffisante à toutes les questions qui y sont contenues. C'est une sorte de renouvellement des promesses faites au baptême par les parrain et marraine du confirmand, et qu'il doit lui-même confesser el ratifier solennellement. L'explication du Credo, du Notre Père et des 10 commandements constitue le fond de ce catéchisme; on y a ajouté une première partie sur la nature et l'alliance chrétiennes, et une cinquième sur les sacrements. D'où ces cinq parties : relations entre Dieu et le chrétien, foi, prière, devoirs et grâce.

Ce catéchisme se trouvait déjà dans le *Book of common prayer* de 1519; il a été attribué à dill'êrents auteurs : Alexandre Nowel, second maître de Westminster School, quand le *Book of common prayer* était en préparation; Poynet, évêque de Rochester en 1550; Goodrich, évêque d'Ély. Ce dernier est l'auteur des » devoirs envers Dieu et devoirs envers le prochain », gravés sur le mur d'une galerie qu'il fit construire. Il est probable qu'on lui doit le reste de l'ouvrage. La dernière partie, ajoutée par l'ordre du roi Jacques 1« après la « Hampton court Conference », fut écrite par l'évêque Overall (alors doyen de Saint Paul), et approuvée par les évêques vers 1620. Cosin, *Notes,* p. 491.

L'administration de la confirmation commence par une préface, dans laquelle un clergyman rappelle l'obligation imposée par l'Eglise au confirmand de savoir le Credo, l'oraison dominicale et les 10 commandements. Cetle préface est suivie de la rénovation des promesses et engagements du baptême. Dans une première oraison, l'évêque prie Dieu de répandre son Esprit consolateur sur les candidats : l'esprit de sagesse et d'intelligence, de science et de piété, de conseil et de force, de crainte de Dieu. C'est une prière très ancienne : on la trouve dans les Sacramentaires grégorien et gélasien, dans le traité de saint Ambroise sur les sacrements. Egbert, archevêque d'York, l'avait insérée dans son Pontifical, et elle est employée dans le rite romain. Après cette prière a lieu l'imposition des mains sur la tête de chacun des candidats agenouillés devant l'évêque. Le ministre récite ensuite la prière : « Défends, ô Lord..., » suivie du Notre Père et de deux courtes oraisons. La cérémonie se termine par la bénédiction épiscopale.

.l. H. Blunt, *The annotated Book of common prayer,* Londres, 1890 ; A. J. .Mason, *The relations of confirmation to baptism,* 2* édit., Londres, 1893, p. 425-432; It. Holloway. *The confirmation ai d communion of infants,* Londres, 1901; T. Field, A *manual for confirmation,* Londres, 1901 ; A. C. A. Hall, *Confirmation,* Londres, 1902.

L. Marchal.

IX. LA CONFIRMATION CHEZ LES PROTESTANTS. — I. Les précurseurs. IL Églises luthériennes. III. Églises réformées.

I. Les précurseurs. — Le calviniste Jean Daillé, *De duobus lalinorum ex unctione sacramentis,* c. xvn, Genève, 1659, p. 415, fait remonter aux vaudois la première opposition doctrinale soulevée au sujet du sacrement de confirmation contre les « dogmes nouveaux » de l'Église catholique. Le protestantisme essaye en outre de rattacher ses doctrines à celles de Wiclef et de Jean Hus, dans le but de nouer ainsi une tradition qui puisse s'affirmer victorieusement contre la tradition romaine. Mais rien ne légitime ces efforts et il faut bien reconnaître, si l'on excepte toutefois quelques déclarations hétérodoxes, isolément formulées par les albigeois, que les protestants ont été les premiers à rejeter systématiquement l'antique enseignement de l'Église. Si les vaudois rejetaient l'usage du saint chrême, ils ne réprouvaient pas pour autant le sacrement lui-mêine, cf. Pierre de Pilichdorf, *Contra hæresim Waldensium,* dans *Max. bibliotheca Patrum vet.,* Lyon, t. xxv, p. 277. et les albigeois ou cathares conservaient jalousement le rite de l'imposition des mains qui conférait à leurs adeptes l'esprit de consolation et de vérité. *Λ/anus impositio vocatur ab eis consolamentum el spirituale baptisma, sive baptisma Spiritus Sancti, sine quo secundum eos nec peccatum mortale dimittitur nec Spiritus Sanctus alicui datur; sed per eam solummodo ab eis faciam utrumque confertur.* Reynier, *Contra Waldenses, ibid.,* p. 268. Voir Alain de Lille, *Contra hæret.,* l. l, c. lxvi, *P. L.,* t. ccx, col. 369.

Quant à Wiclef et aux hussites, le concile de Constance, qui a condamné leurs doctrines, ne signale sur ce point, comme formulée par eux ou tout au moins par les wicleflites, qu'une erreur concernant l'administration du sacrement dans l'Église romaine. *Confirmatio juvenum, clericorum ordinatio, locorum* oh... -- *tio reservantur papæ el episcopis propter cupidilatem lucri temporalis el honoris. Decreta Martini \' et concilii Constantiensis ; Articuli 45 Joannis Wiclef] damnati,* a. 28, Denzinger, n.504. On a voulu également faire remonter jusqu'aux novations la doctrine protestante. Mais Novatien n'a rien innové sur ce point: avant reçu le baptême au cours d'une grave maladie, il avait né-

gligé seulement de se présenter ensuite à l'évêque pour recevoir la confirmation, Eusèbe, *H. E.,* I. VI, c. XLtn, *P. G.,* t. xx, col. 623, et ses sectateurs se firent une loi d'imiter cet exemple. Théodoret, *llærelic. fabul.,* l. 111, c. v, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 407. C'est la raison pour laquelle plusieurs conciles ont prescrit aux évêques d'imposer les mains suivant le rite de la confirmation aux novatiens convertis, comme il était d'ailleurs dans l'usage de le faire pour les autres hérétiques. Cf. *Liberii el Siricii décréta de baptismo hæreticorum,* Denzinger. n. 21.

II. ÉGLISES luthériennes. — Logiquement, en vertu de ses théories sur la justification par la foi et le sacerdoce universel, Luther devait être amené à rejeter les sacrements de l'Église et en particulier la confirmation que rien ne peut plus justifier dans ce bouleversement radical des doctrines. Sa pensée, d'abord imprécise, ne tarde pas, sous la poussée des événements, à s'affirmer avec audace. Mais on remarque avec quel soin, au début, Luther s'ingénie à voiler sa marche et, tout en sacrifiant la chose, à sauvegarder, devant le peuple, les apparences.

En 1520, dans le sermon sur le Nouveau Testament, c'est-à-dire sur la sainte messe, il explique à ses auditeurs qu'il faut maintenir au nombre des sacrements le sacrifice de la messe, au même titre que le baptême, la confirmation, la pénitence et l'extrême-onction, *als die ander sacrament, tauf, femiel, puss, ôlung. Ein sermon von dem neuen Teslamen'., Opera,* édit, de Weimar, t. vi, p. 367. La même année, dans le *Prélude à la captivité de Babylone,* il commence par réduire « présentement » à trois le nombre des sacrements et l'on devine bien, en elTet, que ce n'est là qu'un prélude. *Principio neganda mihi sunt septem sacramenta el tantum tria pro tempore ponenda, baptismus, pœnilenlia, panis. Pe capliv. babyl.,* Weimar, t. vu. p. 50I. La confirmation est reniée tout d'abord. Il est vrai que les apôtres imposaient les mains aux fidèles pour leur conférer les dons de l'Esprit ; mais les grâces qui étaient attachées à ce rite étaient des charismes, des grâces extraordinaires, dont l'Église depuis longtemps a perdu le souvenir. Si les évêques ont précieusement conservé le droit de remplir une fonction analogue, c'est pour rehausser ainsi, par l'éclat d'une cérémonie purement extérieure, le prestige de leur ministère et se donner une apparence d'occupation utile et sérieuse. *Atque ulinam esset in Ecclesia talis manuum impositio qualis erat apostolorum... At nunc nihil ejus relictum, nisi quantum ipsi excogitavimus pro ornandis officiis episcoporum, ne penitus sint sine opere in Ecclesia. De confirmatione, ibid.,* p. 549.

Toutefois, à la veille de la diète de Worms, inquiet des conséquences qui pouvaient résulter pour lui de ces déclarations notées comme hérétiques par les théologiens du Saint-Office ou des universités de Cologne et de Louvain, Luther, dans un mémoire justificatif, revient sur ces assertions pour en atténuer la portée. Il se plaint que les inquisitions aient dénaturé sa pensée et l'accusent d'eïïacer du nombre des sacrements la confirmation, le mariage, l'ordre et l'extrême-onction, alors qu'il se bornait à éliminer, comme conlrouvées ou inefficaces, les preuves scripturaires habituellement invoquées pour établir le caractère sacramentel de ces rites, et spécialement de la confirmation. Loin de lui l'inteniion de blâmer la pratique de ces sacrements et la manière dont ils sont administrés actuellement dans l'Eglise. *Hæc dixinon simpliciter negando, sed addidi quod secundum Scripturas sanctas sic res haberet, licet non damnem usum el morem in sacramentis Ecclesiæ celebratum. Ibid.,* p. 668. Mais rien n'oblige à voir dans la confirmation autre chose qu'un rite ecclésiastique, une cérémonie sacramentelle analogue à la consécration de l'eau bénite. *Quare salis est pro ritu quodam ecclesiastico seu caerimonia sacramentali confirmationem habere cæteris cterimoni is consecrandae aquæ aliarumque rerum. Ibid.* Cf. de Wette, *Luthers Briefe,* t. i, p. 574, 580. Voir sur la doctrine d'Osiander concernant l'inhabitation du Saint-Esprit. Christ. Koch, *Disputatio inauguralis de interno Spiritus Sancti testimonio,* Kiel, 1701, p. 85.

Mélanchlhon, comme la plupart des théologiens orthodoxes, s'inspira de celte pensée. Aussi, la Confession d'Augsbourg, bien que déniant tout caractère sacramentel à ce rite, abandonne-t-elle aux diverses Eglises le soin de procéder, suivant les exigences ou le désir des paroisses, à la cérémonie de l'imposition des mains. Th. Kolde, *Die Augsburgische Konfession,* part. l. c. xv, Gotha, 1896, p. 40. La descente du Saint-Esprit dans l'âine est opérée par la parole évangélique, par le sacrement du baptême et par la cène. *Ibid.,* c. v, p. 28. Cf. *Die Marburger Arlikel, ibid.,* p. 50. Quant à la cérémonie même de la confirmation, Mélanchlhon reconnaît qu'elle était en usage dans la primitive Église, mais elle consistait alors essentiellement dans un examen de la doctrine chrétienne suivi d'une prière commune et de l'imposition des mains. *Confirmatio olim fuit exploratio doctrinæ in qua singuli recitabant summam doctrinæ, et ostendebant se dissentire ab ethnicis el haereticis... Postea fiebat publica precatio, et apostoli imponebant eis manus. Loci communes,* p. 48.

Cette opinion singulière et de pure fantaisie a trouvé crédit dans le cercle des premiers réformateurs, qui essayèrent de conserver dans les Églises, sous cette forme qui semblait d'accord avec leurs principes, le rite antique du sacrement. Chemnitz se fit l'ardent apôtre de cette idée. « Bien des fois, dit-il, nos maîtres ont démontré que l'on pouvait, avec piété et pour l'édification de l'Église, maintenir parmi nous le rite de la confirmation, en le débarrassant des traditions inutiles, superstitieuses ou contraires à l'Écriture. » *Examen concilii Tridentini,* Erancfort-sur-le-Mein, 1578, p. 69. Voici le rituel de la cérémonie, tel qu'il est exposé par Chemnitz : 1" Lorsque les enfants possèdent les premiers rudiments de la doctrine chrétienne, ils sont présentés à l'évêque qui leur adresse, devant l'assemblée des fidèles, une courte exhortation sur les obligations et la profession de foi de leur baptême. 2" Chaque enfant récite alors publiquement, et en son nom propre, sa profession de foi. 3° Suit une série d'interrogations sur les points principaux de la doctrine, avec les explications nécessaires. 4° L'évêque avertit le coniirmand que. par ce témoignage public de sa foi, il sépare à tout jamais sa cause de celle des païens et des hérétiques, des fanatiques et des profanes. 5« Alors une nouvelle exhortation est adressée aux conlirmands, aussi sérieuse que possible et basée sur l'Ecriture, *gravis et seria exhortatio ex verbo Dei,* sur la nécessité de persévérer dans cette doctrine et cette foi et de s'affermir par le progrès réalisé. 6° Le peuple prononce une prière pour les enfants, afin que Dieu, par son Saint-Esprit, daigne les gouverner, les conserver et les confirmer dans cette profession de leur foi. 7» La cérémonie pourrait se terminer par l'imposition des mains, mais en dehors de tout rite superstitieux, line telle pratique n'oll'rirait que des avantages pour l'édification de la jeunesse et de toute l'Église; elle ferait revivre, avec l'esprit des Écritures, l'antique usage de l'Eglise. *Aa quam precationem sine superstitione adhiberi poss- t impositio manuum... Talis ritus confirmationis valde multum utilitatis ad sedificalionem juventutis et totius Ecclesi e conferret; esset etiam consentaneus et Scriptura: et puriori antiquitati. Examen concilii 'I ridenlini,* p. 69. C'était transformer en un rite religieux l'enseignement catéchétique.re.-rploratiodertrio adopté dans certaines Églises comme une restauration

de la confirmation primitive. Cf. *Confessio Saxonica, c.* xix, et *Confessio Wtirtenibergica, De confirmatione,* dans *Corpus et syntagma Confessionum fidei,* Geneve, 1654, p. 116, 152. L'entreprise était ardue.

A ces efforts renouvelés par plusieurs chefs de la Réforme pour perpétuer un rite qui gardât de la confirmation anciennement reçue le nom et l'apparence, la plupart des communautés opposèrent une indifférence que rien ne fut capable de vaincre. Il faut en excepter toutefois les Eglises de Poméranie et de Brandebourg qui, dés l'origine, adoptèrent cet usage. D'ailleurs, les théologiens continuaient à rendre odieux au peuple ce sacrement des papistes, où ils ne voyaient que magie, incantations et exorcismes, cf. Balthasar Meisner, *Doctrina orthodoxa de sacramentis Veteris et Novi Testamenti,* disp. VIII, Francfort et Wittenberg, 1708, p. 76 sq., et la plupart des catéchismes en usage dans les Eglises rejetaient purement et simplement la confirmation. Cf. *Wurtembergische Katechismen,* notamment le catéchisme de Brenz, 1551, dans Beu, *Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in den evangelisehen Kirchen Deutschlands zwischen 1530und 1000,* Gütersloh. 1904, t. i, p. 340; *Bayerische Katechismen,* Nürnberg, 1533, *ibid.,* p. 547. Le peuple s'en tenait naturellement aux termes de ces instructions et considérait avec défiance une institution qui gardait toute l'apparence des vieilles superstitions catholiques.

Le mouvement de rénovation religieuse inauguré par Spener dans les premieres années du xvm· siècle,sous le nom de piétisme, modifia profondément ces dispositions. Partout où la cérémonie de la confirmation avait réussi à s'introduire, les résultats s'étaient montrés favorables; les familles accueillaient avec plaisir une fête qui intéressait au plus haut point les enfants,et les pasteurs trouvaient là un moyen profitable de pourvoir de plus près à l'instruction chrétienne de la jeunesse. En Alsace, où la confirmation avait été admise dès 1534, le catéchisme de Butzer ajoutait, dans l'édition de 1543, un long chapitre pour expliquer et recommander cette pratique. Le rite de l'imposition des mains, réservée aux seuls ministres des églises, est donné comme le commencement de la confession de foi : elle signifie que les enfants sont directement placés sous la main bienfaisante du Très-Haut, qui les conduira, les protégera, les bénira. *Elsâssische Katechismen, Et klûrung der Bestàtigung indent christlichen Glauben,*dans Beu,*op. cit.,* p. 98. Le même rite, interprété dans le même sens, avait été adopté pour la Hesse en 1539, et de plus en plus, comme en Poméranie et en Brandebourg, s'était implanté dans les mœurs. Cf. *Ilessische Agende,* c. ix, an. 1678; W. Diehl, Zur *Geschichte der Konfirmation,* Giessen, 1897.

Vivement frappé des avantages multiples que présentait cette institution pour la vie religieuse des communautés, l'esprit à la fois mystique el pratique de Spener résolut de promouvoir partout et par tous les moyens une pratique aussi salutaire, d'abord dans les campagnes avoisinant Francfort, puis, par lente infiltration, grâce aux « maisons d'éducation » piétisles, dans toute l'Allemagne. La Prusse, en 1718, le Wurtemberg en 1722, la Saxe en 1773 adoptèrent successivement la cérémonie de la confirmation. R. Kübel, *Kalechetik,* Berlin, 1897, p. 44 sq.

Mais ce ne fut point sans une résistance assez vive, parfois opiniâtre, de la part du peuple. En maint endroit, celte institution fut imposée de force, par l'autorité civile. L'ordonnance publiée le 11 décembre 1722 par le duc de Wurtemberg, Eberhard-Louis, est des plus significatives : elle rend obligatoire « la confirmation solennelle »,en prenant soin de spécifier, pour rassurer les consciences craintives, que le rite prescrit constitue « la vraie confirmation, celle du culte évangélique, fondée sur l'Écriture et sur les témoignages de l'antiquité ». Karl Pfaff, *Geschichte des Fürstrnhauses und Landes Wurtemberg,* Stuttgart. 1839, t. iv, p. 194. Le prince espérait remédier ainsi en partie ;! « l'état de démoralisalion du pays ». Cf. L. Coulon, *Elude historique Sur l'introduction de la confirmation dans les Eglises du pays de Montbéliard,* Paris, 1894, p. 27. Mais ses sujets n'étaient point d'humeur à secouer en un jour leurs préjugés confessionnels, même pour obéir à une loi élaborée par les théologiens et imposée par le chef suprême de leur Eglise; « plusieurs, par la fuite et l'exil, se dérobèrent à la confirmation, et l'on dut se résoudre, pour acclimater cette cérémonie, non seulement à publier de sévères remontrances, mais encore à édicter des poursuites contre les délinquants. « K. Pfaff, *loc. cit.* La même défaveur accueillit en d'autres pays cette innovation, dont le peuple finit toutefois par apprécier les avantages. Cf. L. Coulon, *op. cil.,* p. 58.

Il convient de remarquer que les vieux luthériens dirigèrent eux-mêmes une vive opposition contre le rituel établi par Spener, car il apportait à l'ancien usage des modifications profondes, comme une transformation essentielle. Tandis que la confirmation avait gardé fidèlement jusque-là Je caractère, qui lui avait été attribué par Luther et par Mélanchthon, d'une confession de la foi ecclésiastique, d'une adhésion publique à la doctrine de l'Eglise, Spener, entraîné par ses disciples, n'avait point lardé à en faire une simple confession de foi personnelle, un acte indépendant, sans attache avec le baptême, et réduit à une pure déclaration de la conversion du cœur. Les piétistes jugeaient plus conforme à l'esprit de la Déformation et plus utile aux intérêts de la société, d'accentuer le caractère subjectif et moral de cette solennité religieuse; les luthériens se montraient préoccupés surtout d'assurer par ce moyen la cohésion, toujours si fragile, de leurs communautés. L'antagonisme était dans les tendances et les principes; la lutte qui s'engagea entre les deux partis au sujet du formulaire de la confirmation ne fut que l'expression, parfois très vive, de cette opposition systématique et radicale. Cf. Hœlling, *Das Sakrament der Taufe,* Erlangen, 1846, t. il, p. 431; .l. Mœhler, *Synibolik,* Mayence, 1832, p. 428; G. von Schéele, *Theologische Symbolik,* Gotha, 1881, t. n, p. 203 sq.

Aujourd'hui, dans les Églises luthériennes, malgré les attaques fort vives qu'elle a soulevées dans le parti libéral, la confirmation est toujours en usage. Le peuple y tient, comme à une tradition qui se légitime par ellemême et qui est pour les familles une cause toujours bien venue de réjouissances. Son caractère religieux a toujours été, d'ailleurs, nettement affirmé. Le pasteur R. Cuvier la définit assez exactement: « Une cérémonie religieuse dans laquelle celui qui a été baptisé dans son enfance renouvelle et confirme, en présence de l'Eglise assemblée, la profession de foi qui a été faite et les engagements qui ont été pris en son nom parses parents, par ses parrains et marraines. » *La confirmation,* Paris, 1842, p. 6. Cette solennité est précédée d'un examen sur la doctrine chrétienne,devant un jury composé des pasteurs et, du moins ordinairement, des membres du consistoire. L'âge requis pour la confirmation est fixé généralement à quatorze ans accomplis. Seuls « les pasteurs régulièrement ordonnés et institués » peuvent « donner la confirmation ». H est difficile de justifier cette dernière expression, à moins de l'expliquer par ce fait que« les pasteurs confirment les catéchumènes dans leur vocation de chrétien et prononcent leur admission solennelle et défini:. m nombre des membres de l'Église ». R. Cuvier, op. *cit.,* p. 7. Mais l'expression ne trahit-elle pas la pens · :'Cf. M. Heimbucher,*Die heilige Firmung,* Augsburg, 1889, p. 48-51,

III. Églises réformées. — La pensée de Calvin ne connut ni les hésitations ni les fluctuations de la pensée

de Luther. C'est avec un déchaînement de passion acerbe que le réformateur de Genève s'éleva dés le début, pour la ruiner à jamais dans les esprits, contre la doctrine catholique de la conlirmalion. Pur charlatanisme que l'imposition des mains par les évêques: « En quelle partie donc ces bateleurs ensuyvent-ils les apôtres. Il convenoit faire par l'imposition des mains que la vertu évidente du sainct Esprit incontinent se montrast. Ils n'en font rien. » *Institution chrestienne,* I. VI, c. xix, S 6, Genève, 1559, p. 980. Pour lui. comme pour Luther, les effets sacramentels de la confirmation sont identiques à ceux du baptême, et c'est un sacrilège de vouloir pratiquement les disjoindre. « Toutefois, regardons encore de plus près combien de monstres nourrit cesle huile. Ces engraisseurs disent que le sainct Esprit est donné au baplesme pour innocence et en la conlirmalion pour augmentation de grâces, qu'au baptesme nous sommes régénérés à vie et en la conlirmation nous sommes armés pour batailler. Et tellement n'ont nulle honte, qu'ils nient le baptême estre bien parfait sans la confirmation. O perversité! » *Ibid.,* £ 8, p. 980. Cf. *Articuli a facultate sacræ theologiæ Parisiensi determinati super materiis fidei noslræ hodie controversis cum antidoto,* a. 1, dans *Tractatus theologici,* Genève, 1612, p. 225. Quand le concile de Trente eut prononcé l'anathème contre les hérétiques qui tenaient la confirmation pour une vaine cérémonie, Calvin, avec un amer sarcasme, protesta que cette condamnation ne l'atteignait point, vu qu'il tenait la confirmation non point pour une cérémonie vaine, mais bien pour le plus funeste des maléfices de Satan, *ulpole qui earn inter maxime exitiales Satante præsligias numerem*. *Acta synodi Tridenlinæ cum antidoto, ibid.,* p. 299.

Pour légitimer ses attaques, Calvin n'hésite pas à imposer à l'interprétation des textes un tour ironique et léger qui en défigure étrangement l'aspect, et il arrive ainsi à cette conclusion, déjà formulée par Mélanchthon, que l'imposition des mains n'était à l'origine qu'une simple bénédiction prononcée sur les enfants, lorsque, parvenus à l'âge de discrétion, ils étaient convoqués à une cérémonie spéciale pour confirmer la foi de leur baptême. *Ibid.,* § 4, p. 978; cf. § 12, p. 983. Voir le *Catéchisme de Monsieur Calvin,* dans le *Recueil des principaux catéchismes des Églises réformées,* Genève, 1673, fol. E 2.

Cette cérémonie, d'ailleurs, n'est pas sans offrir de précieux avantages et ce serait tout gain de la maintenir dans l'Église réformée. « Quant â moy, je prise bien une telle imposition des mains, qui se feroit simplement par forme de prières. Et seroye bien content qu'on en usast aujourd'hui, moyennant que ce fust purement et sans superstition. » *Ibid.,* S 4, p. 978. Voici, dans sa teneur exacte, le plan élaboré par Calvin lui-même, pour la cérémonie de la confirmation : « Or ce seroit une très bonne manière d'instruction, si on avait un formulaire proprement destiné à cesle affaire, contenant et déclairant familièrement tous les poincts de nostre religion, esquels l'Église universelle doit sans différence consentir, et que l'enfant de dix ans ou environ se présentas! à l'Eglise pour déclairer la confession de sa foy, qu'il fust interrogé sur chacun poinclet eust à répondre; s'il ignoroit quelque chose ou n'entendoit pas bien, qu'on l'enseignast en telle manière qu'il confessas! présente et témoin de l'Eglise, la vraye foy pure et unique, en laquelle tout le peuple fidèle d'un accord honore Dieu. Certes si ceste discipline avoit lieu, la paresse d'aucuns pères et mères seroit corrigée: car ils ne pourroyent lors sans grande honte omettre l'instruction de leurs enfants, laquelle ils ne se soucient pas beaucoup maintenant. Il y aurait meilleur accord de foy entre le peuple chrestien et n'y auroit point si grande ignorance et rudesse en plusieurs. Aucuns ne seroyent pas si aisément transportés par les nouvelles doctrines: en somme, chacun auroit une adresse de la doctrine chrestienne. » *Instil. chrest., loc. cil.,* § 13, p. 983-984. Cf. *Confessio Helvetica,* de 1536, c. xx, dans *Corpus et syntagma Conf, fidei,* p. 90.

Théodore de Bèze employa toute la souplesse el l'ardeur de son talent à propager dans les communautés réformées cette pratique confondue par lui avec le rite de la conlirmalion tel qu'il était en usage dans la primitive Église. « Devant que les enfans fussent receus à la cène, ou les grans au baptesme, les evesques faisoyent faire aux uns et aux autres confession de leur foy publiquement... Quant à ceux qu'ils trouvoyent avoir si bien profité qu'ils pussent estre receus aux sacremens avec le reste de l'Église, ils les confermoyent en la foy et leur imposans les mains sur la teste, faisoyent prière publique à Dieu pour eux et les recotnmandojent aux prières de l'Église. » *Confession de foy chrestienne,* Genève. 1563, p. 333. Réduite à cette forme essentiellement catcchétique, la confirmation put être introduite dans quelques communautés plus directement soumises â l'inlluence personnelle des chefs de la Réforme. Ce simple examen de la doctrine, Théodore de Bèze l'opposa avec fierté aux cérémonies catholiques « qui ne sont autre chose que tours de basteleurs et contes de vieilles rassotées », et il se félicita d'en avoir généralisé la pratique dans les Églises de la confession réformée. « Or, quant à nous, par la grâce de Dieu, nous avons remis sus en nos Églises cest usage de catéchisme, comme du tout nécessaire ; mais au contraire ces asnes icy, plus propres à la charrue qu'à gouverner l'Eglise, n'ont pas mesme jamais ouy parler de catéchisme. » *Ibid.* Cf. *Petit catéchisme,* par Théodore de Bèze, Genève, 1673, p. 10; Drelincourt, *Catéchisme ou instructions familières sur les principales parties de la religion chrélienne,* Genève, 1673, p. 107, Cet insolent triomphe se justifiait toutefois malaisément, car l'Église réformée se montra plus réfractaire encore, dans l'ensemble, que l'Église luthérienne à l'introduction de cette pratique qu'il fallut souvent imposer par la force et de haute lutte. Plusieurs cantons suisses exigèrent pour certains actes légaux, comme le mariage, l'apprentissage, l'entrée en service, une attestation d'admission à la sainte cène ou certificat de conlirmalion. Cet usage persista jusqu'en 1875. Cf. L. Rull'et, art. *Confirmation,* dans *VEncyclopédie des sciences religieuses* de F. Litchtenberger, t. tu, p. 356.

Aujourd'hui, dans les deux confessions, cette cérémonie tend de plus en plus à n'étre qu'une pure formalité sans cachet religieux, et il s'est produit, au cours du siècle dernier, un mouvement puissant pour en demander l'abrogation. Les individualistes font ressortir assez justement qu'une manifestation collective el obligatoire de la foi ne saurait avoir de valeur aux yeux de quiconque s'inspire des purs principes de la Réformation et que cette conscription ecclésiastique n'a plus aucun titre qui puisse la légitimer en fait. « On ne sait que trop, en elfet, que l'admission à la sainte cène est pour la grande majorité des catéchumènes, non un acte de renoncement à eux-mêmes et de consécration à Dieu, mais le litre de l'entrée dans le monde, une sorte de majorité religieuse qui leur confère le droit de jouir de plaisirs jusque-là défendus et de profaner légalement les choses saintes. » L. Rull'et, *loc. cil.* Cf. L. Coulon, *op. cil.,* p. 57.

P. Bernard.

X. CONFIRMATION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — I. Histoire de la rédaction. IL Texte et doctrine des canons.

I. Histoire de la rédaction des canons. — Le concile de Trente était réuni pour condamner les errem - des protestants. Après la \T» session, il aborda le sur : des sacrements en général, du baptême et de la confirmation. A la congrégation générale du 17 janvier 154*.

le cardinal de Sainte-Croix, un des présidents, présenta et lut une liste, dressée par ordre des légats pontificaux, des erreurs des protestants sur les matières qu'on devait définir à la VII· session. Quatre concernaient spécialement la confirmation : 1° elle n'est pas un sacrement, Luther, *De captivilate Babylonis,* voir col. 1083; 2° elle a été instituée par les Pères el n'a pas la promesse de la grâce de Dieu, *Confession d'Augsbourg;* 3° elle est une vaine cérémonie, et autrefois elle était une catéchèse, dans laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence rendaient compte de leur foi devant l'Eglise, Mélanchthon, *Loci communes,* voir col. 1084; *t"* le ministre de la confirmation n'est pas l'évéque seul, mais n'importe quel prêtre. *Libellus reformationis ad Colonienses.* Les théologiens d'abord, les Pères ensuite devaient examiner ces propositions. Le lendemain, on en remit à tous un exemplaire, et les théologiens étaient convoqués pour le jeudi suivant, 20 janvier. A. Theiner, *Acta genuina ss. œcumeniei concilii Tridentini, Aÿram* (1874), t. i, p. 385.

En huit congrégations particulières (20-29 janvier), trente-trois théologiens émirent leur avis. On leur demandait de déclarer : 1° si toutes et chacune de ces proposilions étaient hérétiques ou erronées et par suite leur paraissaient devoir être condamnées par le concile; 2° si quelqu'une n'était pas condamnable, avec preuves à l'appui; 3" s'il y avait lieu d'ajouter d'autres doctrines à condamner. Ils devaient exposer le sentiment des conciles antérieurs et des Pères sur ces matières. Les procès-verbaux de leurs séances sont publiés par le P. Theiner, *op. cit.,* t. i, p. 391-401. Un sommaire de leurs avis fut fait et remis le 29 janvier à tous les Pères. On y avait groupé les articles à examiner dans les congrégations générales, en quatre classes : 1° ceux qui avaient déjà été condamnés et que les théologiens estimaient condamnables *prout jacent,* c'est-à-dire dans la teneur proposée; 2" ceux que beaucoup de théologiens ne croyaient pas pouvoir être condamnés sans explication ou modification; 3° ceux qu'il fallait omettre; 4° ceux que quelques-uns proposaient d'ajouter.

Trois articles de la première catégorie concernaient la confirmation. Le sommaire indiquait les preuves de leur condamnation : 1° La confirmation n'est pas un sacrement. Cet article est condamné dans les Décrétales *De sacra unctione,* c. I, par le concile de Florence *(Decret, pro Armenis,* Denzinger, n. 592), par le pape Melchiade, *Epist. ad episc. Galliæ* (fausse décrétale, voir col. 1034), par le concile de Laodicée, can. 48 (Mansi, t. h, col. 571), par le pape Eusèbe, *Epist.,* ni, *ad episc. Campaniæ* (fausse décrétale, *P. L.,* t. vu, col. 1109 sq.), par saint Léon Ier, *Epist.,* lxvhi, *ad episc. Campaniæ, P. L.,* t. liv, col. 1210, par saint Clément, *Epist.,* iv, *ad Julian,* (fausse décrétale, *P. G.,* t. i, col. 505), el par saint Dasile, *De Spiritu Sancto.* Voir col. 1032. — 2" La confirmation a été instituée par les Pères et n'a pas la promesse de la grâce de Dieu. Cet article est condamné par le concile de Florence, la fausse décrétale d'Eusèbe, par Innocent I'r, *Epist. ad Decent.,* voir col. 1033, par (le pseudo-) Denys, *De hier, eccl.,* π, 8, *P. G.,* t. ni, col. 424, dans le c. *Manus, De consec.,* dist. V (fausse décrétale du pape Eusèbe), par saint Basile, *loc. cit.,* parle III· concile d'Arles (vers 455), Mansi, t. vu, col. 908, par le concile de Meaux (845), can. 44, Mansi, t. xiv, col. 829, et par le concile de Laodicée, *loc. cit.* Il l'est aussi puisque le sacrement a été institué par Jésus-Christ. Joa., xvi, 13 sq.; Luc., xxiv, 49. En outre, si ce sacrement n'avait pas été institué par Jésus-Christ, il ne produirait pas la grâce, ce qui est faux. Luc., xxiv, 49. — 3° La confirmation est une vaine cérémonie, et autrefois elle était une catéchèse, dans laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence rendaient compte de leur foi devant l'Église. Cet article est condamné par le concile de Florence et par tous les lémoignages qui prouvent que la confirmation est un véritable sacrement. A. Theiner, *op. cit.,* t. I, p. 403. Quelques théologiens avaient cependant indiqué les témoignages de saint Cyprien, de saint Augustin, de saint Chrysostome et de Bède le Vénérable, *ibid.,* p. 390, 391, 392, 401, et le récit des Actes, vm, 17 sq. *Ibid.,* p. 394, 396. Salmeron attribue aux vaudois le rejet de la confirmation et ï'ierre Paul Caporella l'attribue en outre aux ruthènes. *Ibid.,* p. 392, 393. Jérome d'OIeastro nota que les anabaptistes disaient qu'il faut éviter le chrême. *Ibid.,* p. 394. Ambroise de Vérone dit que l'Église n'avait pas le pouvoir d'instituer le sacrement de confirmation et que Jésus-Christ l'avait institué *promittendo, non exhibendo,* selon le mot de saint Thomas. *Ibid.,* p. 324. D'après André Véga, il n'y a pas de témoignages clairs que la confirmation a été instituée par Dieu ou par les apôtres. André Navarre pensait que les sacrements étaient tous d'institution divine. *Ibid.,* p. 397. Selon André Carvajal, la forme de la confirmation a été changée. Les Actes, vm, 17, 18, ne mentionnent que l'imposition des mains et ne parlent pas du chrême. L'onction, qui autrefois avait lieu par l'imposition des mains, se fait maintenant avec le pouce. On yjointaujourd'hui le signe de la croix, qu'on ne faisait pas jadis. Saint Fabien rapporte qu'après avoir lavé les pieds de ses apôtres, Jésus a oint ceux-ci d'huile et les a confirmés. Cette onction suivait le baptême, figuré par la lotion des pieds. *Ibid., p.* 398.

Le 4· article, concernant le ministre de la confirmation, avait besoin, au sentiment de plusieurs théologiens, d'explications ou de modifications. Quelques-uns désiraient qu'on ne le condamnât pas simplement, puisque, selon le concile de Tolède (400), can. 20, voir col. 1048, les simples prêtres avaient le pouvoir de confirmer en cas de nécessité, pouvoir que saint Grégoire avaitaccordéjvoircol. 1048-1049,queleconcilede Florence admet el que reconnaissent Alexandre de Halés, Turrecremata, Nicolas de Tudeschis (Panormitanus) et d'autres docteurs, aussi bien que le pape Melchiade (fausse décrétale). Ils estiment donc qu'il faut reproduire la formule du concile de Florence, qui déclare l'évéque *ordinarium ministrum.* Les autres pensent que l'article doit être condamné *simpliciter,* parce que le simple prêtre, quand il confirme par dispense, n'agit pas de sa propre autorité, mais par l'autorité de celui qui le délégué. Celte erreur, d'ailleurs, est condamnée par saint Jérome, *Dial. cont. lucif.,* ix, *P. L.,* t. xxm, col. 164, par le pape Eusèbe (fausse décrétale), le c. *Manus, De consec.,* dist. V, les Actes, vm, 14-24; xix, 1-7, par saint Innocent I··, *Epist. ad Decent.,* c. m, par Bède, *In Acta apost.,* c. vm, et par les conciles de Constance et de Florence. *Ibid.,* p. 404. Les procès-verbaux signalent cette diversité d'opinions. La plupart des théologiens déclarent que l'évêque seul est le ministre de la confirmation. Ils en appellent à la pratique de l'Église, attestée déjà, Act., vm, 14-24, puisque Philippe, qui n'est pas prêtre, ne peut pas confirmer, quoiqu'il ait été apôtre. Le pape toutefois peut déléguer à de simples prêtres le pouvoir qu'ils n'ont pas à raison de leur sacerdoce. *Ibid.,* p. 390, 392, 393, 394, 397, 399. Laurent Mazochi, servite, demandait, lui aussi, des explications. *Ibid.,* p. 400.

S'il n'y avait pas d'articles à omettre au sujet de ll confirmation, deux additions proposées furent pris-s en considération. Ne fallait-il pas condamner aus«i ces affirmations des protestants : 1° Ceux qui disant que l'huile du chrême est une huile de salut nient le Chi ist; 2° On fait injure au Saint-Esprit, en attribuant quelque vertu à l'huile de la confirmation, car c'est comme si on prétendait que toute huile est une vertu du Saint-Esprit ' *Ibid.,* p. 405. La première avait été faite, à la séance du 25 janvier, par J.-B. Moncalvius. *Ibid.,* p. 397. On ne tint pas compte de l'addition signalée par Richard du

Mans an sujet de la coutume française de confirmer indistinctement tous ceux qui se présentaient à la tonsure, quoique vraisemblablement plusieurs aient déjà auparavant reçu ce sacrement. *Ibid.*, p. 390.

Le 31 janvier, le cardinal de Sainte-Croix fit remarquer aux Pères du concile le classement adopté pour les avis des théologiens et demanda que tous fussent examinés en même temps. *Ibid.*, p. 405-406. Cet examen commença le 8 février. Douze congrégations générales y furent consacrées jusqu'au 21 février. A l'unanimité, les Pères reconnurent et déclarèrent que les articles de la première catégorie, relatifs à la continuation, étaient hérétiques, condamnés et condamnables. Le général des mineurs conventuels, tout en partageant l'avis commun, proposait toutefois de les supprimer, pour ne pas faire double emploi. Le premier, en effet, était déjà condamné dans le canon qui affirmait l'existence des sept sacrements, au nombre desquels la confirmation était nommée; le second, par la condamnation.de ceux qui soutenaient que tous les sacrements n'avaient pas été institués par Jésus-Christ, et le troisième, par l'aflirmation que tous les sacrements donnaient la grâce. *Ibid.*, p. 443-444. Quelques-uns, au contraire, auraient voulu ajouter dans le second article que la confirmation avait été instituée *a Deo,* p. 432; a *Christo, cum Spiritum promisit,* p. 439; « *Christo vel a discipulis,* p. 443. Les avis des Pères, comme ceux des théologiens, furent partagés au sujet de l'article de la deuxième classe, sur le ministre de la confirmation. La majorité demandait qu'on condamnât *simpliciter* la proposition : L'évêque n'est pas le seul ministre de la confirmation, condamnée déjà par le c. *Manus, De consec.,* dist. V, par le concile d'Orléans (on ne dit pas lequel), et par le c. *Unico, De sacra unctione,* et qu'on enlevât les mots : *quemvis sacerdotem,* afin de ne pas insinuer que quelque prêtre soit ministre de ce sacrement. *Ibid.,* p. 448. Quelques théologiens avaient proposé de déclarer que l'évêque est le ministre *ordinaire* de la confirmation. Cette qualification déplaît aux Pères qui demandent d'affirmer que l'évêque est *seul* ministre. L'évêque de Dosa prétendait même que saint Grégoire, en autorisant de simples prêtres à donner la confirmation, *illos presbyteros quoad illuni actum episcopos fecit. Ibid.,* p. 434. Celui de Castellamare voulait qu'on condamnât en outre la proposition *quod episcopi gratia lucri reservaverint hoc sacramentum confirmationis. Ibid.,* p. 435. L'archevêque de l.anciano soutenait que l'autorisation donnée par saint Grégoire *non fuit permissio, sed dissimulatio propter scandalum. Ibid.,* p. 437. Celui d'Accia prétendait que l'évêque seul était ministre de la confirmation, *de jure divino,* et que le pape ne pouvait déléguer un simple prêtre. A son avis, saint Grégoire s'est trompé, et un prêtre, en conférant la confirmation, fait un acte nul. Ce Père se soumettait cependant au jugement du concile. Celui de Badajoz pensait que saint Grégoire avait agi par tolérance, dans un cas particulier, et celui d'Albenga remarquait que *confirmatio ex vi verbi pertinet ad superiorem. Ibid.,* p. 439. D'autres cependant reconnaissaient au pape le pouvoir de déléguer les simples prêtres. *Ibid.,* p. 444, 445,447. La minorité demandait des explications ou la formule -.*ordinarius minister,* employee par le concile de Florence. L'évêque de Feltre disait formellement : *Episcopus non est ex institutione divina solus minister;* autrement, la délégation aux prêtres ne serait pas possible. *Ibid.,* p. 430. L'évêque d'Agde proposait cette variante : *Confirmatio a Christo instituta, cujus est minister episcopus. Ibid.,* p. 436. L'évêque de Milet dit que les prêtres de Péra confirmaient les enfants *ex auctoritate Martini I. Ibid.,* p. 441. Le procureur de l'évêque de Trêves voulait qu'on interdit de confirmer les tout petits enfants. L'évêque de Corcyre reprochait aux Grecs de son diocèse de ne pas user de lu confirmation. *Ibid.,* p. 443.

Les deux additions, relatives au chrême, furent laissées de côté, au sentiment de la majorité, *ibid.,* p. 448, malgré l'avis contraire de l'évêque de Porto, qui demandait en outre la condamnation de cette proposition : *quod chrisma non sil in Ecclesia,* condamnée par le III" concile de Carthage, can. I el 2, et par le Ier concile de Tolède. *Ibid.,* p. 434. L'évêque de Castellamare demandait aussi la condamnation des deux propositions ajoutées, parce que la première range parmi les négateurs du Christ tous les évêques qui. en confirmant, nomment le chrême *oleum salutis,* et parce que, pour la seconde, *Voleum sanctum* est mentionné. Exod., xxx, 22-33. *Ibid.,* p. 435. On ne tint pas compte d'autres propositions de condamnation, telles que celle du cardinal de Sainte-Croix : *confirmationem esse insignem contumeliam baptismi. Ibid.,* p. 425.

Un projet de canons distincts fut distribué le 27 février. Pour la confirmation, il n'y avait que trois canons. Les deux premiers ont été adoptés dans leur teneur primitive. Le troisième a subi des modifications; il importe donc de reproduire le texte préparé : III. Si *quis dixerit quemlibet sacerdotem esse ministrum confirmationis, anathema sit. Ibid.,* p. 458. La discussion eut lieu le 1w mars. On ne proposa que deux amendements sur le second canon. L'évêque de Sassari demandait l'addition :I *sine baptismi injuria,* et celui de Badajoz la substitution de *confirmationis sacramento* à *confirmationis chrismati. Ibid.,* p. 459, 461. Beaucoup de Pères désiraient que le canon 3" fit mention expresse de l'évêque. Le cardinal de Jaen proposa celte formule: *non esse episcopum ministrum, sed quemlibet sacerdotem, ibid.,* p. 459, qui rallia de nombreux suffrages. L'archevêque d'Armagh en suggérait une autre : *episcopum non esse proprium ministrum,* adoptée aussi par l'évêque de Porto. *Ibid.,* p. 459, 460. L'évêque de Fiésole demandait qu'on déclarât, sine *prtejudicio sedis apnslolieie,* que l'évêque est *solus minister.* Plusieurs réclamaient la formule du concile de Florence : *Ordinarius minister est episcopus.* L'archevêque de Lanciano remaniait le texte en ce sens : *Si quis dixerit simplicem sacerdotem eliam ministrum confirmationis et negaverit ad solum episcopum hoc munus perlinere,* et l'évêque de Saluces en cette autre teneur : Si *quis dixerit non modo episcopum, sed quemlibet sacerdotem esse ministrum confirmationis. Ibid.,* p. 460. De celte discussion résulta cette conclusion qui répondait au vœu de la majorité : *Tertius canon aptetur juxta decretum concilii Florentini. Ibid.,* p. 462. Le 2 mars, les prélats théologiens examinèrent les censures des Pères. Ils approuvèrent le texte des deux premiers canons, et ils fixèrent en ces termes l'adaptation désirée: *episcopum esse ordinarium ministrum confirmationis, et non quemvis simplicem sacerdotem. Ibid.,* p. 463. Le 3 mars, le texte du décret fut approuvé par les Pères sans modification et publié en session solennelle. *Ibid.,* p. 464.

11. Texte et doctrine des canons.

Can. 4. Si quis dixerit confirmationem baptizatorum otiosam cærimoniam eise. et non potius verum et proprium sacramentum ; aut olim nihil aliud fuisse quam catechesim quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suie rationem coram Ecclesia exponebant, anathema sit.	Can. 1. Si quelqu'un dit que la confirmation en ceux qui sont baptisés n'est qu'une cérémonie vaine et non pas plutôt un sacrement véritable e: proprement dit; ou qu'anlrefois elle n'était qu'une sorte de catéchèse. dans laquelle ceux qu étaient sur le point d'entrer dans l'adolescence rendaient compte de leur foi en présence de l'Église, qu'il soit anathri.

Le concile définissait ainsi explicitement l'existenc-. du sacrement de confirmation qu'il avait déjà aflinm dans le canon Ier des sacrements en général. Il condamnait en même temps les protestants qui ne voyaient

dans la confirmation qu'une vaine cérémonie et non un sacrement véritable el spécialement l'opinion de Mélanchthon eide Calvin, etc., qui tenaient l'ancienne pratique de la confirmation par l'imposition des mains comme une sorte d'examen de la doctrine chrétienne et de profession publique de la foi pour les enfants qui parvenaient à l'âge de l'adolescence. Voir col. 1081,1087. Le saint concile a écarté toute definition particulière sur l'institution de ce sacrement; il lui a suffi d'avoir défini, dans le Ier canon *De sacramentis in genere,* que tous les sacrements de la nouvelle loi, donc la confirmation, un des sept, avaient été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'a pas ditquand et comment Jésus-Christ les a institués et il n'a adopté ni prohibé aucune des explications que les théologiens donnaient de cette institution divine.

Can. 2. Si quis dixerit injuries esse Spiritui Sancto eos qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuant, anathema sit.	Can. 2. Si quelqu'un dit que ceux qui attribuent quelque vertu au saint chrême de la confirmation font injure au Saint-Esprit. qu'il soit anathème.

Cette condamnation atteint les protestants qui niaient toute efficacité surnaturelle â fonction du saint chrême et déclaraient injurieuse au Saint-Esprit la vertu sanctificatrice que les catholiques attribuent à ce rite sacramentel. Voir col. 1085. Elle ne contient aucune affirmalion directasur la matière de la confirmation; elle ne décide pas si elle consiste dans l'onction; elle inclut seulement que l'onction fait partie du sacrement el qu'elle a une efficacité spéciale qui lui vient du Saint-Esprit, puisque ce n'est pas faire injure à cet Esprit que de la lui attribuer.

Les effets du sacrement de la confirmation avaient été définis par le concile de Trente dans les canons 5-8, *De sacramentis in genere,* et spécialement la production du caractère, signe spirituel et indélébile dans l'âme du confirmé, duquel il résulte que la confirmation ne peut pas être réitérée. Cf. sess. XXIII, c. tv.

Can. 3. Si quis dixerit sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit.	Can. 3. Si quelqu'un dit que l'évéque seul n'est pas le ministre ordinaire de lu sainte confirmation, mais tout simple prêtre, qu'il soit anathème.

Le but principal de celte définition est de condamner les protestants qui prétendaient que n'importe quel prêtre était le ministre de la confirmation. Le concile déclare, en oulre.de foi catholique que l'évéque seul est le ministre ordinaire du sacrement. Celte formule, si soigneusement élaborée, n'écarte donc pas le pouvoir extraordinaire des simples prêtres. Mais elle ne définit pas l'origine et la nature de ce pouvoir, pas plus que celles du pouvoir ordinaire des évêques. L'origine divine du pouvoir des évêques fut étudiée plus tard dans les débats sur l'institution divine de l'épiscopat avant la XXIII» session. Cf. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* l. XVIII, c. xvt, n. 6, édit. Migne, Paris, 1844, I. n, col. 1373. La détermination de ces points de doctrine est laissée aux soins des théologiens. Le concile, sess. XXIII, c. tv et can. (5, a affirmé de nouveau que les évéques avaient le pouvoir de confirmer.

La doctrine générale du concile sur l'intention et la pureté de conscience des ministres des sacrements en général, can. II et 12, s'applique au ministre de la confirmation comme à ceux des autres sacrements.

Pour la bibliographie, voir celle de l'article Baptême d'après l.'.concile de Trente, t. n. col. 311-312. Voir, en outre, S. Alphonse de Liguori, *Opus dogmaticum contra hærelicos pseudo-reformatores,* disp. V, sess. VU, dans *Opera dogmatica,* trad, latino par A. Walter, home, 1903,1.1, p. bôS-553.

E. Mangenot.

XI. CONFIRMATION. QUESTIONS MORALES ET PRATIQUES. — I. Matière. II. Forme. III. Ministre. IV. Sujet.

I. Matière. — 1° *l.a matière éloignée* du sacrement de confirmation est le saint chrême, composé d'huile d'olives et de baume, et bénit par l'évéque. Voir Chrême (Saint), t. n, col. 2395 sq.

1. Pour la validité du sacrement de confirmation, l'huile à employer dans la confection du saint chrême est l'huile d'olives, à l'exclusion de toute autre. Au temps de Notre-Seigneur. en effet, il n'y avait pas d'autre huile connue en Judée. Aussi, sur ce point, la tradition de l'Église est universelle et constante. Jamais les papes n'accordèrent de dispense à ce sujet, même pour les pays où il n'y a pas d'huile d'olives. Cf. Innocent III, *In Decretal.,* l, I, tit. xv, *De sacra unctione,* c. I, *Cum venisset,* § 2; S. Thomas, *Sum. theol.,* Ill*, q. lxxii, a. 2; Salmanlicenses, *Cursus theolog. moral.,* tr. Ill, *De confirmat.,* c. it, punct. i, n. 3sq., 6 in-fol., Lyon, 1679, t. I, p. 85; Lacroix, *Theologia moralis,* I. VI, part. I, tr. II, c. n, n. 375, 2 in-fol., Venise, 1720, t. n, p. 88; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. II, c. n. n. 162, l. iv, p. 468.

2. Le mélange du baume à l'huile d'olives est, suivant l'opinion la plus probable, absolument nécessaire pour la validité du sacrement de confirmation. Cf. *In Decretal.,* l. I, tit. xv, C.10, § 6, *Quia vero;* Eugène IV, *Decretum pro instructione Armenorum,* Denzinger, *Enchiridion,* n. 392; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* dist. VII, a. 1, q. n; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIl. q. lxxii, a. 2, ad 4"™; Suarez, *De confirmation..* disp. XXXIII, sect, i, η. 7, 8, 10, *Opera omnia,* 28 in-l", Paris, 1856-1878, t. xx.p. 635; Salmanticenses. *Cursus theolog. moral., loc. cit.,* n. 7, t. I, p. 86; Bellarmin, *De confirmatione,* c.vm, prop. 2«, *Controvert.,* 4 in-fol., Paris, 1613, t. Ht, coi. 319; Nepefny. *Das Sacrament der Firmung,* in-8°, Breslau, 1847, p. 27 sq.; Heimbucher. *Die heilige Firmung,* in-8°. Augsbourg, 1889, p. 61 sq.; Pesch, *Praelectiones,* Fribourg-en-Brisgau, t. vi, p. 210. A ce sujet cependant, aucune décision officielle de l'Église n'est intervenue. Néanmoins, il est certain que l'adjonction du baume â l'huile fait l'objet d'un précepte grave. La désobéissance à cette loi, outre le péché mortel qu'elle entraînerait, rendrait douteuse la validité du sacrement, de sorte qu'il faudrait le réitérer, sous condition. Cf. S. Alphonse. *Theol. moralis,* l. VI, tr. II, c. il, n. 162, t. tv. p. 470; Pesch, *Prælectiones,* t. vi, p. 211; Lehmkuhl, *Theol.-gia moralis,* part. 11,1.1, tr. III, c. I, § 2, n. 93. 2 in-8». Fribourg-en-Brisgau, 1902. t. n, p. 68. Mais en cas de danger de mort, s'il y avait impossibilité de se procurer du saint chrême, on pourrait, sous condition, conférer le sacrement de confirmation avec de l'huile seulement. Les grandes grâces, attachées à la réception de ce sacrement, sont un motif suffisant pour que le ministre soit auloriséà le conférer ainsi sous condition, car *sacramenta propter homines.* Cf. Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. I, tr. Ill, c. Il, n. 376, t u, p. 88; S. Alphonse, I. VI, tr. I, c. il, n. 28, t. tv. p.318; Palmieri, *Opus theologicum morale in Buscnbaum medullam,* tr. X. *De sacramentis,* sect. m. *De confirmatione,* dub. i, 7 in-8··, Prato, 1894, t. iv, p. 583.

Par le mot baume les anciens entendaient une substance résineuse aromatique qui coule de certains arbres de Judée, ou d'Arabie, et qui se durcit â l'air. Cf. Josèphe, *Anlig. jud.,* VIII, vi, 6; IX, l, 2; XIV. iv. I; Strabon, *Geograph.,* XVI, u, 41; XVII, i, 15; Pline, *Dist. nat.,* XII, liv, 1-8; Pona, *Del vero balsamo degli anlichi,* Venise. 1623; Forskahl, *Flora ægyptiaco-arabica,* in-4", Copenhague, 1775, p. 79; *Annales des sciences naturelles,* in-4», Paris. 1825, 1" s-rie, t. n, p. 348; Schnizlein, *[conographia familiarum naturalium regni vegetabilis,* 2 in-4», Berlin, 1843-1853. t. n.

pl. 246; Guibourt, *Histoire naturelle des drogues simples,* 4 in-4», Paris, 1876, t. m, p. 505; Boissier, *Flora orientalis,* 5 in-8», Genève, 1884, t. n, p. 246; *Dictionnaire de la Bible,* de M. Vigoureux, t. i, col. 1517-1518, 1519-1521.

Pendant longtemps la coutume des églises fut de n'employer que le baume de Galaad, ou celui d'Engaddi, qui étaient considérés, l'un et l'autre, comme le baume par excellence. Cf. Bède, *In Cant.,* c. il, *P. L.,* t. xct, col. 1097 ; Mansi, *Concil.,* t. tx, col. 839; t. xtv, col. 97, 829. Vu leur rareté, on leur substitua, plus tard, celui d'Egypte. Cf. Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum,* in-fol., Paris, 1647, p. 638 sq.; Schweinfurth, *Beitrag zur Flora Æthiopiens,* in-4», Berlin, 1867, p. 30 sq. Au XVI» siècle, après les découvertes des Espagnols en Amérique, les papes Paul IV, Pie IV, Pie V, Grégoire XIII et Sixte V autorisèrent l'emploi du baume du Brésil et du Pérou. Cf. *Magn. bullar. roman.,* t. n, p. 20, 669; t. xtx. 205; Pellicia, *De chrislianæ Eeclesiæ primes, mediæ el novissimæ ætatis politia,* Bassano, 1782, t. i, p. 43; Morin, *De sacramento confirmationis,* Paris, 1703, p. 35; Kraus, *Beal-Encycl.,* t. i, p. 213.

Depuis lors, l'opinion d'après laquelle peu importe, pour la validité du sacrement, le pays d'où provient le baume, prit chaque jour plus de consistance, et devint bientôt le sentiment unanime des théologiens. Cf. Benoit XIV, Const. *Ex quo primum,* du ler mars 1756, S 52, *Magn. bullar. roman.,* t. xix, p. 205. La quantité de baume requise n'est pas, non plus, déterminée, pourvu qu'il y en ait assez pour que l'arorne en soit sensible. 11 n'est pas davantage nécessaire que le mélange du baume allecte l'ensemble de l'huile dans toutes ses parties. Cf. Bonacina, *7heolog. moralis,* tr. I, disp. III, q. I, punct· lu, η. I, 3 in-fol., Venise, 1710, t. r, . 47; Lacroix, *Theolog. moralis,* l. VI, part. I, tr. Il, . π, n. 377, t. Il, p. 88; S. Alphonse, *Theolog. moral.,* I. VI, tr. II, c. n, n. 162, t. iv, p. 470; Palmieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, m, dub. i, t. iv, p. 581-583. Voir t. il, col. 2Î05-24O6.

3. Le saint chrême doit être bénit par l'évéque. Les monuments, remontant à la plus haute antiquité chrétienne, témoignent que cette bénédiction, ou consécration, fut toujours considérée comme un droit exclusif des évêques. Cf. *Constitutions apostoliques,* vu, 42, *P. G.,* t. l, col. 1044; S. Innocent I'r, *Epist.,* xx, c. m, *P. L.,* t. xx, col. 554; Gratien, *Decret.,* part. Ill, *De consecratione,* dist. IV, c. exix, *Presbyteris;* Mansi, Concil., t. m, col. 693. 869, 1002; t. ix, col. 839; t. xiv, col. 829; t. xv, col. 871; Hardouin, *Acta concil.,* 12 in-fol., Paris, 1715, t. l, col. 952, 964, 989, 1783; t. n, col. 1049; t. ni, col. 352; Sacramentaire gélasien, I, 40, *P. L.,* t. lxxiv, col. 1099; Sacramentaire grégorien, *Liber sacram., P. L.,* t. LX.xvm, col. 82, 1009; *Decretal.,* l. I, tit. xv, *De sacra unctione,* c. I, *Cum venisset;* Denzinger, *Enchiridion,* n. 60. Voir t. Il, col. 2406-2407.

Plus probablement la nécessité de cette bénédiction est de *necessitate sacramenti.* Cf. S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VI, tr. II, c. n, n. 163, t. iv, p. 470 sq. Par suite, un simple prêtre ne pourrait être délégué validement, même par le pape, pour accomplir cette bénédiction. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* III», q. LXXll, a. 3, ad2um; Salmanlicenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. Ill, c. Il, n. 18, t. I, p. 87; Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXIII, sect, n, n. 14, *Opera omnia,* t. xx. p. 645; Layman, *Theologia moralis,* l. V, tr. Ill, c. H, n. 3, t. n, p. 223. En fait, quand le souverain pontife donne à un simple prêtre le pouvoir de confirmer, c'est toujours à la condition expresse que le saint chrême soit bénit par un évêque. Cf. Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* I. VU, c. ix, t. i, p. 179 sq.; Palmieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, m, dub. i, n. 6-9, t. iv, p. 583-585; Lehmkulil, *Theologia mordis,* part. II, l. I, tr. III, c. I, § 2. n. 93, 3-4, t. n, p. 68 sq.; Denzinger, *Enchiridion,* n. 1494, 1495.

La nécessité de cette bénédiction par l'évêque est, du moins, certainement *de necessitate præcepli.* Cf. Benoit XIV, *De synodo diæcesana,* l. XII, c. vm, n. 4, 2 in-4», Venise, 1775. t. I, p. 177; S. Alphonse, *loc. cit.,* t. iv. p. 471. Dans l'hypothèse qu'elle serait seulement l'elfet d'un précepte, le pape, *de plenitudine potestatis,* pourrait en dispenser dans certains cas, et déléguer validement un simple prêtre pour y procéder. Cf. Scot, *In IV Sent.,* dist. VII, q. i; Lacroix, *Theolog. moralis,* l. VI, part. I, tr. II, c. il, n. 378, t. Il, p. 88; Bonacina, *Theologia moralis,* tr. I, disp. VII, q. l, p. n, n. 3, t. I, p. 218. Benoit XIV cite plusieurs exemples de délégations de ce genre, mais sans garantir pourtant l'authenticité des faits. *De synodo diœcesana,* l. VII, c. vm, n. 1 sq., t. i. p. 177; Mabillon, *Musæuni italicum,* 2 in-4», Paris, 1724, t. I, p. 73; S. Alphonse, *loc. cil.,* n. 163. t. IV, p. 470; Aligne, *Cursus theologiæ,* t. xxi, col. 873; Lehmkuhl, *Theolog. moralis,* l. 1, tr. HI, c. i, S 2, n. 93, t. n, p. 68 sq.

En pratique, puisqu'il s'agit de la validité du sacrement. on doit s'en tenir à la première opinion, comme étantla plus sûre. Cf. Benoit XIV, *De synodo diœcesana, loc. cit.,* n. 2, t. I, p. 177; S. Alphonse, *loc. cit.,* n. 163, dub. n, t. iv, p. 472.

Un précepte très ancien fait â l'évêque une obligation grave de n'administrer le sacrement de confirmation qu'avec du saint chrême de l'année. Ct. Gralien, *Decretum,* part. Ill, *De consecratione,* disp. Ill, c. xvm, *Litteris.* Dans son épitre aux évêques d'Orient (fausse décrétale) à laquelle est empruntée ce passage du Décret, le pape saint Fabien dit que cette tradition remonte aux apôtres : *Ista a sanctis apostolis et successoribus eorum accepimus, el vobis tenenda mandamus.* Gratien, *Decret., loc. cil., in fine.* Le canon 122, *Si quis de alio,* pari. III, *De consecratione,* dist. IV, stipule que le précepte oblige *sub gravi.* Cf. Mansi, *Concil.,* t. in, col. 1002; t. vi, col. -453; t. xiv, col. 830; t. xv, col. 869; t. xx, col. 36; Sacramentaire gélasien, I, 40, *P. L.,* t. lxxiv, col. 1079; *Ordo romanus X, P. L.,* t. lxxviii, col. 1009; Zacharie, *Epist.,* xm, *P. L.,* t. i.xxix, col. 951 ; t. exxx, col. 155; Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXVIII, sect. Il, n. 3, *Opera,* t. xx, p. 699.

Ce serait donc un péché mortel pour un évêque de confirmer autrement qu'avec du chrême de l'année. Voilà pourquoi l'Église prescrit de le renouveler, chaque année, le jeudi-saint, en ordonnant de brûler ce qui reste de l'année précédente. La confirmation serait néanmoins valide, si l'évéque se servait du chrême ancien. Quelques semaines de plus, en ellet, ou même quelques mois, ne peuvent l'altérer au point de changer son essence. La matière demeurant substantiellement la même, la validité du sacrement serait évidemment assurée. Le décret du concile de Florence, *Pro instructione Armenorum,* exposant que la malière du sacrement de confirmation est le saint chrême bénit par l'évéque, ne spécifie nulle part qu'il doit être renouvelé chaque année *ad valorem sacramenti.* Cf. Salmanlicenses, *Cursus theologiæ. moralis,* tr. III, c. Il, p. i,n.21, t. I, p. 87; Bonacina, *Theolog. moralis,* tr .l, disp. III, q. I, punct. m, n. 3, t. l, p. 47; Benoit XIV. *De synododiœcesana,* l. VIH, c. vm, n. 2, 1.1, p. 177sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica,* 10 in-4», Venise, 1782, v» *Confirmatio,* a. 1, n. 5-II, t. n, p. 444; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. II, c. n, n. 163. t. iv, p. 472; Palmieri, *Opus théologie. morale,* tr. X, sect, m, dub. i, n. 9, t. iv, p. 585.

2» *La matière prochaine* de la confirmation est Fonction même du saint chrême faite en signe de croix, par le ministre du sacrement, sur le front de celui qu'il confirme. L'imposition des mains requise par l'Écri-

ture et)a tradition n'est autre que celle qui a lieu pour l'onction chrismale. Décret d'innocent III. inséré dans le *Corpus juris canonici, Decretal.,* I. I. tit. xv, *De sacra unctione,* c. I, *Cum venisset,* § 7, et où il est dit : *Per frontis chrismationem, manus impositio designatur.* Cf. Catéchisme romain, *De sacramento conf.,*§7; Benoît XIV, Const. *Ex quo primum,* du l«r mars 1756, S 51, 52, *Magn. bullar. rom.,* t. xix, p. 205; S. Thomas, *Sum. theol.,* III", q. lxxii, a. 2; *In Hcb.,* c. vi, lect. i; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* dist. Vil, a. 1, q. li;Scot, *In IV Sent.,* dist. IV, q. i; Bellarmin, *De confirmatione,* c. n, tx, *Conlrov.,* t. ni, col. 503 sq., 323-327; Suarez, *De confirmatione,* disp. XXIII,sect. IV, n. 1-9, *Opera omnia,* t. xx, p. 648-652; Layman, *Theologia moralis,* I. V, tr. Ill, c. It, n. 5, t. n, p. 223; Salmanticenses,*Cursus lheologiæ moralis,* tr. 1II, c. n, punct. n, n.,22 sq.. t. I, p. 87 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis,* L VI. tr. Il, c. n, dub. ι, η. 164, t. iv, p. 473-486.

1. Il est de l'essence du sacrement que l'onction chrismale, constituant la matière totale et adéquate du sacrement de la confirmation, soit faite sur le front, suivant la déclaration d'Innocent III, *Decretal.,* 1. I, tit. xv, c. 1, § 7, *Per frontis.* Cf. Eugène IV, *Decretum pro instructione Armenorum ;* Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXIIl, sect. m. n. 2, t. xx, p. 647; Bellarmin, *De confirmatione,* c. vm, prop. 4*, *Controvert.,* t. m, col. 332; Salmanlicenses, *Cursus lheologiæ moralis,* tr. III. c. n, punct. n. n. 24, t. i, p. 87; Bonacina, *Theol. moral.,* tr. I, disp. III, p. m, n. 5, 1.1, p. 47; Ferraris, v» *Confirmatio,* a. 1. n. 11-16, t. il, p. 445.

2. L'onction doit être faite en forme de croix. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ill", q. i.xxii, a. 4, ad 3"m; Salmanlicenses, *Cursus lheologiæ moralis,* tr. Ill, c. Il, p. n, n. 25, t. i, p. 88; S. Alphonse, 1. VI, tr. II, c. n, n. 164, t. iv, p. 486; Palmieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, m, dub. I, η. 11, t. iv, p. 587; Lehmkuhl, *Theolog. moralis,* part. II, L I, tr. 111. c. i, §2, n. 93, ad 2"ra, t. n, p. 69.

3. L'onction doit être faite par contact immédiat de la main de l'évêque qui conürme sur le front de celui qui est confirmé, sans le concours d'aucun instrument intermédiaire, comme pinceau, linge, éponge,etc. L'emploi d'un instrument quelconque serait cause que l'im*positio manus episcopalis,* qui est essentielle, ne serait pas assez réalisée, et le sacrement serait probablement invalide. On ne pourrait objecter que l'extrême-onction est validement conférée par l'emploi d'un moyen de ce genre, car, dans l'administration de ce sacrement, l'imposition des mains n'est pas exigée au même titre que pour la confirmation. Cf. Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXIIl,sect. m, η. 3, *Opera omnia,* t. xx, p. 648; Salmanlicenses, *loc. cit.;* Layman, *Theologia moralis,* 1. V, tr. Ill, c. II, n. 5, t. n, p. 223; S. Alphonse, *Theologia moralis,* 1. VI, tr. II, c. n, n. 166, t. IV, p. 487; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, 1. I, tr. III.c.I, § 2, n. 93, ad 2""l, n. 3, t. II, p. 69; Décrets du Saint-Oilice, 7 septembre 1880 et 21 janvier 1885.

4. Il y a obligation, *ex necessitate præcepli,* que l'onction soit faite avec le pouce de la main droite. La confirmation serait cependant valide, si l'évêque se servait de la main gauche, car il y aurait, même dans ce cas. *impositio manus episcopalis;* mais le prélat pécherait gravement, en agissant ainsi contrairement à la pratique universelle de l'Église. La faule ne serait probablement que vénielle s'il employait un doigt de la main droite, autre que le pouce. Cf. Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXIIl, sect, m, n. 3, *Opera,* t. xx, p. 647; Layman, *Theologia moralis,* I. VI, tr. Ill, c. Il, n. 5, t. n, p. 223.

5. Quant à la quantité de saint chrême requise, celle-là seulement est nécessaire qui suffit pour oindre le front du confirmé, en forme de croix. Cf. Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXIIl, sect, ill, η. 2, *Opera omnia,* t. xx, p. 647; Salmanlicenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. Ill, c. n, punct. Π, n. 29,1.1, p. 88; Bonacina, *Theologia moralis,* tr. I. disp. III, q. i, punct. m, n. 6, t. i, p. 47 ; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, m, dub. i, η, 10-12, t. iv, p. 586 sq.

II. Forme. — 1° *Chez les Latins.* — Elle est constituée par les paroles suivantes : *Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et t'ilu et Spiritus Sancti.* Cf. Décret d'Eugène IV, *Pro instructione Armenorum ;* Catéchisme romain, part. IL *De confirmatione,* n. 9; S. Thomas, *Sum. theol.,* III·, q. i.xxii, a. 4; Bellarmin, *De confirmatione,* c. x, *Conlrov.,* t. ni, col. 328; Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXIIl, sect, v, n. 1-3, t. xx, p. 653; Salmanticenses. *Cursus lheologiæ moralis,* tr. III,c. H, punct. m, n. 30, t. i, p. 88; S. Alphonse, *Theologia moralis,* 1. VI, tr. 11, c. n, n. 167, t. iv, p. 488-493.

Les parties essentielles de la forme sont : 1» le mot *confirmo* la mention de la sainte Trinité; 3° le pronom *te* qui désigne le sujet de la confirmation; 4" les mots sijrno *te signo crucis, et chrismate salutis.*

Si quelques-unes de ces expressions, ou quelques-uns deces mots, étaient remplacés par des synonymes, la mutation ne serait pas substantielle, et le sacrement serait valide. La mutation serait simplement accidentelle, par exemple, si, au lieu de *confirmo,* l'évêque disait *corroboro;* et s'il substituait à *salutis* le mot *sanctificationis.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* III", q. i.xxii, a. 4, ad 1"", 3unl; Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXIIl, sect, v, n. 4-8, *Opera omnia,* t. xx, p.653-655; Salmanlicenses, *Cursus lheologiæ* moralis,ir. III, c. n, punct. m, n.33-44,1.1, p. 88 sq. ; Layman, *Theologia moralis,* I. V, tr. Ill, c. in, n. 3, t. ii, p. 224; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v" *Confirmatio,* a. 1. n. 11-26, t. II, p. 445; S. Alphonse, *Theologia moralis,* 1. VI. tr. 11. c. ii, n. 168, t. iv, p. 493; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, 1. I, tr. Ill, c. 1, § 2, n. 95, t. n, p. 70.

2" *Chez les Grecs.* — Elle est renfermée dans l'expression *Signaculum doni Spiritus Sancti. Cf.* can. 7 du II' concile œcuménique de Constantinople; Hardouin, *Acta conciliorum,* t. i, p. 811.

De l'avis général des théologiens, celte forme est valide, et équivaut à celle des Latins. Le sens en est : *Hoc signo donantur munera Spiritus Sancti,* comme l'expose le cardinal Bessarion. commi niant le canon ~r du IIe concile œcuménique de Constantinople. Cf. Bessarion, *Opuscul. de eucharistia, dans* la *Bibliotheca Patrum,* t. XXVI, p. 795; Goar, *Euchologium, sire rituale Græcorum,* n. 301 ; Benoit XIV, Const. *Ex q.io primum, du* Ier mars 1756, § 54-59, *Magn. bullar. r m.,* t. xix, p. 205-207; Lacroix, *Theologia moralis, I.* VI, part. I, tr. II, c. il, n. 383, t. il, p. 88; S. Alphonse, *Theologia moralis,* 1. VI. tr. Il, c. Il, n. 169, t. iv. . 493 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale,tr.* X, sect, ni, dub. I, n. 14, t. iv, p. 587; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, 1. 1, tr. 111, c. 1, § 2. n. 95. t. II, p. 70.

III. Ministre. — 1' *Ministre ordinaire.* — Si ul l'évêque est ministre ordinaire de la confirmation. Cf. Innocent III, *Decretal.,* 1. I, lit. xv, *De sacra undone.* . 1, § 7. *Per frontis;* concile de Trente, sess. VU. *De confirmatione,* can. 3; Suarez, *De confirr at< ne,* disp. XXXVI, sect, i, n. 1-10; sect. in. η. 1-11, *Opera.* t. xx, p. 675-679, 686-690; IJardouin, *Acta conciliorum.* t. v, col. 1114; t. vu, col. 364; Ferraris, *Prompta bibliotheca,a.* 2, η. 1-4, t. n, p. 446.

1. Fût-il hérétique ou excommunié, tout évêque peut conférer *validement* le sacrement de confirmation, même à des sujets qui ne seraient pas ses diocésains, car, en le faisant, il agit en vertu de la puissance d'ordre. Mais il ne peut le faire *licitement* que dans son propre

diocèse. Il pécherait gravement en confirmant ses diocésains en dehors des limites du diocèse dont il est le titulaire ; car ce serait un acte de juridiction *fort exlemi* que le droit canon lui interdit, sous peine de suspense, d'exercer ailleurs, sans l'autorisation de l'ordinaire du lieu. Cf. concile de Trente, sess. VI, c. v; Salmanlicenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. III, *De confirmatione,* c. tv, p. i, n. 26, I. i. p. 94; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Confirmatio,* a. 2, n. 7-10, t. n, p. 446. Il peut néanmoins confirmer licitement dans son diocèse les sujets étrangers, en supposant le consentement tacite des autres.évêques, auxquels il rend ainsi service plutôt qu'il n'usurpe leurs droits. Telle est d'ailleurs la coutume universellement reçue. Cf. Salmanticenses, *loc. cil.,* n. 25, t. t, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. I, tr. II. c. n, n. 392, t. n. p. 89; Layman, *Theologia moralis,* l. V, tr. Ill, c. vı, n. 2, t. n. p. 226; S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VI, tr. II, c. Π, η. 173, t. IV, p. 497.

2. Sauf inconvénient ou empêchement grave, l'évêque est obligé de confirmer ceux de ses diocésains qui le lui demandent raisonnablement, et présentent les dispositions convenables. Il doit même prévenir, autant que possible, ces demandes, et fournir à ses diocésains la facilité de recevoir le sacrement de confirmation, par la visite fréquente de son diocèse, et en se rendant au moins dans les centres les plus importants, ou les habitants des paroisses voisines ont la commodité de se réunir. Sans cela, il serait coupable, pour la privation qu'il imposerait à ses diocésains des immenses avantages spirituels attachés à la réception du sacrement de confirmation. Une interruption, pendant plusieurs années, des visites pastorales, causerait, de ce chef, une faute mortelle. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. Ill, *De confirmatione,* c. iv, punct. l, n. 3. t. i, . 94; Lacroix, *Theologia moralis,* L VI, part. l, tr. II, . n, n. 388, t. n, p. 89; S. Alphonse, *Theologia moralis,* L VI, tr. il, c. n, n. 175, t. tv, p. 498.

Un évêque est-il obligé, *sub gravi,* de se rendre auprès des moribonds pour les confirmer, s'ils ne le sont pas? Comme le sacrement «le confirmation n'est pas indispensable au saint, un motif raisonnable suffit pour affranchir l'évéque de cette obligation. L'évêque étant seul dans son diocèse, et chargé d'une foule d'affaires, ne peut d'ordinaire s'adonner, en outre, à la visite des malades. Cependant, quand il le peut, c'est évidemment de sa part un acte de charité que beaucoup de saints évêques ont considéré comme un devoir de leur état. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. III, *Decon/irmalione,*c. ni, punct. n, n. 25, t. i.p. 91; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. I, tr. II, c. n, n. 390, t. il, p. 89; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. 11, c. n, n. 175, t. iv, p. 498; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X,sect. m,dub. Il,n. 15-19, t. iv, p. 588 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. Il, 1.1, tr. Ill, c. il, n. 100, t. n, p. 73.

2“ *Ministre extraordinaire.* — Par une délégation spéciale, le souverain pontife peut conférer à un simple prêtre le pouvoir d'administrer le sacrement de confirmation; mais ce prêtre doit se servir du saint chrême bénit par un évêque, suivant ce qui a été exposé plus haut, col. 1095. Cf. Benoit XIV, Const. *Eo quamvis tempore,* du 4 mai 4745, §8, *Magn. bullar. roman.,* t. xvi, p. 293; *De synodo diœcesana,* l. VII, c. vu, n. 6-7, t. i, p. 176; S. Thomas, *Sum. theol.,* 111«, q. i.xxii, a. 12; *in IV* Sent., dist. VII, q. m; Bellarmin, *De confirmatione,* c. xn, t. m, col. 331 sq.; Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXVI, sect, π, η. l -16, t. xx, p. 679-686; Lacroix, *Theologia moralis,* L VI, part. I, tr. IL c. n, n. 386, t. n, p. 89; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Confirmatio,* a. 2, η. 4-7, t. n, p. 446. Cette délégation apostolique est ordinairement accordée aux missionnaires dans les pays de mission.

Mais puisque l'évêque est ministre ordinaire de la confirmation, pourquoi ne pourrait-il pas lui-même déléguer i.n prêtre, comme cela se pratique d'ailleurs dans l'Eglise grecque suivant une très ancienne coutume, de beaucoup antérieure au schisme de Photius? Cf. J.-S. Assémani. *De sacramento confirmationis a presbyteris græcis cæterisque orientalibus administrato,* in-fol.. Rome 1725; Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* I. VU. c. ιχ η. l sq.. t. ι. p. 179 sq. ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II. l. I. tr. 111, c. Il, n. 96, note, t. n, p. 70. Benoit XIV répond que. dans l'Église latine, un évéque ne peut déléguer un simple prêtre pour administrer le sacrement de confirmation, parce que, de temps immémorial, celte délégation, en Occident, est réservée au saint-siège. *De synodo diœcesana,* LVII, c. vm, n. 7. t. i. p. 179. Cette réserve existait bien avant le ix« siècle, comme en fait foi la lettre i.xx· du pape Nicolas b" à Hincmar, archevêque de Reims. Cf. Hardouin, *Acta concilior.,* t. v, p. 309; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, I. I, tr. III, c. Il, n. 97, 98, t. II, p. 71 sq. Les prêtres grecs qui habitent dans les pays de rit latin, comme par exemple, ceux qui, chassés de leur patrie par les Turcs, sont venus avec leurs paroissiens se fixer en Italie el dans les îles adjacentes, sont compris également dans cette réserve. La confirmation, conférée par eux, serait certainement invalide. Cf. Benoit XIV, const. *Etsi pastoralis* du 26 mai 1742, § 3. n. 1-4, *Magn. bullar. roman.,* t. xvi, p. 96; *De synodo diœcesana,* l. VII, c. IX, n. 4-6, t. I, p. 181 sq.

IV. Sujet. — Le sujet du sacrement de confirmation est tout homme baptisé, et non encore confirmé, même n'eûl-il pas encore l'usage de la raison. La confirmation, en effet, complète la vie spirituelle reçue par le baptême, et, pour ce motif, a été instituée pour tous. Cf. Suarez. *De confirmatione,* disp. XXXV, sect, t, n. 1, *Opera omnia,* t. xx, p. 668; Ferraris. *Prompta bibliotheca,* v» *Confirmatio,* a. 2, η. 32-36, t. ıı, p. 448 sq.

1° *Age.* — Durant les premiers siècles de l'ére chrétienne, c'était l'évéque qui baptisait, et les simples prêtres ne le faisaient qu'avec une autorisation spéciale de leur évêque. Aussi la coutume était de conférer le sacrement de confirmation, aussitôt après le baptême. Voir t. n, col. 216-217. Cf. Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* I. VII, c. x, n. 3, t. i, p. 183. Plus tard, le nombre des chrétiens augmentant considérablement, l'usage s'introduisit de présenter au baptême les enfants aussitôt après leur naissance. Les évêques, ne pouvant plus alors baptiser par eux-mêmes tous ceux qui devenaient membres de l'Église, donnèrent, d'une façon générale, cette autorisation aux prêtres. C'est à partir de cette époque que, dans l'Église latine, on sépara l'administration de la confirmation de celle du baptême H n'en fut pas de même dans l'Eglise grecque, et c'est pour cela que les prêtres grecs reçurent, en vertu d'une coutume générale chez eux, et approuvée par le consentement tacite du souverain pontife, le pouvoir de confirmer. Cf. Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* L VII, c. ix. n. 1-6, t. i, p. 179-182; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis el nolis illustrati,* 7 in-fol., Venise, 1724-1726, *in nolis ad canones octavæ synodi,* c. v, t. n, p. 1424; Hardouin. *Acta concilior.,* t. ix, coi. 430. 641 ; Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum,* p. 367.

Dans l'Église latine, de bonne heure, la pratique universelle, si l'on excepte l'Espagne, fut de ne confirmer les enfants que lorsqu'ils avaient atteint l'âge de raison, à moins qu'ils ne fussent en danger de mort; ou que le sacrement, vu les circonstances, ne dût leur être longtemps différé, comme il arrive dans les pays qu: voient rarement un évéque, soit à cause de l'étendue des distances et de la difficulté des communication- soit à cause de la maladie ou de l'âge avancé du prélat Cf. *Pontificale romanum,* tit. *De confirmatione;*

S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. i.xxm, a. 8, ad 4"m; Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXV, sect, n, *Opera,* t. xx, p. 669 sq.; Layman. *Theologia moralis,* l. V, tr. Ill, c. v, η. 2. t. n, p. 225; Benoît XIV, *De synodo diœeesana,* l. VII, c. x, n. 8, t. l, p. 184.

Ce ne sont là. que des exceptions. Loin d'infirmer, elles laissent pleinement subsister la règle générale de ne conférer le sacrement de confirmation aux enfants que lorsqu'ils ont atteint l'âge de raison. Coopérant alors par un acte positif à la grâce, ils reçoivent plus de fruits d'un sacrement qui ne peut être réitéré, puisqu'il imprime un caractère ineffaçable. Cette règle a été ainsi formulée par le catéchisme du concile de Trente : *Illud observandum est omnibus quidem, post baptismum, confirmationis sacramentum posse administrari ; sed minus tamen expedire hoc lieri, antequam pueri rationis usum habuerint. Quare, si duodecimus annus non expectandus videatur, neque ad septimum certe hoc sacramentum differri maxime convenit.* Part. II, *De confirmatione,* n. 15.

Tous les conciles provinciaux tenus vers celte époque promulguent celte discipline : *Minori septennio confirmationis sacramentum nemini præbeatur.* Ainsi s'exprime le I«r concile provincial de Milan (1565), présidé par saint Charles Borromée. *Acta ecclesiæ Mediolanensis asanelo Carolo cardinali archiepiscopo condita,* 2 in-fol., Padoue, 1754, t. i, p. 7. Une foule d'autres conciles parlent de même. Cf. concile de Cologne, en 1536, part. VII, c. ix, Hardouin, *Acta conciliorum,* t. ιχ, col. 2001; concile de Tours, en 1583, c. vu. Hardouin, t. x, col. 1043; concile de Cambrai, en 1586, tit. vu, c. n, Hardouin, t. ix, col. 2160; concile de Toulouse, en 1590, part. IL c. ni, n. 4, Hardouin, t. x, col. 1799. Voir col. 1075-1076.

Ce point de discipline ecclésiastique et les motifs qui ont contribué à le préciser sont nettement exposés par Benoit XIV, dans sa constitution *Eo quamvis tempore,* du 4 mai 1745, § 6 : *Abrogato prorsus a romana Ecclesia, aliorum ecclesiarum matre et magistra, hujusmodi more* (de la collation simultanée du baptême et de la confirmation), *consultissimis summorum pontificum decretis provide cautum est, ut renatis fonte baptismatis conferretur sacramentum confirmationis in ea solum ætate, in qua fideles, evacuatis quæ erant parvuli, intelligerent tantum inter se differre baptismum et confirmationem, quantum in naturali vita distat generatio ab incremento ; seque per baptismum fuisse quidem ad militiam receptos, per confirmationem vero, ad pugnam roboratos, et ad perferendos agones per gratiam instructos. Magn. bullar. roman.,* t. xvt, p. 293.

Ainsi l'âge fixé par l'Église pour la réception du sacrement de confirmation est â partir de sept ans. Ce n'est pas nécessaire d'attendre que l'enfant ait fait la premiere communion, ou soit prés de la faire; mais il doit être parvenu à l'âge de discrétion. En France, l'usage s'est établi après la restauration du culte, au commencement du xix· siècle, de ne conférer la confirmation aux enfants qu'après leur première communion solennelle. Il en résulte que, l'évêque ne visitant tout son diocèse que chaque quatre ou cinq ans, des enfants, surtout dans les paroisses de campagne, ont 14ou 15 ans, lorsqu'ils sont confirmés. A Paris, la confirmation est administrée le jour même de la première communion. Depuis quelques années, les évêques de Marseille et de Soissons ont fixé l'âge de la confirmation avant la première communion solennelle. Le souverain pontife les a loués de cette décision. Voir L. Durand, *De la confirmation et de l'âge auquel il convient d'y admettre,* dans les *Études,* 1891, t. i.m, p. 421-452.

Quant aux malheureux qui n'auront jamais l'usage de la raison ou qui ne l'ont eu qu'à de rares intervalles, on peut licitement leur administrer le sacrement de confirmation, quoique, *per accidens,* ils n'aient jamais à combattre dans l'ordre spirituel. Cf. Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXV, sect. Il, n. 5, *Opera omnia,* t. xx, p. 670; Salmanticences. *Cursus theologiæ moralis,* tr. III, c. Ht, punct. n. n. 23, I. i, p. 91; Lacroix, *Theologia moralis,* I. VI, part. I, c. n, dub. π, η. 391, t. n, p. 89; Layman. *Theologia moralis,* I. V, tr. III. c. v, η. 3, t. π, p. 225; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Confirmatio,a.* 2. n. 36-39. t. n, p. 449; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. II, c. u, dub. n, n. 180, t. iv, p. 501.

2» *Obligation.* — I. V a-t-il obligation grave de recevoir le sacrement de confirmation? Ce sacrement n'étant pas nécessaire de nécessité de salut, puisque le baptême suffit pour remettre tous les péchés et donner la vie spirituelle: en outre, comme il ne consle pas d'un précepte divin ou ecclésiastique, obligeant *sub gravi,* la plupart des auteurs enseignent que la négligence à recevoir le sacrement de confirmation, ou même un refus formel, n'enlraine pas, de soi, une faute mortelle, mais vénielle seulement. Il en serait tout autrement si cette négligence, ou ce refus, provenait d'un mépris affecté pour ce sacrement; ou s'il en résultait un scandale; ou encore si le sujet était exposé au péril prochain de perdre la foi, vu les secours spirituels dont il se priverait ainsi, tandis qu'il en aurait un pressant besoin. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* III», q. Lxxtl, a. l. ad 3"“; *In IV Sent.,* dist. VII, q. r, a. l, q. n ; Scot. *In IV Sent.,* dist. XVII, q. I, η. Il; Suarez, *De infirmatione, disp.* XXXVIII. sect, t, n. 8. *Opera omnia.* t. xx, p. 698; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moraliser.* III, c. IV,punct. rv, n.62,1.1, p. 97; Layman. *Theologia moralis,* l. V, tr. Ill, c. V, η. 4. t. il, p. 225; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. I, tr. II, c. II. n. 394, t. n, p. 89; Bonacina. *Theologia moralis,* tr. I. disp. III, q. i, punct. n, 1.1, p. 48 ; S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VL tr. II, c. n. dub. ni, n. 181-184, t. iv, p. 502-508; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, ni, dub. m, η. 25, t. iv, p. 592.

2. Y a-t-il, du moins, obligation grave de recevoir le sacrement de confirmation avant la tonsure? Plusieurs auteurs l'ont affirmé, en s'appuyant sur un texte du concile de Trente, sess. XXIII, c. iv, où il est dit : *Prima tonsura non initientur, qui sacramentum confirmationis non susceperint.* Cf. S. C. du Concile. 27 septembre 1621. La plupart des auteurs cependant ne voient pas dans ce texte un précepte grave, mais plutôt une recommandation, dont la transgression n'entraîne qu'une faute vénielle, *propter quamdam deordinalionem. Cf. Suarer., De confirma Hone, disp. XXXVHI,* sect, i, n. 8, *Opera omnia, t.* xx, p. 698; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. Ill, c. iv, punct. iv, n. 63, t. I, p. 97; Layman, *Theologia moralis,* l. V, tr. Ill, c. v, η. 4, t. n, p. 225; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IL c. Il, dub. ni, n. 183, t. iv, . 507 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X. sect, m, dub. m, η. 25-28, l. iv, p. 592 sq.; Lehnikulil, *Theologia moralis,* part. II, l. I. tr. III, c. Ill, n. 102-104, t. n, p. 74-76; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* Paris, 1893, t. l, p. 304-305.

3° *Dispositions.* — 1. Pour la validité de la confirmation, le sujet doit avoir reçu préalablement le baptême, et, en outre, s'il est adulte, avoir l'intention de recevoir la confirmation.

2. Pour la licéité, le sujet doit posséder l'état de grâce, car la confirmation est un sacrement d vivar.:-. Cf. Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. Ill. . ni, punct. m, n. 28, t. I, p. 91; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Confirmatio,* a. 2, η. 39-40, t. π, p. 449.

3. Le sujet doit connaître les éléments de la doctrine chrétienne, spécialement les vérités de nécessité de salut, et ce qui concerne les sacrements de pénitence et de confirmation.

4. Le sujet n'est pas obligé d'être à jeun. Les lois canoniques, qui. dans l'antiquité, prescrivaient cette condition, Gratien, *Decret.*, part. 111, *De consecratione,* dist. V, c. vi, *Ut jejuni,* sont depuis longtemps tombées en désuétude. L'usage s'est même introduit de conférer ce sacrement dans l'après-midi. Cf. Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXVII, sect, n, n. 4, *Opera omnia,* t. xx, p. 694; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. Ill, c. iv, n. 33 sq., t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. I, c. H, n. 389, t. n, p. 89; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v® *Confirmatio,* a. 2, η. 41, t. ii, p. 449; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, lr. II, c. n, n. 184, p. 509.

5. Autant que possible, le sacrement de confirmation doit être administré dans une église, ou dans une chapelle. Cependant, s'il y avait des motifs, on pourrait, sans péché, le conférer dans tout autre endroit convenable. Cf. Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXVII, sect, n, n. 2, *Opera omnia,* t. xx, p. 693; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. 111, c. iv, punct. i, n. 32, t. i, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. I, c. n, n. 289, t. n, p. 89; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. II, c. n, dub. m, n. 184. not. 3, t. iv, . 509.

Bellarmin, *De confirmatione,* l. II, c. vni-xill, *Controvers.,* 4 In-fol., Paris. 1613, t. in, col. 318-336; Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXIll-XXXIX, *Opera omnia,* 28 in-4·, Paris, 1856-1878, t. xx, p. 633-704; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. III, *De confirmatione,* c. i-iv, 6 in-fol., Lyon, 1679, t. i, p. 84-97; Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum,* in-fol., Paris, 1647, p. 301, 638 sq. ; Bonacina, *Theologia moralis,* disp. Ill, *De confirmatione,* 3 in-fol., Venise, 1710, t. I, 45-48; Layman. *Theologia moralis,* l. V, tr. III. c. ι-vιι, 2 in-fol.. Venise, 1769, t. n, p. 221-226; Lacroix, *Theologia muralis,* l. VI, part. I, tr. II, c. n,2 in-fol., Venise, 1720, t. n, p. 87-90; Benoit XIV, Const. *Etsi pastoralis,* du 26 mai 1742. §3, n. 1-4; *Eo quamvis tempore,* du 5 mai 1745, § 6-8; *Ex quo primum,* du 1·* mars 1756. § 49, 54-59, *Magnum bullarium romanum,* 19 in-fol., Rome, 1727-1758, t. xvi, p. 96. 293; t. XIX, p. 204,205, 207; *De synodo diœcesana,* l. VII, c. vu-xi, 2 in-4·, Venise, 1775, t. I, p. 174-185; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologia,* v *Confirmatio,* a. 1-3. 10 in-4·, Venise, 1782, t. n, p. 443-456; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. II, . n, *De confirmatione,* dub. l-m, n. 161-188, 9 in-8·, Malines, 1829, t. iv, p. 467-512; Nepefny, *Das Sacrament der Firmung,* in-8·, Breslau, 1847, p. 27 sq. ; Mare, *Institutiones alphonsianx,* part. Ill, tr. Ill, *De confirmatiune,* c. ι-ιv, 2 in-8·, Lyon, 1888, t. π, p. 59-69; Denzinger, *Enchiridion,* n. 60, 392; Ileimbucher, *Die heilige Firmung,* in-8·, Augsbourg, 1889, p. 61 sq.; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. *De confirmatione,* c. 1-111,2 in-8·, Rome, 1893, t. il, p. 168-175; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. X, sect, ni, *De confirmatione,* dub. l-m, n. 1-30, 7 in-8·, Prato, 1894, t. iv, p. 581-596; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. 11, l. I, tr. III, *De confirmatione,* c. ι-m. n. 89-104. 2 in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. n, p. 66-77; F. X. J. Dolger, *Das Sabrament der Firmung,* Vienne, 1906, p. 108-112,119-130, 149-156, 179-222.

T. Ortolan.

1. CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES. Voir Ordres religieux.

2. CONGRÉGATIONS ROMAINES. — I. Antécédents et origine de ces congrégations. II. Définition et apparition historique de ces congrégations en général. III. Composition et organisation. IV. Division. V. Action et autorité générale. VI. Valeur de leurs décrets pour *les cas semblables.* Vil. Autorité doctrinale. VIII. Soumission due à leurs décisions doctrinales. IX. Procédure. X. Enumération et esquisse des diverses congrégations. XI. Tribunaux romains; Sacrée Péniteneerie.

I. Antécédents et origine des congrégations romaines. — Héritiers de la dignité solennellement promise, Matlh., xvi, 18,19. puis non moins solennellement conférée à Pierre, Joa., χχι, 15-17, fondements donc et soutiens inébranlables de l'édilice ecclésiastique, dépositaires de la puissance suprême de lier et de délier, divinement constitués pasteurs des brebis et des agneaux, les papes eurent toujours à se préoccuper et à s'occuper des intérêts de toute la catholicité. Des faits certains, bien que consignés en petit nombre dans les monuments authentiques, montrent comment, de bonne heure, ils prirent à cœur l'accomplissement de leur tâche. Rappelons seulement la lettre de saint Clément aux Corinthiens, qui est des environs de l'an 96; les efforts d'Anicet et de Victor Ier en vue de réaliser l'unité dans la célébration de la fête de Pâques, au 11· siècle; et, au ni-, le décret de Calliste imposant l'admission des adultères à la pénitence publique, les actes d'Etienne Ier pour interdire la réitération du baptême, son intervention dans l'affaire de Marcien évêque d'Arles, sollicitée par saint Cyprien, *Epist.,* lxvii, *P. L.,* t. ni, col. 1027, et dans celle de deux évêques espagnols, et enfin le jugement du pape saint Denys sur les accusations formulées contre Denys d'Alexandrie.

On conçoit que, vu la gravité et la multiplicité de ses obligations, le pontife romain ait vite senti la nécessité de se faire aidera les remplir. Voir Cardinaux. Il eut d'abord et tout naturellement recours au *presbyterium* de son Eglise. Mais déjà sous saint Corneille, en 251, nous constatons qu'à ce presbyterium étaient adjoints les évêques qui se trouvaient présents à Rome; et parmi eux les évêques voisins, dits suburbicaires, prirent bientôt une place régulière et prépondérante. Voir Conciles. Ainsi, des prêtres et des diacres de la ville et des évêques suburbicaires se forma, parla force des choses, une sorte de σὐνοδο ἐνδημοῦσα, analogue à celle de Constantinople. Cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847,* Paris, 1905, p. 55. Avec le temps, le cercle des convocations aux assemblées ecclésiastiques présidées par le pape fut souvent étendu non seulement aux évêques de la province romaine, mais à ceux de toute l'Italie et même, notamment en 619 et 680, à ceux de tout l'Occident. Il est facile de constater déjà la progression en parcourant dans Hefele, *Konziliengeschichte,* t. I, n, la série des conciles romains du il' siècle, du ni' et du iv'. Plus tard, surtout au ix'et au xi' siècle, les conciles romains avaient pris, au point de vue de leur composition el des diocèses qu'ils représentaient, un tel développement qu'il n'y avait plus qu'un pas à faire pour arriver aux conciles œcuméniques de Latran, dont le ler fut célébré en 1123.

Toutefois, au xn' siècle, nous voyons les conciles particuliers devenir plus rares à Rome. A la même époque, le collège des cardinaux gagne sans cesse en influence comme en cohésion, depuis que Nicolas II, en 1059, lui a réservé le droit exclusif d'élire le successeur de Pierre. Bientôt il a acquis la préséance sur les évêques et sur tous les dignitaires ecclésiastiques. Aussi bien les papes l'associent de plus en plus aux sollicitudes et aux labeurs de leur gouvernement universel. A partir de ce moment, les affaires d'une gravité ou d'une difficulté exceptionnelle sont généralement examinées, soit par l'ensemble du corps cardinalice *en consistoire,* soit par des tribunaux tels que la Rote {établie au xm· siècle), la Daterie (vers le xiv' siècle), la Pénitencerie (xill' siècle), soit par des commissions constituées temporairement et comprenant chacune une portion plus ou moins considérable du sacré-college. Les *Gesta Innocenta 111,* c. xli, *P. L.,* t. ccxiv, col. 80, nous apprennent que ce grand pontife avait coutume de réunir son consistoire trois fois la semaine pour étudier avec lui les causes qu'il avait à trancher. Enfin, au xvi· siècle, on comprit futilité de substituer à des réunions passagères et à des groupements accidentels des organismes permanents avec ressort parfaitement délimité. Les congrégations proprement dites étaient nées. Cf. Wernz, *Jus decretalium,* Rome, 1889, lit. xxxi, t. n, p. 729; Sagmüller, *Pie Thâligkeit und*

Stellung der Cardinale, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 34 sq.

II. Définition et apparition historique des congrégations en général. — Telles qu'elles existent aujourd'hui, les congrégations sont des groupes stables de cardinaux, créés par le souverain pontife pour l'examen la discussion elle règlement des affaires ecclésiastiques, et agissant, chacun dans son domaine, au nom et par l'autorité du chef de l'Église. La première en date est celle de l'inquisition, constituée par Paul III. D'aulres durent leur origine à Pau) IV, Pie V et Grégoire XIII. Mais le principal auteur et organisateur des congrégations fut Sixte-Quint; il en porta le nombre à quinze et en forma un tout cohérent et harmonieux, aux diverses parties duquel il assigna une catégorie spéciale de devoirs et de prérogatives. Après lui, la série lut complétée par Grégoire XV, Urbain VIII. Clément IX et Pie VII. Et bien qu'aucune neùt été établie principalement pour rendre la justice, elles acquirent bientôt une telle influence, même dans les affaires judiciaires, tant civiles que criminelles, que peu à peu le rôle des anciens tribunaux de justice, du tribunal de la Rote par exemple, s'en trouva éclipsé presque entièrement.

III. Composition et organisation. — Une congrégation ne comprend comme membres proprement dits que des cardinaux. L'un d'eux porte le titre et remplit les fonctions de *préfet;* mais, pour la S. C. de l'inquisition, le pape se réserve cette dignité. Le préfet est assisté d'un secrétaire, qui est ordinairement prélat et archevêque titulaire. Seule, la S. C. de l'inquisition a comme secrétaire un cardinal. Sixte-Quint avait fixé à cinq le minimum des membres d'une congrégation quelconque et à sept celui des membres de la S. C. de l'inquisition. D'après la discipline actuellement en vigueur, ce point est laissé à la prudente appréciation du pape; mais toute décision, pour être valable, exige la présence de trois membres au moins. A la plupart des congrégations sont aussi attachés des *consulteurs* en nombre variable et d'aulres officiers inférieurs.

IV. Division. — On divise souvent les congrégations en *ordinaires* et *extraordinaires.* Celles-là seules sont permanentes. Celles-ci, créées en vue d'une nécessité spéciale el transitoire, cessent d'exister dès que leur objet est rempli. C'est des premières qu'il est question dans cet article. Elles se répartissent elles-mêmes en deux catégories : les unes sont *principales, indépendantes, générales;* les autres sont dites *dépendantes, subsidiaires* et *particulières,* parce qu'elles se rattachent et sont subordonnées aux précédentes.

V. Action et autorité générale. — Le rôle des congrégations est en partie judiciaire et coercitif; mais il est surtout administratif, de sorte que le plus souvent elles procèdent extrajudiciairement. Il n'est pas législatif au sens propre; car, s'il est vrai quelles rendent des décisions strictement obligatoires dans les cas particuliers qui leur ont été déférés, elles n'ont pas qualité pour édicter des décrets universels sans l'ordre spécial du pape, ni non plus, ordinairement, pour expliquer les lois par manière d'interprétation authentique. Il faut cependant faire une exception en faveur de la S. C. des Rites : ses décrets généraux, c'est-à-dire destinés par elle à toute l'Église, sont obligatoires parfont, lors même qu'ils ont été portés sans approbation et sans consultation du souverain pontife. Cette situation privilégiée résulte clairement de la constitution *Immensa* de Sixte-Quint; elle a été proclamée à nouveau par un rescril de la S. C. des Rites elle-même, reserit donné par elle le 23 mai 1816 et confirmé par Pie IX. le 17 juillet suivant : « A cette question : Les décrets émanés de la S. C. des Rites et les réponses quelconques qu'elle publie par écrit et en due forme sur des doutes à elle proposés ont-ils la même autorité que s'ils émanaient immédiatement du souverain pontife lui-même, bien que nul rapport les concernant n'ait été adressé à Sa Sainteté? la S. C. a répondu affirmativement. »

Les congrégations représentent et exercent la puissance souveraine; elles en sont une expression légale. Par une fiction du droit, chacune d'elles constitue avec le pape un seul organe juridique, un seul pouvoir, de même que, d'après les principes canoniques, le tribunal d'un vicaire général n'est pas distinct de celui de son évêque. Voilà pourquoi Benoît XIV, *Institutiones eeclesiasticœ,* lxxvi, n. 8, attribue simplement au saint-siège les décrets des congrégations, « pa. l'intermédiaire desquelles l'autorité suprême émet son avis. Voilà pourquoi aussi ces décisions sont ordinairement sans appel. Il n'y a pour celui qu'elles atteignent d'autre moyen d'y échapper que de solliciter du souverain pontife la faveur d'une « nouvelle audience », ou de lui demander, chose qu'il accorde d'ailleurs rarement, que la cause puisse être reprise par manière de *restitutio in integrum.*

Réputé· souverain, le pouvoir des congrégations est en outre ordinaire, et non pas purement délégué ni quasi-ordinaire. Il n'est pas éteint parla mort du pape, et bien que généralement inemployé durant la vacance du siège apostolique, il pourrait même alors, dans certains cas exceptionnels, être exercé licitement. Dans les affaires les plus graves, il n'est pas permis aux congrégations de publier leurs décisions sans avoir consulté le Saint-Père ou sans avoir obtenu de lui une approbation au moins *in forma communi.* Que si parfois la congrégation doute de sa propre compétence ou si elle estime qu'il y a lieu de déroger au droit existant, elle a recours au moyen indiqué par cette formule, qui accompagne alors sa décision : *Facto verbo cum Sanctissimo.*

En ce qui concerne la situation respective des congrégations, il est à remarquer que chacune a un domaine principal pour lequel elle est compétente privativement à toute autre, mais que plusieurs ont concurremment qualité relativement à certains points secondaires. Dans ce cas, il est reçu que celle-là agini légitimement qui sera saisie la première. Pour éviter les inconvénients qui résulteraient de celte juridiction *cumulative,* Innocent XII a statué qu'une supplique refusée par une congrégation ne pourrait être admise par une autre, et cela sous peine de nullité de toute laveur obtenue, par fraude ou ignorance, en violation de cetle disposition.

VL Valeur de leurs décrets *pour les cas semblables.* — Les congrégations, sauf celle des Rites, ne possèdent pas de pouvoir législatif proprement dit. Mais on peut se demander si leurs décisions ou déclarations n'acquièrent pas, indirectement au moins, force légale universelle, en d'autres termes, si elles n'obligent pas dans tous les cas semblables. Cette question a été fort débattue tant par les canonistes que par les théologiens, et ni les uns ni les autres ne sont d'accord pour la résoudre.

l» Benoit XIV soutient l'affirmative, pourvu, ajoute-t-il, que le pape ait été consulté et que la décision soit publiée avec le sceau et la signature du cardinal-préfet.

2° Saint Alphonse considère l'affirmative el la négative comme également probables, en exceptant toutefois de la seconde les cas ou la décision aurait été suffisamment promulguée, soit par ordre spécial du souverain pontife, soit même par un usage constant de plusieurs années ou par l'enseignement et le témoignage communs des auteurs.

De fait, la négation, en soi et sauf des circonstances exceptionnelles, s'appuie sur de très graves raisons. Je me borne à les résumer.

1. Les décisions des congrégations ne sont pas promulguées officiellement. Cependant toute loi doit être promulguée comme telle, pour acquérir force obliga-

foire. Les décisions on déclarations dont il s'agit n'échappent pas â celte exigence; elles sont dans la condition de lois nouvelles, du moins quand elles éclaircissent, dans des textes déjà promulgués, des points sur lesquels il peut y avoir des doutes et des avis divergents.

2. Si l'affirmative était fondée, elle le serait avant tout, ainsi que ses défenseurs en conviennent, par rapport aux décrets de la S. C. des Hiles, laquelle seule a le pouvoir d'imposer des régies universelles, de porter des lois sans aucune intervention du pape. Or, cette conséquence hypothétique ne se vérifie pas. Gury assure, il est vrai, le contraire, en se fondant, dit-il, sur l'opinion commune; mais son assertion se heurte manifestement à ce reserit de ladite Congrégation, daté du 8 avril 1851 : « Les décrets, induits et décisions de la S. C. des Rites, donnés ou à donner dans des cas particuliers, sont-ils applicables et à suivre dans les cas semblables, comme s'ils étaient rendus pour partout? et n'est-ce pas, d'ailleurs, ce que la S. C. elle-même semble indiquer quand, souvent, aux doutes qui lui sont soumis elle ne fournit d'autres solutions que celle-ci : *Dentur decreta, juxta alia decreta, provisum in una,* etc.? Réponsè : Non, et il faut toujours recourir à l'autorité dans les cas particuliers. »

3. Du reste, ainsi que l'observe Layman, il suffit que la valeur obligatoire de dispositions quelconques soit douteuse pour que nous puissions la nier, suivant le principe connu *: Lex dubia, lex nulla.*

4. Ajoutons une considération pratique très digne d'attention : il est fort difficile de juger de la similitude des cas, les motifs qui ont détermin ı une décision particulière ne nous étant pas connus. Aussi arrive-t-il fréquemment qu'une congrégation donne à des questions posées en termes identiques des réponses différentes, selon la diversité des circonstances. C'est au point que Benoît XIV a pu introduire dans la table de son *De synodo diœcesana,* à propos de la S. C. du Concile, cette rubrique significative : *Ejus prudens inconstantia in suis decisionibus ac judiciis ferendis, seu recedendo a decisis.* Et pour rappeler un exemple entre autres, la même S. C. du Concile, interrogée sur la validité de mariages clandestins contractés par des hérétiques, s'est, non pas une fois, mais plusieurs fois, prononcée pour la nullité; et l'on a voulu tirer de là argument pour ériger en thèse la nullité de semblables mariages. Cependant Pie VII, dans une lettre du 8 octobre 1803 à l'archevêque de Mayence, reconnaît à peine « un degré quelconque de probabilité » à cette opinion. Avant lui, Benoit XIV avait déjà dit, *De synodo diœcesana,* L VI, c. vi, n. 4 ; *Nunquam opinioni illi acquiescere potuimus, per quam priedicta matrimonia nulla judicantur.* Ce savant pape explique ensuite l'erreur des partisans de cette théorie par ce fait qu'ils n'ont pas tenu compte des conjonctures spéciales auxquelles s'adaptaient les affirmations officielles d'invalidité : *Quoniam anteacto tempore nonnisi particularia decreta in hac vel illa causa condita erant, quæ ne inter se quidem conformia semper fuerant propter varietatem circumstantiarum, quæ modo in una facti specie aderant, modo in altera desiderabantur.*

3° Les deux théories opposées sur l'application obligatoire des décisions des congrégations aux cas semblables se rejoignent assez bien dans une troisième, qui a pour elle l'autorité des meilleurs canonistes, par exemple de Schmalzgrueber, de Phillips, et de théologiens tels que Ballerini et Lehmkuhl. Celle-ci distingue tout d'abord entre décisions ou déclarations *purement compréhensives* et décisions ou déclarations *extensives.* Les premières sont celles qui comprennent el appliquent le droit existant sans s'écarter de la signification propre et usuelle des termes, qui restent donc interprétatives au sens strict; les autres s'écartent de celle signification propre et conliennent une concession, une prohibition, une dispense, un décret, etc., qui dépassent la lettre du texte légal.

Les déclarations *purement compréhensives,* si elles ont d'ailleurs été rendues après avis du souverain pontife et en forme authentique, c'est-à-dire avec le sceau ordinaire de la congrégation el la signature du cardinal préfet et du secrétaire, ont immédiatement force obligatoire universelle. Et il n'importe qu'elles n'aient pas été l'objet d'une promulgation spéciale, puisqu'elles ne fondent pas un droit nouveau et qu'elles ne font qu'appliquer celui qui est en vigueur et qui a été régulièrement promulgué. Sans doute, il pourra se faire que ces déclarations ne parviennent qu'aprés un temps plus ou moins long à la connaissance de tous les intéressés; mais cette éventualité ne suffit pas à établir la nécessité d'une véritable promulgation; il s'ensuit seulement que tous ne seront pas liés de fait et en conscience à partir du premier moment, et que les transgresseurs par pure ignorance n'encourront du chefde leur transgression ni faute ni peine. Quant aux déclarations *extensives,* telles que sont de fait certains décrets de la S. C. du Concile sur la célébration des messes et pour la réforme des réguliers, elles n'obligent universellement qu'à la condition d'étre rendues sur l'ordre spécial du pape et promulguées dans la forme ordinaire. La raison en est que, n'étant pas contenues dans le sens naturel des textes légaux antérieurs, elles ne peuvent constituer que de nouvelles lois ecclésiastiques; et les congrégations, celle des Rites exceptée, sont incapables, par elles-mêmes, de porter ou de promulguer des lois pour toute l'Eglise.

Du reste, la distinction indiquée entre les deux catégories de déclarations s'applique même aux actes de la S. C. des Rites, avec celte différence qu'ici ni la valeur des décrets ni leur promulgation ne supposent jamais, comme nécessaire, l'intervention du souverain pontife. Mais, après avoir porté un décret extensif pour un cas particulier, la S. C. des Rites devra, elle aussi, si elle veut le rendre obligatoire dans tous les cas semblables, recourir à une promulgation spéciale et transformer, par le fait même, sa décision particulière en une décision universelle. Cf. Gury-Ballerini, *Compendium theologias moralis,* 9' édit., Rome, 1887, t. i, p. 116; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* Prato, 1889, t. t. p. 269; Lehmkuhl, *Theologia moralis, 8e édit.,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. t, p. 133.

VII. Autorité doctrinale. — Nous avons dit que les congrégations sont, dans l'Église, une expression du pouvoir suprême, que leurs sentences ne sont donc pas sujettes à appel proprement dit. Toutefois elles ne peuvent prétendre aux qualités personnelles et incommunicables du souverain pontife. Leurs décisions doctrinales ne participent donc point au privilège de l'infaillibilité, lors même qu'elles ont été voulues ou approuvées par le pape. En y donnant son assentiment ou en y concourant d'autre façon, le Saint-Père, à moins qu'il ne le dise expressément, n'entend pas les faire siennes dans toute la rigueur du terme; son approbation ou sa coopération s'adapte à la nature de l'acte auquel elle est accordée, elle ne la change pas. A plus forte raison, on se tromperait en voyant dans une simple ratification ou dans une expression quelconque de la pensée et de la volonté pontificales une définition *ex cathedra;* cette ratification ou cette expression est sans doute une des manifestations multiples de la primauté et du magistère universel, mais elle n'emporte pas, par elle-même, l'exercice de la plénitude du pouvoir ni l'usage de toutes les prérogatives qui s'y sont attachées; elle ne prouve pas le dessein ferme de définir irrévocablement une vérité et de l'imposer â la croyance de tous les fidèles. Bref, le vicaire de Jésus-Christ, en provoquant, en louant ou en contresignant les décisions dont il s'agit, n'a pas nécessairement l'intention de remplir actuellement · sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens et

de définir, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou sur les mœurs doit être tenue par l'Église entière ». Cf. concile du Vatican, const. *Pastor æternus,* c. iv. Soutenir le contraire, ce serait ériger tout jugement doctrinal du saint-siège en définition dogmatique, ce qui n'a jamais été admis par personne et serait le comble de l'absurdité. Rome approuve chaque jour des déclarations en matière de foi et de morale qui ont été émises par des évêques ou par des conciles particuliers. Qui s'imaginera que ces déclarations deviennent pour l'univers catholique, par le fait de l'approbation ou de l'intervention papale, des règles infaillibles de croyance? Quand le pasteur des pasteurs veut, pour affirmer la vérité ou flétrir l'erreur plus efficacement, recourir à sa pleine puissance spirituelle, il se sert le plus souvent d'une bulle, d'une constitution apostolique ou de tout autre document pontifical de forme solennelle, et toujours il précise le point par lui défini el manifeste en ternies parfaitement clairs l'obligation universelle d'y donner une adhésion intérieure absolue. C'est d'après ces principes qu'il faut apprécier la valeur des condamnations de propositions ou de livres, prononcées par la S. C. du Saint-Office ou par la S. C. de l'index, quand même le pape serait intervenu personnellement dans la décision, soit en la provoquant, soit en présidant la séance et en rendant le décret avec la congrégation, soit en approuvant la sentence et en ordonnant qu'elle soit mise à exécution.

Cetle doctrine esl celle de tous les grands théologiens. Le cardinal Gotti, *he locis theologicis,* I. 1, q. ill, dub. lx, §2. η. 12, explique la chose en ces termes :« Ni par elles-mêmes ni par suite d'une délégation du souverain pontife les congrégations de cardinaux ne jouissent du privilège de l'infaillibilité... La raison en est que le pouvoir de juger et de définir en matière de foi et de proposer des articles qui soient de croyance obligatoire pour tous les fidèles, est attaché à la dignité de chef suprême, de pasteur et de docteur de l'Eglise. De même donc que le pape ne saurait déléguer à un autre la qualité de chef suprême, de pasteur et de docteur. ni transporter sur un autre l'assistance du Saint-Esprit, de même il ne saurait déléguer ou communiquer â autrui la faculté de rendre des dêcrels de foi. Par conséquent, la S. C. de l'inquisition peut bien, exerçant l'autorité à elle confiée par le souverain pontife, condamner sans appel *{ultima sententia)* les articles ou les hommes que l'Eglise a déclarés hérétiques; mais lorsqu'un point de foi est controversé, elle ne peut pas le trancher de manière à en faire un article de foi ni de telle sorte que les dissidents soient immédiatement hérétiques en vertu précisément du jugement de la S. C. » Le cardinal Franzelin dit à son tour, *Tractatus de divina traditione el Scriptura,* 2' édit., Rome, 1875, p. 133 : « Une définition *ex cathedra* ne résulte pas du fait que le souverain pontife ratifie et confirme de sa suprême autorité *la décision d'une congrégation,* à moins que lui-même ne fasse *sien* le décret et ne le publie comme tel, avec des signes qui attestent suffisamment son intention de *définir une doctrine* et de l'imposer à toute l'Eglise; et dans ce cas, la sentence n'émanera plus de la congrégation comme corps judiciaire ou ayant voix délibérative, mais simplement comme corps consultatif. C'est en ce sens seulement, surtout après la déclaration du concile du Vatican, qu'on peut et qu'on doit admettre avec certains théologiens que les décrets doctrinaux des congrégations, une fois *spécialement* approuvés par le pape, sont des définitions *ex cathedra.* » Un peu plus loin, *ibid.,* p. 145, le même auteur, appliquant ces principes en particulier aux condamnations de la S. C. de l'index, écrit : « De semblables décrets, rendus pour proscrire une erreur, ne deviennent pas des définitions *ex cathedra,* parce qu'ils sont confirmés et publiés par la suprême autorité du pape. J'ai consulté sur ce point plusieurs théologiens romains dont l'avis a tant de poids que je n'hésite pas à qualifier mon assertion de doctrine romaine. » C'est donc bien à tort, pour le remarquer en passant, qu'on a prétendu opposer au dogme de l'infaillibilité papale les décrets de l'index et du Saint-Office (en 1616 et 1633) dans la cause de Galilée. Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse,* Paris, 1905, p. 356 sq.; Grisai·, *Galileistudien,* Ratisbonne, 1882, p. 360. Pour qui a suivi avec un peu d'attention les explications et citations qui précédent, il est clair qu elles visent une décision de congrégation restant telle. Il en serait tout autrement d'une sentence rendue par le Saint-Père après consultation préalable d'une ou de plusieurs congrégations : dans cetle hypothèse, c'est le pape lui-même qui jugerait, el le jugement d'approbation ou de condamnation, émanant formellement du pape, serait infaillible, s'il était d'ailleurs revêtu de toutes les conditions requises.

VIII. Soumission due λ leurs décisions doctrinales. — Non infaillibles, les décisions doctrinales des congrégations s'imposent cependant d'une certaine façon à la croyance même des fidèles. Ce n'est pas assez, comme quelques-uns l'ont prétendu, de ne rien faire ni dire qui aille visiblement à l'encontre, de leur accorder le respect du silence *(silentium obsequiosum);* on leur doit de plus la soumission de l'intelligence, un véritable assentiment intérieur, non pas assurément cet assentiment de foi, soit immédiatement soit médialement divine, qui n'est dit qu'à la parole de Dieu ou aux choses nécessairement connexes avec la révélation; non pas même un assentiment absolu, qui supposerait une certitude pareillement absolue; mais un assentiment prudemment et provisoirement ferme, proportionné ainsi au degré de créance que confère à la congrégation la mission qu'elle lient de l'Eglise et qu'elle exerce sous sa direction el sous l'assistance générale du Saint-Esprit: un assentiment donc qui dépend en partie de la volonté, d'une volonté décidée à honorer Dieu et à respecter l'Église dans toutes leurs manifestations et émanations; un *assentiment* enfin que les théologiens qualifient justement de *religieux,* parce qu'il s'inspire et résulte partiellement d'un sentiment de religion.

S'il était permis à chacun, en présence d'un acte de l'autorité enseignante, de suspendre son assentiment ou même de douter ou de nier positivement tant que cet acte n'implique pas de définition infaillible, l'action réelle du magistère ecclésiastique en deviendrait presque illusoire, car il est relativement très rare qu elle se traduise en définitions de ce genre. C'est un principe général qu'on doit obéissance aux ordres d'un supérieur, à moins que, dans un cas concret, l'ordre n apparaisse manifestement injuste; pareillement, un catholique est tenu d'adhérer intérieurement aux enseignements de l'autorité légitime, aussi longtemps qu'il ne lui est pas évident qu'une assertion particulière est erronée. Le sentiment de l'Église sur ce point n'est pas douteux; il résulte de nombreux documents officiels. Pie IX, par exemple, dans une lettre du 15 juin 1857 à l'archevêque de Cologne, parle du décret de la S. C. de l'index par lequel plusieurs volumes de Günther avaient été condamnés, et il affirme que ce décret devait suffire pour convaincre tous les catholiques que non seulement il n'était permis à personne de défendre le fond de ces ouvrages, mais que ‹ la doctrin contenue dans les livres de Günther ne pouvait èlrtonue pour pure ». Le concile du Vatican nous semide s'être prononcé également avec une clarté· suffisante sur la question qui nous occupe. Sa 1™ constitution dogma tique se termine parce solennel avertissement : M – comme il ne suffit pas d'éviter la perversion de l'h· r -te. si l'on ne luit en outre soigneusement les erreurs qui s'en approchent plus ou moins, nous rappelons à tous les chrétiens le devoir d'observer aussi les constitutions

et les décrets par lesquels le saint-siège a proscrit et condamné les opinions perverses de ce genre, qui ne sont pas énumérées ici tout au long. » Le concile parle, sans restriction ni distinction, des constitutions et décrets condamnant des erreurs plus ou moins voisines de l'hérésie; il a donc en vue même les constitutions et décrets qui ne seraient pas infaillibles. Or il inculque à leur égard une soumission et un respect qui impliquent l'assentiment intérieur. Cet assentiment est à coup sur nécessaire pour « éviter la perversion de l'hérésie »; et comment donc ne le serait-il pas pour « fuir soigneusement les erreurs qui s'en approchent plus ou moins ? » Qu'on relise la première phrase du passage cité, qu'on y mette en regard l'une de l'autre les deux expressions : éoiter *la perversion de l'hérésie, fuir les erreurs,* et l'on ne pourra conserver, ce me semble, aucun doute sur la pensée des auteurs de la constitution *Dei Filius.* Cf. A. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. II, p. 332-335.

IX. Procédure. — La procédure varie beaucoup selon le genre de pouvoir que la congrégation exerce en chaque cas et selon la gravité des affaires qu'elle traite. Les détails de cette procédure, nécessairement très compliquée parfois, sont exposés par les canonistes. Remarquons seulement qu'elle est en général notablement plus simple pour les causes extrajudiciaires que pour les causes judiciaires. et que les requêtes, appuyées autant que possible de la recommandation de l'ordinaire, doivent être présentées au secrétariat de la congrégation par un *agent* ou une autre personne, qui viendra ensuite y retirer la réponse. A la différence de la S. Pénitencerie, les congrégations n'admettent pas l'introduction de demandes ou d'affaires par simples lettres, encore moins par télégrammes. Les réponses sont le plus souvent énoncées très brièvement et contenues, par exemple, après répétition ou résumé de la question, dans l'un des deux mots *affirmative, negative.* Ordinairement, les motifs d une décision ne sont pas exprimés, et ceci explique déjà que la décision ne puisse valoir de soi que pour le cas concret en vue duquel elle a été rendue. C'est une règle habituelle de la curie de ne point prononcer dans la cause d'un inférieur sans avoir préalablement interpellé son supérieur « pour information et avis », et, plus généralement, sans avoir entendu, directement ou par intermédiaire, tous les intéressés.

X. Énumération et esquisse des diverses congrégations. — On peut, pour procéder avec un certain ordre, remarquer que, parmi les congrégations, les unes s'occupent avant tout des intérêts de la foi, tandis que l'objet des autres est plus directement disciplinaire ou cultuel. Les premières sont surtout au nombre de trois. Nous les énumérerons d'abord.

1° La S. €. *de l'inquisition* ou *du Saint-Office a* été établie, en 1542, par Paul 111, avec mission de s'opposer aux progrès du protestantisme, puis successivement développée et complétée par Pie IV, Pie V et Sixte-Quint. Depuis lors, préposée à *VInquisition* ou *Saint-Office,* dont les origines remontent au xm· siècle, elle est, de toutes les congrégalions, la plus élevée en dignité, et le Saint-Père s'en réserve la présidence. Son secrétaire même est cardinal. Outre le préfet, le secrétaire et les autres membres pris dans le sacré-collège, son personnel comprend : un *assesseur,* qui est d'ordinaire un prélat séculier; un *commissaire* ou inquisiteur, de l'ordre de saint Dominique; un *promoteur fiscal* ou accusateur public; un *avocat,* pour la défense des accusés: un *notaire:* des *consulletirs.* Au groupe de ces derniers appartiennent de droit le maître du sacré-palais, le général des dominicains et un profès de l'ordre des frères mineurs conventuels.

Comme suprême tribunal de la foi, la S. C. de l'inquisition traite, sous forme soit de déclarations et d'instructions, soit de sentences judiciaires, soit de dispenses, toutes les questions intéressant directement ou indirectement la doctrine catholique ou mettant de quelque façon l'orthodoxie en danger. Elle exerce la juridiction criminelle à l'égard des accusations d'hérésie et de toutes les accusations connexes, telles que les accusations de superstition, de magie, d'abus des sacrements; elle juge les livres el les auteurs qui sont entachés ou suspects de l'un de ces délits. Elle peut envoyer des inquisiteurs en tous lieux. C'est à elle que ressortissent les dispenses matrimoniales pour les empêchements de disparité de culte, de religion mixte, de profession solennelle et d'ordre sacré; la permission de lire les livres hérétiques; et aussi de nombreuses affaires du for externe, concernant le jeûne, l'abstinence, la valeur et la rupture du lien conjugal, etc., quand le souverain pontife, pour des raisons spéciales, juge convenable de les faire trancher sous le secret du Saint-Office plutôt que par discussion publique dans quelque autre congrégation. La S. C. de l'inquisition a, en effet, ceci de propre que sa procédure est absolument secréte. Ajoutons que sa compétence quant aux personnes est des plus amples : elle embrasse non seulement les simples fidèles et le clergé inférieur, mais les évêques et les nonces apostoliques; les cardinaux seuls y ont été soustraits par la bulle *Immensa* de Sixte-Quint.

2° La S. *C. de l'index* a, par son but et par ses origines, une grande affinité avec la précédente. Dés 1564, Pie IV, se conformant aux vœux du concile de Trente, sess. XVIII et XXV, *De reformat.,* avait publié la première édition de *l'index librorum prohibitorum,* ainsi que des règles générales s'y rapportant. Un peu plus tard, saint Pie V instituait, avec la mission de rechercher et d'interdire les écrits pernicieux, une congrégation spéciale, dite *de l'index,* qui fut complétée et entièrement séparée du Saint-Office par Sixte-Quint, en 1587. Après Sixte-Quint, Clément VIII, Alexandre Vil, Benoit XIV, dans sa célèbre constitution *Sollicita,* et, à notre époque, Léon XIII, dans la constitution *Officiorum ac munerum* du 25 janvier 1897, ont tracé et adapté aux modifications des circonstances les précautions qui s'imposent à l'égard des mauvais livres et les normes à suivre dans leur condamnation. Le dernier catalogue officiel ou *Index librorum prohibitorum* a été imprimé par ordre de Léon XIII, in-4°, Rome, 1900.

Les régies de *l'index* et les défenses particulières qu'il contient sont en soi des mesures purementdisciplinaires. On peut donc les violer sans rejeter ou méconnaître aucun point de foi. .Mais les décrets de la S. C. de l'index, même simplement confirmés *in forma communi* par le souverain pontife, obligent certainement tous les fidèles de tous les pays; ils les obligent gravement de leur nature et même, dans les cas déterminés par le droit, sous peine d'excommunication. Quelques gallicans du xvii' siècle et du xvm· ont prétendu que *l'index* n'avait pas force de loi en France ; c'est une prétention insoutenable, sans nul fondement ni théologique ni juridique, opposée même à tous les principes. Il suffirait, pour la réfuter, de renvoyer ses défenseurs à la doctrine unanimement admise peu d'années auparavant par leurs compatriotes et proclamée dans les conciles provinciaux d'Aix, eu 1581, de Toulouse, en 1590, d'Avignon, en 1594, etc. Cette opinion est d'ailleurs complètement abandonnée aujourd'hui. Un grand nombre de synodes provinciaux et diocésains d'une époque récente, reprenant spontanément la chaîne interrompue de la tradition nationale, ont signalé le caractère obligatoire de *l'index;* d'autres tels que le concile provincial de Toulouse, de 1850, et celui de Reims, de 1857, qui avaient d'abord omis la mention expresse de ce point, l'ont ajoutée, à la demande de la congrégation romaine chargée de la revision de leurs actes.

C'est de la S. C. de l'index qu'émanent la plupart des

condamnations de livres. Quelques ouvrages cependant, à cause de leur malice exceptionnelle, sont censurés soit par décret du Saint-Office, soit par une bulle ou un bref du pape, et ces circonstances sont toujours consignées dans *i'Index.* I.es œuvres mises à *VIndex* peuvent se ramener, eu égard à la sanction pénale, à deux catégories. La première est définie dans un article de la constitution *Apostolicæ sedis,* qui décrète l'excommunication spécialement réservée au pontife romain et à encourir de plein droit *(ipso fado),* contre « tous ceux ■qui, sciemment et sans l'autorisation du saint-siège, lisent les livres des apostats et des hérétiques dans lesquels l'hérésie est défendue ou bien des livres d'un auteur quelconque nommément condamnés par lettres apostoliques ». et aussi contre « ceux qui détiennent les livres susdits, qui les impriment ou qui leur prêtent appui, de quelque façon que ce soit ». L'usage des autres livres condamnés constitue une violation du droit naturel et du droit positif, niais n'entraine aucune censure, à moins qu'une sanction de ce genre n'ait été, pour un ■cas particulier, expressément établie par la sentence du juge ou du tribunal ecclésiastique.

M>' Alouvry, *La Congrégation de l'index mieux connue et vengée,* Paris. 1866: H. Reusch. *Der Index der verbolenen Bûcher,* 2 in-8·, Bonn. 1883. 1885: L. Petit, *L'Index, son histoire, ses lois, sa force obligatoire,* Paris. 1888 ; J. Iiilgcrs, *Der Index der verbolenen Bûcher.* 1904 ; Boudinhon, *La nouvelle législation de l'index,* Paris, 1899 ; Périès, *L'Index,* Paris. 1898.

3° La S. *C. de la Propagande* a aussi pour objet primaire les intérêts et surtout l'extension de la vraie doctrine religieuse. Elle doit, comme son nom l'indique, donner ses soins à la diffusion de la foi parmi les infidèles et les sectes dissidentes, encourager et diriger les missions lointaines, recueillir pour elles et répartir les libéralités des chrétiens charitables et zélés, préparer et envoyer des prédicateurs de la bonne nouvelle et des vicaires apostoliques, soutenir les chrétientés naissantes, résoudre les difficultés qui peuvent se produire. Au nombre de ses plus puissants moyens d'action il faut surtout ranger son *collège,* véritable pépinière d'apôtres, où sont formés à la piété et à la science des jeunes gens de tous les pays, qui iront ensuite porter la lumière de l'Evangile aux quatre coins du monde, et son *imprimerie,* vaste établissement dont les presses reproduisent en une foule de langues, l'Écriture sainte, les livres liturgiques et d'autres livres utiles à la religion.

La Propagande n'était primitivement qu'un comité de trois cardinaux, constitué par Grégoire XllI pour maintenir les Grecs catholiqnes dans l'unité et lécher d'y ramener les schismatiques. Clément VIII augmenta le nombre de ses mem-.-es et la dota d'une organisation plus parfaite; finalement, Grégoire XV, en 1622, la transforma complètement pour en faire ce qu'elle est aujourd'hui. Il lui donna charge d'examiner et de régler, au nom du saint-siège, les affaires intéressant la propagation de la foi dans le monde entier, à la condition toutefois de déférer les plus graves au jugement du souverain pontife. Son autorité s'exerce sur toutes les contrées où la hiérarchie ecclésiastique ordinaire n'a pu encore ètre établie et qui sont, pour cette raison, appelées pays de missions et organisées provisoirement en préfectures ou vicariats apostoliques. A la fois administrative, judiciaire et coercitive, elle possède une véritable force obligatoire, et peut même devenir législative, c'est-à-dire porter el promulguer des décrets généraux avec le concours spécial du pape. Elle embrasse d'ailleurs tous les genres d'affaires relatives au suprême et universel gouvernement des missions. Il y a plus : en pays de missions, la S. C. de la Propagande est seule compétente et tient lieu de toutes les autres congrégations, la Pénilencerie non comprise. Remarquons encore qu'elle a conservé juridiction sur les Églises d'Angleterre, d'Irlande, d'Écosse, des Indes et des États-Unis d'Amérique, même depuis que la hiérarchie ordinaire y a été introduite ou relevée. Cf. Mayer, *Die Propaganda,* 2 in-8°, Gœttingue, 1853. On a publié : *Collectanea S. C. de Propaganda fide seu decreta, instructiones, rescripta pro aposlolicis missionibus,* in-4°, Rome, 1883; 2" édit., 1893; *Collectanea constitutionum, decretorum, indultorum ac instructionum ad usum operariorum apostolicæ Societatis missionum ad exteros,* Paris, 1880; *Juris pontificii de Propaganda fide* (nouvelle édition du *Bullarium S. C. de Prop, fide,* de 1839), 7 in-4», Rome, 1888-1897.

A la S. C. de la Propagande ont été rattachés quatre autres organismes particuliers, à savoir : 1. *la S. C. de la Propagande pour les affaires du rite oriental,* instituée par Pie IX, en 1862, avec même cardinal-préfet que la Propagande; 2. *la S. C. pour la correction des livres des Orientaux,* instituée par Urbain VIII, en 1631, restaurée par Benoit XIV. en 1751, mais supprimée comme congrégation spéciale par Pie IX, en 1862; 3. *la Commission pour l'examen des constitutions* des nouveaux instituts religieux qui relèvent de la Propagande; 4. *la Commission pour l'examen des relations* fournies sur la situation de leurs Églises par les ordinaires et les vicaires apostoliques.

4» La S. *C. des cardinaux interprètes du concile de Trente* est assurément la plus importante parmi celles qui portent leur principale sollicitude sur les articles de discipline. Elle a pour mission de promouvoir l'exécution et l'observance des décrets disciplinaires du concile de Trente, d'éclaircir les difficultés théoriques et pratiques auxquelles ils peuvent donner lieu, et aussi de trancher les litiges dont ils fournissent explicitement ou implicitement la solution.

Dans sa XXV» session, ce concile, prévoyant que des embarras et des incertitudes se produiraient parfois a propos de ses décisions, avait déclaré s'en remettre avec conlianceà la prudence du pape du soin de les résoudre. Aussi bien Pie IV, après avoir défendu de publier sur cet objet un commentaire quelconque sans l'autorisation du siège apostolique, constitua d'abord un corps de huit cardinaux qui devraient veiller, surlout dans les tribunaux et les officialités de la curie romaine, au respect des décrets portés à Trente, mais soumettre au souverain pontife tous les doutes éventuels. Pie V et Grégoire XllI allèrent plus loin : ils créèrent proprement la congrégation des *interprètes du concile de Trente,* en la chargeant de trancher les cas qui paraîtraient clairs, sauf à déférer les autres au jugement de Sa Sainteté. Sixte-Quint enfin, ici comme ailleurs, fut l'organisateur définitif : en réservant expressément au pape l'interprétation des décrets dogmatiques, il attribua à la congrégation l'interprétation des décrets disciplinaires, même pour les cas douteux et difficiles, à la seule condition de prendre l'avis du pontife. Cf. Vacant. *Éludes theologiques sur les constitutions du concile du Vatican.* Paris, 1895, t. i. p. 447, 448. Actuellement donc, la S. C. du Concile n'a pas qualité pour édicter de nouvelles loi-, mais seulement pour interpréter et pour appliquer, par des actes d'administration et des sentences judiciaires, les décrets disciplinaires du concile de Trente. C'est a elle que sont soumis les actes et décrets des conciles provinciaux, les rapports déposés par les évêques dans leurs visites *ad limina,* les causes relatives à la résidence des bénéficiers, à la réduction des messes, aux testaments et à leur modification, au mariage, à la réforme du clergé, aux irrégularités, à l'ordination et à *l'excarditiation* des clercs, les recours pour privation injuste d'un bénéfice, etc. Ses décisions, quand elles se renferment dans les limites d'une interprétation purement déclarative, sont souveraines et partant obligatoires sans promulgation spéciale. On a publié divers recueils de *Bésolutions de la S. C. du Concile;* mais aucun ne se présente à nous avec la garantie officielle de l'autben-

ticité. Les anciennes collections de *Declarationes* ou *Decisiones* de cette S. C.. faites par Gallemart, Marzylla, etc., voir Vacant. *Eludes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. i, p. 436-438, avaient été condamnées par décret de la S. C. elle-même, le 29 avril 1621; elles ont été retranchées de l'édition officielle de l'index en 1900, et il est permis de s'en servir, quoiqu'elles ne soient pas authentiques. *Index,* Rome, 1900, præf., p. xvi. Depuis 1739. les solutions de cette S. C. sont publiées dans le *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii* et forment un volume par année. Des solutions antérieures ont paru sous le même titre. Voir aussi S. Pallottini, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum* (1564-1860), par ordre alphabétique, 17 in-4», Rome, 1868 sq. ; Zamboni, *Collectio declarationum S. C. card. .S', conc. Tridenlini interpretum,* 8 vol.. Vienne et Rome, 1812-1816; 4 in-4», Arras, 1860-1868; Muhlbauer, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii,* 4 vol., Munich, 1867-1883; card. Gamberini, *Resolutiones selectæ i» causis propositis per summaria precum* (1823-1825), 1830, '1842; Lingen et Reuss, *Causée selectæ in S. C. card, concilii Tridenlini interpretum propositæ per summaria precum* (1823-1869), In-8», Ratisbonne, 1871. Le pouvoir fondamental de cette S. C., c'est-à-dire son pouvoir interprétatif, est strictement exclusif à l'égard de toute autre congrégation. Du reste, si vaste et si laborieux est son champ d'action qu'il a fallu lui adjoindre successivement plusieurs congrégations subsidiaires, dont quelques-unes permanentes. En voici la liste :

1. La *Congrégation particulière de l'étal des Églises (super statu Ecclesiarum),* instituée, en 1740, par Benoit XIV, pour l'examen des rapports que les ordinaires adressent à Rome sur la situation de leurs diocèses. Elle a même préfet et même secrétaire que la S. C. du Concile. —2. La *Congrégation particulière pour la revision des conciles provinciaux,* instituée par Pie IX, en 1849, et ayant, elle aussi, même préfet et même secrétaire que la S. C. du Concile. Sa tâche propre est indiquée par son titre. La revision dont elle est chargée peut comporter, â l'égard des actes et des décrets des conciles provinciaux, des corrections, des suppressions el plus rarement des additions. — 3. La *Congrégation particulière pour la résidence des évêques,* établie une première fois par Urbain VIII, en 1634, et rétablie, en 1746, par Benoit XIV. Suivant les dispositions de ce dernier, elle a le cardinal-vicaire comme préfet, et comme secrétaire, le secrétaire, de la S. C. du Concile. Actuellement, elle n'existe plus guère que dans la personne de ces deux membres, étant heureusement devenue à peu près sans objet, par suite de l'observation plus fidèle de la loi de la résidence. —4. La S. *C. de la juridiction et de l'immunité ecclésiastique,* créée par Urbain VIII. Elle a été, vu la disparition presque complète de l'immunité, réunie provisoirement par Léon XIll à la S. C. du Concile. Depuis longtemps déjà, à cause de la connexité de ce privilège avec les conventions concordataires, elle était en pratique suppléée par la Secrétairerie d'Etat ou par la S. *C. pour les affaires ecclésiastiques extraordinaires.* André Ricci a publié : *Synopsis, decreta et resolutiones S. C. Immunitatis super controversiis jurisdictional dms,* Palestrina, 1708; réédition par Barbier de Montault, S. C. *de l'immunité,* dans la *Collection des décrets authentiques des S. C. romaines,* in-12. Paris, s. d. (1866).

5» La S. *C. des Hiles,* de la création de Sixte-Quint, remplit deux rôles principaux et revêt comme deux aspects divers, selon qu'elle s'occupe des causes de béatification et de canonisation des saints ou qu'elle règle d'une manière générale ce qui touche au culte et aux cérémonies de l'Église. Dans l'accomplissement de la première de <es charges, elle est dite *extraordinaire* el se subdivise m *antêpréparaloire, préparatoire* et *générale.* Par rapport à la seconde, elle est *ordinaire,* et peut non seulement interpréter et appliquer les lois liturgiques, mais en porter et en promulguer de nouvelles, même sans recourir au souverain pontife. Elle tranche judiciairement les contestations el litiges dont le culte serait l'occasion.

Elle a comme annexe la S. *C. du cérémonial,* instituée aussi par Sixte-Quint, pour diriger les cérémonies, liturgiques ou non liturgiques, à observer dans la curie romaine, par exemple lorsqu'il y a chapelle pontificale ou audience pontificale, à l'occasion des fonctions solennelles des cardinaux et des prélats, etc.

La collection que Gardellini a donnée sous ce titre : *Decreta authentica S. Rituum Congregationis,* 2» édit., 8 in-4» (y compris l'appendice), Rome, 1824-1849; 3e édit., 5 in-4», Rome, 1856-1879 (avec appendice), Mühlbauer, par ordre alphabétique, 3 tomes en 4 in-8», Munich et Paris, 1862-1867, et 3 in-8» de supplément, Munich, 1876-1885, est authentique. Il existe d'autres recueils du même genre, qui, non authentiques, ne laissent pas cependant d'etre fort utiles. Signalons celui de Falise : *Sacrorum Rituum Cong. decreta authentica alphabelico orditte collecta,* 1848; 3» édit., Paris el Liège, 1854; 4» édit., Paris, 1863; trad, franç., Paris, Tournai, 1860. La S. C. elle-même a fait publier *Decreta authentica Congregationis sacrorum Hiluum,* 5 in-4», Rome.

6» A la S. *C. des Indulgences et des Reliques* il appartient de contrôler les pratiques et les objets relatifs à son double titre, de prévenir et de réprimer les abus toujours possibles et se produisant même facilement en pareille matière. Elle empêche la publication d'indulgences apocryphes et la vénération de reliques fausses ou douteuses. Les concessions générales d'indulgences doivent, sous peine de nullité, être portées à sa connaissance par ceux qui les ont obtenues. C'est à elle que les demandes générales concernant le même ordre de choses doivent être adressées, pour qu'elle les transmette et les recommande, s'il y a lieu, au Saint-Père. Sans sa permission, il est défendu d'éditer un recueil ou une liste quelconque d'indulgences. La S. C. a déclaré que plusieurs recueils d'indulgence, faitspardes particuliers, ne contenaient que des décrets authentiques. Citons : A. Prinzivalli, *Resolutiones seu decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque Reliquiis propositæ* (1668-1861), in-8», Rome, 1862; J.-B. Falise, S. *C. Indulgentiarum resolutiones aulhenticœ,* Louvain. 1862; Maurel, *Le chrétien éclairé sur la nature el l'usage des indulgences,* 6» édit., in-12, Paris, I860; mis en allemand el augmenté par Béringer, *Die Ablüsse, ihr Wesenund Gebrauch,* 9e édit., Paderborn, 1887; trad, franç., 2 in-8», Paris; Schneider, *Rescripta authentica S. C. Indulgentiarum,* etc., in-8», Rome, 1885; trad, franç., 2e édit., 2 in-12, Paris, 1893; Pallard, *Raccolla di orationi e pie opere per le quali sono state concesse dai summi pontefici le SS. Indulgente,* Rome, 1886. Une édition officielle a été publiée par ordre de Léon XIll: *Decreta authentica S. C. Indulgentiarum,* etc. (1668-1882), in-8», Ratisbonne, 1882.

Les affaires dont la S. C. des Indulgences a la charge, relevaient jadis en partie de la S. C. des Rites et en partie de la S. C. des Évêques et Réguliers. C'est Clément VIII qui songea à les détacher et à les confier à une congrégation spéciale et indépendante; et c'est Clément IX qui, en 1669, réalisa l'idée de son prédécesseur, n'exceptant de la compétence de la· nouvelle congrégation relativement aux indulgences et aux reliques que les questions qui intéresseraient le dogme.

7» La S. *C. pour les affaires des Evêques et des Réguliers* existe comme telle au moins depuis l'année 1601. Elle est née de la tusion de deux autres congrégations: la *Congrégation des évêques,* mentionnée déjà sous Grégoire XIll. et la *Congrégation pour les consulta-*

fions des réguliers, établie, comme tant d'autres, par Sixte-Quint.

Réserve faite de tous les points intéressant la foi et de toute interprétation formelle des décrets disciplinaires du concile de Trente, c'est à elle que ressortissent les causes des évêques et des prélats exempts, celles des religieux, les démêles entre évêques el réguliers, les contestations entre des ecclésiastiques et leur ordinaire, entre des réguliers et leur supérieur. Elle est également chargée de ce qui concerne les confréries, les chapellenies, le droit de patronage, le démembrement des paroisses, les vœux de religion, la clôture, l'approbation des congrégations à vœux simples. Sa compétence, on le comprend, est, quant au territoire, entièrement distincte de celle de la S. C. de la Propagande. Dans les choses qui touchent à l'administration épiscopale, elle est parfois *cumulative,* c'est-à-dire coexistante, à celle de la S. C. du Concile; mais dans les questions relatives aux réguliers que des dispositions expresses du droit n'ont pas attribuées à la S. C. de l'inquisition ou à la S. C. du Concile, elle est généralement *privative.* Voir cardinal Bizzari, *Collectanea in usum secrelariæ S. C. Episcoporum et Regularium,* in-4», Rome, 1836, <885.

Étaient considérées comme annexes de la S. C. des Évêques et Réguliers : 1. la 4». C. *pour la discipline régulière,* instituée par Innocent XII, en 1695, avec mission de s'occuper de la réforme des ordres religieux, mais en Italie seulement. Elle n'a point d'autre préfet ni d'autre secrétaire que ceux de la S. C. des Evêques et Réguliers; 2. la S. *C. sur l'état des ordres réguliers,* établie par Pie IX, en 1816, el chargée de restaurer et de promouvoir, par des mesures nouvelles et appropriées aux circonstances, la discipline dans tous les ordres religieux de l'univers. Ce n'était qu'une congrégation extraordinaire. Aussi, après avoir, partiellement du moins, réalisé son but, elle était pratiquement éteinte. Ces deux congrégations ont été officiellement supprimées par un *motu proprio* de Pie X en date du 26 mai 1906, et leurs fonctions ont été rattachées à la S. C. des Évêques et Réguliers.

8° La S. *C. consistoriale* doit son origine à la constitution *Immensa* de Sixte-Quint et son nom au lien étroit qui la rattache aux consistoires. Sa tâche propre est de préparer la matière de ceux-ci, surtout celle des consistoires *secrets.* Il lui incombe donc d'étudier et de discuter les créations de cardinaux, les nominations, translations, démissions, volontaires ou non volontaires, d'évêques, les concessions du pallium et celles d'autres insignes ou privilèges honorifiques importants, les délimitations, divisions et unions de diocèses, les envois de légats *a latere,* el en général les graves questions que le Saint-Père compte traiter dans de solennelles allocutions ou proposer aux délibérations du consistoire; il n'y a d'exception que pour les points que le pape lui-même juge bon de soumettre à l'examen d'une autre congrégation, par exemple de la S. C. des All'aires ecclésiastiques extraordinaires.

Le rôle de la S. C. consistoriale est habituellement un rôle d'investigation et d'information, ce qui n'empêche pas que parfois, notamment lorsque les droits de tiers sont en jeu, elle suive la procédure judiciaire. Son préfet est ordinairement le souverain pontife lui-même, et son secrétaire est le secrétaire du sacré-collège.

Λ la suite et comme dépendances de la S. C. consistoriale on nomme souvent : 1. la S. *C. de l'examen des évêques,* créée par Clément VIII conformément aux projets de son prédécesseur Grégoire XIV, mais aujourd'hui supprimée de fait, depuis que l'examen dont il s'agit est lui-même tombé presque partout en désuétude; 2. une *Congrégation particulière concernant les promotions aux archevêchés et évêchés;* établie d'abord par Innocent XL réorganisée par Benoit XIV, en 1740. elle a été restaurée de nouveau par Léon XIII. en 1878, surtout pour les diocèses de l'Italie; 3. une autre congrégation particulière, dite *Congregatio status* (ou superstatu), qui a pris fin sous Pie VI ou Pie VU et dont les attributions ont été transférées à la S. C. des All'aires ecclésiastiques extraordinaires.

9° La S. *C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires,* instituée d'abord par Pie VI pour un but plus spécial et sous le titre de *Congrégation pour les affaires ecclésiastiques du royaume de France,* vit sa tâche étendue et généralisée par Pie VII, qui lui donna son nom actuel. De temporaire qu'elle était primitivement, elle est devenue tout naturellement ordinaire et permanente, par suite des difficultés sans cesse renaissantes entre l'Église et les gouvernements. L'arrangement de ces difficultés constitue en effet son objet propre, et c'est à elle, par exemple, qu'il appartient de donner un avis autorisé sur la conclusion ou l'exécution des concordats. Pour les all'aires ecclésiastiques de l'empire russe et de l'Amérique méridionale, sa compétence est, en vertu d'une disposition exceptionnelle, assimilée â celle de la S. C. de la Propagande pour les pays de missions.

10» La i>. *C. des Etudes* est l'héritière, la continuatrice de celle que Sixte-Quint avait instituée sous le nom de *Congrégation pour l.'université des études romaines* et qui devait d'ailleurs s'occuper aussi des intérêts de plusieurs universités insignes placées sous la protection du saint-siège, notamment des universités de Paris, de Cologne, d'Oxford, de Salamanque. Son titre actuel lui a été donné par Léon XII. en 1824; mais en même temps sa compétence était restreinte aux universités et aux écoles publiques et privées de Rome et des Etats pontificaux. Depuis l'usurpation italienne en 1870, la distinction entre l'Italie et d'autres pays a disparu et la S. C. des Études intervient dans la haute direction des universités du inonde entier.

11» La *Congrégation de la Révérende Fabrique de Saint-Pierre* remonte par ses origines jusqu'au temps de la réédification de la basilique vaticane sous Jules II et Léon X. Plus tard. Clément VII préposa à celte œuvre un comité de soixante membres. A ce comité Clément VH substitua une congrégation de cardinaux, qui subit de nouveaux remaniements sous Benoit XIVetsous Pie IX. Aujourd'hui, elle a comme préfet le cardinal archiprétre de la basilique vaticane. Sa compétence porte principalement sur l'arrangement, l'interprétation équitable et le rachat des legs pieux, ainsi que sur la réduction des charges relatives aux fondations de messes.

Par la constitution *Sapienti Consilio* du 29 juin 1908, Pie X a précisé les attributions des Congrégations romaines el en a créé une nouvelle *De disciplina sacramentorum.*

XL Tribunaux romains, S. Pénitencerie. — Certains *tribunaux* romains, surtout la Rote, la Dalerie et la S. Pénitencerie. sont parfois, même dans des traités théologiques ou canoniques, mentionnés parmi les congrégations. C'est là une extension du sens propre et technique de ce dernier terme, que la rigueur du langage juridique n'admet point.

La Rote, tribunal de justice a été rétabli par Pie X en 1908, ainsi que la *Signature apostolique.* Voir ces mots. P. Farinacei, avocat romain, a publié : *Decisiones novissimæ Rotte romance* (1554-1613), 4 vol., Amiens, 1616. La *Daterie, tribunal de grâce* pour le for extérieur, confère les bénéfices non consistoriaux et accorde la dispense des empêchements publics de mariage et des irrégularités. Durant la vacance dn Siège apostolique, ses pouvoirs sont suspendus, et elle est suppléée, pour les affaires qui ne souffrent point d-retard,parla S. *Pénitencerie.* Celle-ci. *tribunal de grâce* pour le for intérieur, à une importance spéciale et présente une assez grande analogie avec les congrégations.

Au xm· siècle déjà, nous constatons à Rome l'existence de prêtres pénitenciers, chargés d'absoudre des cas et des censures réservés au souverain pontife. Parmi eux, l'histoire distingue, à cette époque, saint Raymond de Pennaforl. Leur rôle était devenu dés lors si important qu'on jugea nécessaire, dans le courant du même siècle, de les soumettre tous à l'autorité spéciale d'un cardinal, qui prit bientôt le titre de *grand pénitencier (pænitentiarius major).* Après des fluctuations en sens divers, la juridiction de la S. Pénitencerie a été réglée de telle sorte, par deux constitutions de Benoit XIV, qu'elle est en principe restreinte au for intérieur. Outre l'absolution directe de fautes et de peines réservées, la Pénitencerie peut octroyer différentes facultés générales d'absoudre et de dispenser, telles que les facultés triennales et quinquennales des évêques. Elle commue les vœux, fait remise de certains revenus irrégulièrement perçus et concède d'autres faveurs dont le pape est réputé le seul dispensateur : tout cela, ordinairement pour le seul for intérieur, mais aussi pour le for extérieur exceptionnellement et quant aux choses et aux personnes spécifiées par le droit. Elle accorde la dispense des empêchements secrets de mariage, et quelquefois, pour les pauvres par exemple, celle des empêchements publics. Durant les vacances de la Daterie, elle a pouvoir pour lever tont empêchement. Elle-même, à raison des nécessités spirituelles permanentes auxquelles elle doit pourvoir, n'a jamais de vacances; sa juridiction n'est pas suspendue entre la mort d'un pape et l'élection de son successeur. Notons enfin que tout confesseur peut, en cas de besoin, s'adresser à elle directement. Cf. C. H. Haskins, *The sources for the history of the papal Penitentiary,* dans *The american journal of theology*, 1905, t. ix, p. 422-450; Eube), *Ver Begislerband des Cardinalgrosspônitentiars Bentevegna,* dans *Archiv fur kalholisches Kirchenrecht,* 1890, t. LXIV, p. 3-69.

Pour les points de théologie morale : S. Alphonse, *Theologia moralis,* t. 1. tr. It, dub. II, n. 106: Scavini. *Theologia moralis universa,* tr. II, disp. II, c. ni; Gury-Balterini, *Compendium theologiæ moralis,* 9' édit., Rome, 1887. t. i, tr. *De legibus,* part. II, c. n, a. 1 : Ballerini-Palmieri. *Opus theologicum morale,* Prato, 1889,1.1, tr. III. *De legibus,* c. I, dub. n ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 8· édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896,1.1, tr. II, sect, n, c. v, §4; Forget, art. *Congrégations,* dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, Paris, 1889.

Pour la partie canonique et historique : Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica,* v· *Congregatio*;Bouix, *Decuriaromana;* Bangen, *Die ræmische Curie,* Munster, 1854; Grimaldi, *Les Congrégations romaines,* Sienne. 1890 (mis à *l'index* par décret du Saint-Office, le 29 avril 1891); Sagmüller, *Die Thâtigkeit und Stellung der* Cardinale, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Wernz, *Jus decretalium,* Rome, 1899, t. Il, *Jus constitutionis Ecclesiæ catholicæ,* tit. xxxt ; Deshayes, *Memento juris ecclesiastici publici et privati,* Paris, 1895. tr. V, *De curia romana,* tit. i ; A. Battandier,*A nnuaire pontifical catholique,*Paris,1899,p.390-470.

Sur *la question de l'autorité doctrinale des Congrégations :* Gotti, *De locis theologicis,* t. i, q. ni, dub. IX, § 2, n. 12; Franzelin. *Tractatus de divina traditione et Scriptura,* 2' édit., Rome, 1875, *De divina traditione,* thés. XII, schol. 1; Grisar, *Galileistudien,* Ratisbonne, 1882, p. 360 ; Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse,* Paris, 1905, p. 156 sq. ; S. di Bartolo, *Les critères théologiques,* trad, franç., Paris, 1889, p. 202-203 (mis à *ïIndex* par décret du 14 mai 1891); A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes,* Paris, 1887, p. 43-44.

Voir encore Barthélemy de Clantio, capucin, *Manuale ecclesiasticorum seu S. K. C. decreta selecta,* Turin, 1833, 1837, ouvrage revu par Martinucci, Rome, 1841,1845,1853 ; Boissonnet, *Dictionnaire des décrets des Congrégations romaines* in-4·, Paris. 1852; *Acta apostolicæ Sedis* du 1·'janvier 1909 (nouvelle constitution et nouveaux règlements).

La constitution *Officiorum ac munerum* do Léon XIII, du 25 janvier 1897, tit. II. c. Il, n. 33, déclare quoies collections des décr-ts d'une congrégation romaine quelconque no peuvent être éditées, nisi *obtenta prius licentia, et servatis conditionibus a moderatoribus uniuscujusque Congregationis praescriptis.*

J. Forget.

CONGRUISME, une théorie théologique de l'efficacité de la grâce. — 1. Position générale de la question. H. Le congruisme et l'efficacité de la grâce. III. Le congruisme et la prédestination.

I. Position générale de la question. — Le nom de *congruisme* vient de la congruité, de la convenance, de l'adaptation de la grâce en vue d'obtenir le libre consentement de la volonté humaine. Cette grâce, dit-on, est offerte si apte, si appropriée, *congrua, si* convenable en elle-même et suivant les conditions subjectives comme suivant les circonstances extérieures, que le libre arbitre accorde son adhésion el donne ainsi â la grâce d'être efficace. Selon le mot célèbre de saint Augustin : *Cujus autem miseretur (Deus), sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. De divers, quæst. ad Simpl.,* 1. I, q. n, n. 13, *P. L.,* t. x1, coi. 119. Telle est l'extension spécifique et la signification essentielle du mot *congruisme.*

Il est arrivé que des congruistes ont transporté leur théorie de l'efficacité de la grâce à un concept particulier de la prédestination à la gloire *anle prævisa mérita.* Ce n'était pas une conséquence nécessaire et logique de la théorie, mais sa libre application à une question tout autre et indépendante. De lâ, il est aussi arrivé que plusieurs ont désormais considéré les deux termes comme essentiellement liés dans le système congruiste. Il en est résulté des inexactitudes en histoire, et, en controverse, des querelles sans fondement.

II. Le congruisme et l'efficacité de la grace. — *t. historique.* — L'histoire du congruisme est difficile à rapporter, parce qu'elle est plus difficile encore à fixer, même si on limite exactement le congruisme à un système d'efficacité de la grâce.

1° Les adversaires, surtout pendant le xviii· siècle, thomistes, augustiniens, scotistes, liguoriens, et l'un ou l'autre jésuite, comme de nos jours le P. de Régnon, affirment une distinction irréductible, au point de vue précis de l'efficacité de la grâce, entre le congruisme et le molinisme. Dès lors, ils défalquent de l'histoire du premier système tous les théologiens qu'ils considèrent comme inféodés au second; et ils proclament bien haut que Suarez, Bellarmin, Aquaviva, sont les tout premiers fondateurs et, par conséquent, les pères du congruisme. Après le célèbre décret porté par Aquaviva, le 14 décembre 1613, en sa qualité de général des jésuites, l'opinion fut communément adoptée par tous les maîtres de la Compagnie, sauf de rares exceptions, comme jadis A. Tanner, *Theologia scholastica,* disp. VI, dub. v, n. 80, Ingolstadt, 1626, p. 1164 sq., et tout récemment le P. Th. de Régnon, *Baûès et Molina,* 1. II, sect, vm, Paris, 1883, p. 122-133.

2° Les partisans du congruisme nient, en ce qui concerne l'efficacité de la grâce, toute dillérence essentielle entre le molinisme et leur système. Il est exact de prétendre, selon eux, que Suarez, Bellarmin, Aquaviva ont beaucoup contribué â marquer plus nettement le caractère congruiste et spécifique de la théorie, à en développer l'analyse doctrinale, à promouvoir et réaliser son expansion. C'est, en effet, à partir de leur enseignement et sous leur influence, que le système, précisé à l'occasion des controverses *De auxiliis* et des travaux qu'elles provoquèrent, est devenu l'opinion admise universellement, pour ainsi dire, par les docteurs de la Compagnie de Jésus el par bien d'autres maîtres. Mais, au jugement de nos théologiens, il n'est pas vrai que Suarez, Bellarmin, Aquaviva soient les inventeurs et les pères du congruisme. Avant eux, le mot n'était sans doute pas habituellement appliqué à la théorie, mais la chose, la théorie existait. Lessius et Molina entendent l'efficacité de la grâce de façon congruiste, comme la plupart de ceux qui ont, en cette matière, recours à la science moyenne. Aussi peut-on remonter la tradition théologique sur ce point, et trou-

ver la théorie en germe ou expressément enseignée chez les théologiens de l'époque du concile de Trente et de l'ancienne école thomiste, même chez les Peres, et notamment, chez saint Augustin. Le P. G. Schneemann en lait la savante démonstration dans la première partie de son livre *Controversiarum de divinæ graliæ liberique arbitrii concordia initia et progressas,* Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 38-180. J.-B. Faure l'avait précédé dans cette voie pour ce qui regarde saint Augustin : *In Enchiridion S. Augustini, c. Lit,* Naples, 1847, p. 100-109. Aussi bien Suarez avait souvent émis, en les appuyant des références nécessaires, des prétentions toutes semblables, et de nombreux auteurs congruistes n'ont pas manqué d'approfondir et de compléter cette partie de la démonstration. Voir 1.1, col. 2389-2392.

il. exposé DOCTRINAL. — 1° Rappelons que la grâce est dite prévenante, *excitans, vocans, adjuvans,* quand elle prévient ou meut surnaturellement la volonté elle-même, pour la disposer et l'incliner à la libre acceptation de l'appel divin. La gràce agit donc alors sur la volonté pour ainsi dire inconsciente, avant que celle-ci ait donné son libre assentiment. Mais quand cette gràce, librement acceptée par la volonté, agit avec elle pour la Ijbre production d'un acte surnaturel, alors elle n'est plus prévenante; elle est vraiment concomitante ou coopérante. Or, le langage théologique désigne, sous le nom de grâce *efficace,* celle qui est suivie de son effet connaturel par la coopération du libre arbitre. *Ilia est gratia efficax,* écrit Suarez, *per quant Lieus facit ut velimus et faciamus. Degratia,* LV, c. v, n. 10, Paris, 1857, t. vin, p. 408. *Verum el proprium auxilium efficax prœveniens,* dit-il encore, *quo Deus facit ut homo faciat. Op. cit.,* I. V, c. tu, η. 2, *ibid.,* p. 394. C'est donc proprement la grâce coopérante qui est efficace. Au contraire, la grâce suffisante est celle qui n'est pas suivie de son effet, parce que le libre arbitre lui a refusé sa coopération.

Cette division de la grâce en efficace et suffisante est relativement récente, pour ce qui regarde les noms eux-mêmes. Elle ne se rencontre, en propres termes, ni dans les Écritures, ni chez les Pères, ni dans les conciles, ni en saint Augustin, ni en saint Thomas. Elle ne remonte guère au delà du xvr siècle, aux origines des controverses *De auxiliis.* En revanche, la chose elle-même, le concept d'une grâce qui emporte son effet et d'une autre qui ne l'emporte pas, a été retenu de tout temps. On le trouve vingt fois exprimé par saint Augustin dans les luttes pélagiennes. Il convient toutelois de remarquer que certaines locutions, fréquemment employées par le grand docteur, nous font immédiatement penser à la grâce efficace; et cependant elles n'ont pas, dans son opinion et dans son style, cette signification exclusivement définie et réservée. Quand il parle de la grâce, *qua Deus agit ut velimus, operatur ut velimus, ipsum velle credere operatur in homine,* et dans plusieurs formules analogues, il n'a pas toujours directement en vue la grâce efficace : il a soin de noter que les grâces, énoncées par lui en ces termes, obtiennent ou n'obtiennent pas leur effet par le fait du libre arbitre de l'homme, qui accorde ou n'accorde pas sa coopération. Cf. J.-B. Faure, *op. cil.,* p. 106-108, passim. Voir t. i, col. 2390.

Sous l'empire de la gràce efficace comme de la grâce suffisante, le concile de Trente l'a formellement défini, l'homme demeure toujours libre de donner ou de refuser son consentement. *Eidem graliæ (excitanti et adjuvanti) libereassentiendo et cooperando disponantur; ... quippe qui illam et abjicere potest.* Sess. VI, c. v, Denzinger, *Enchiridion,* n.679. *Excitati divina gratia et adjuti... libere moventur in Deum. Sess.* VI, c. vi, Denzinger, n. 680. *Liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitalum... posse dissentire si velit.* Sess. VI, can. 4, Denzinger. n. 696.

2° Mais dans quel sens précis la question présente envisage-t-elle la grâce efficace? — 1. Cette efficacité peut se prendre au sens potentiel ou virtuel, *efficacia virtiialis.* Alors elle signifie que la grâce contient en elle-même, indépendamment de toute autre considération, la puissance, l'énergie spéciale requise pour déterminer et produire son effet propre, l'acte surnaturel. Ainsi disons-nous d'un remède qu'il est efficace, parce qu'en dehors de toute application, nous savons qu'il contient les énergies nécessaires pour déterminer ou produire des effets salutaires donnés. L'efficacité entendue de la sorte convient tout aussi bien à la grâce prévenante qu'à la grâce coopérante, à la grâce suffisante qu'à la grâce efficace proprement dite. Ce n'est pas celle dont le congruisme lente l'explication.

2. L'efficacité peut s'entendre au sens actif ou actuel, *efficacia actualis.* Elle marque alors que la grâce agit présentement, qu'elle détermine actuellement son effet connaturel. Ainsi se trouve-t-elle efficace *in actu secundo,* intimement, vitalement, activement unie au libre consentement de l'homme. Ce n'est pas encore ici le problème dont le congruisme propose une solution.

3. Cette grâce virtuellement ou actuellement efficace peut s'envisager *in actu primo,* avant son application concrète. On la dit alors efficace, si certainement et infailliblement elle doit entrainer le libre consentement de l'homme, à l'heure de son intervention réelle. C'est ce que les théologiens ont appelé l'efiicacité de connexion, *efficacia connexionis, à* raison du rapport d'immanquable efficacité qui se trouve entre telle grâce éternellement prévue en Dieu et son effet dans le temps et dans tel sujet donné. Au contraire, la grâce est dite simplement suffisante, si dans les mêmes conditions, *in actu primo,* elle se trouve ne devoir certainement pas obtenir l'adhésion du libre arbitre, lors de sa concession réelle. Telle est toute la question présentement débattue. Considéré à ce point, le problème se pose ainsi : Quelle différence y a-t-il entre la grâce efficace et la gràce simplement suffisante? L'on répond : La différence est facile à marquer : c'est que la grâce efficace enveloppe, dans son concept, un rapport nécessaire et immanquable avec son effet, qui est la libre adhésion de la volonté. C'est tout l'opposé dans le concept de la grâce simplement suffisante. Jusqu'ici toutle monde demeure ou peut demeurer d'accord.

3° Il faut aller plus loin et découvrir d'où procède cette infaillible connexion, cet enchaînement immanquable de la gràce avec le consentement du libre arbitre. Pour y parvenir, l'on considère cette infaillibilité de connexion ou d'enchaînement sous trois rapports. 1. D'abord, observe-t-on, elle est voulue de Dieu : c'est l'infaillibilité affective, *infallibilitas connexionis affectiva;* c'est Dieu décidant l'octroi d'une grâce qui obtiendra certainement la libre adhésion de l'homme, au lieu de telle autre qui pourrait en soi l'obtenir aussi, mais qui, de fait, ne l'obtiendrait certainement pas. — 2. D'autre part, elle est connue de Dieu : c'est l'infaillibilité de connaissance, *infallibilitas connexionis cognoscitiva;* c'est Dieu connaissant de façon infaillible qu'une grâce obtiendra certainement son effet, quand telles et telles autres qui de soi pourraient aussi l'entraîner, en fait ne l'obtiendraient sûrement pas. — 3. Enfin cette infaillibilité a une réalité objective, *infallibilitas connexionis objectiva.* En effet, telle grâce que Dieu voit liée au libre consentement de l'homme, que Dieu veut et décide d'accorder, se trouve, dans l'ordre réel des choses, avoir une relation nécessaire et objective avec ce même consentement. C'est parce qu'il est objectif, ontologique, que Dieu perçoit ce rapport, car Dieu lui-même ne voit que ce qui est en quelque manière.

Tous s'accordent ou peuvent s'accorder encore à dis-•tinguer, dans l'analyse de la gràce efficace, ce triple

élément. Mais dès que l'on fait un pas de plus, et que '.'ou cherche le pourquoi et le commentde celte liaison infaillible entre la grâce et son effet, en d'autres termes, le pourquoi et le comment de l'efficacité de la grâce, les divisions s'élèvent.

4» Le point capital est d'expliquer l'infaillibilité objective ou la liaison réelle de la grâce avec son effet, même *in actu primo*. Cette première solution trouvée, la connaissance et les décrets divins obtiennent une explication qui suit logiquement de la précédente.

1. Or, d'un côté, plusieurs écoles défendent, chacune â sa manière, l'efficacité intrinsèque de la grâce, *gratia efficax ab intrinseco,* en sorte que cette grâce est par elle-même la cause déterminante des actes surnaturels et salutaires auxquels elle est ordonnée. Dans cette opinion, la grâce efficace et la grâce suffisante sont essentiellement différentes, *entilative diversæ.* La grâce efficace contient une réalité, une perfection d'ordre ontologique, qui ne se trouve pas dans la grâce simplement suffisante; ou, du moins, la grâce efficace est toujours accompagnée d'une préinolion physique qui déterminera l'assentiment ou la coopération du libre arbitre. Les thomistes soutiennent que la grâce efficace contient lumière et motion surnaturelles qui prédéterminent réellement et physiquement le libre arbitre à s'incliner; les augustiniens trouvent que la grâce efficace produit en l'âme une délectation inconsciente nécessairement victorieuse, qui attire infailliblement le libre arbitre. En fait, dans une explication comme dans l'autre, la grâce emporte son effet parce qu'elle est intrinsèquement proportionnée, adaptée à son but. l'acte surnaturel, *intrinsece congrua;* et cette congruité intrinsèque s'explique, ici, par une prémotion ou une prédétermination physique de la grâce sur le libre arbitre; là, par une délectation et une attraction victorieuses.

2. Ces théories ont paru â beaucoup de théologiens faire bon marché de la liberté humaine. Voulant, avec juste raison, sauvegarder absolument celle-ci, ils ont cherché et proposé une autre explication. Ils n'ont pas nié que la grâce n'eût une congruité, une adaptation intrinsèque avec l'effet on l'acte surnaturel auquel elle coopère. Cela va de soi, puisqu'il s'agit ici de deux énergies qui se compénètrent intimement pour produire, dans et par leur union active et féconde, un seul et même acte surnaturel. Mais ils ont nié que cette congruité intrinsèque fût la cause propre et immédiate qui rendit la grâce efficace. Pour eux, il n'y a aucune dillérence essentielle, ontologique, de nature ou de vertu, entre la grâce efficace et la grâce suffisante. Toutes deux sont de même espèce ontologique, *enlitative ejusdem speciei.* La cause donc de l'efficacité doit se trouver en dehors de la vertu inhérente â la grâce elle-même. Cette efficacité est *ab extrinseco;* elle provient de l'adhésion el de la coopération du libre arbitre avec la grâce; mais cette adhésion et cette coopération ne se produisent que parce que la volonté est sollicitée et aidée de façon congrue, c'est-à-dire quand et comme il convient pour que la volonté accorde son libre consentement. Ainsi l'on comprend que la théorie soit communément désignée sous le nom de congruisme : *Infallibilis certitudo (efficaciae),* écrit le P. C. Pesch, *non aliunde derivatur nisi ex ipsa fuluritione consensus ; sed consensus futurus est, quia homo vocatur (quomodo) quando et tibi congruum est ut libere consentiat. De gratia,* part. I, sect, iv, a. 2, prop. 22“, Fribourg-en-Brisgau, 1897. t. v, p. 159.

5" Le congruisme ainsi entendu s'est présenté sous trois formes particulières : l. Quelques-uns, comme Thomassin, ont trouvé l'adaptation ou la congruité de la grâce dans le nombre, la variété, l'harmonie de grâces multiples, objectives ou subjectives. Séparément, chacune peut manquer son but; mais leur réunion assiège et saisit l'homme, même le plus obstiné, en telle manière que le but ou l'acte surnaturel s'ensuit très certainement. — Cette explication ne vaut pas. Outre qu'elle semble dénierà Dieu la puissance d'amener la volonté humaine à un consentement déterminé par une grâce unique, elle se réduit en dernière analyse à une contradiction. Car, en fait, ce n'est pas la réunion des grâces qui obtient, comme on le prétend, l'efficacité; en vérité, c'est la dernière grâce otferte qui est réellement efficace, puisque les précédentes, devant lesquelles la volonté ne s'est pas inclinée, se sont trouvées simplement suffisantes. Aussi bien l'explication n'en est pas une. En effet, depuis les définitions du concile de Trente, on ne saurait nier que, même devant ces grâces multiples, la volonté demeure indifférente et libre. La question alors reste entière : d'où vient que la volonté cependant consente?

2. D'autres ont placé la solution du problème dans la congruité ou l'accommodation de la grâce avec la nature, le caractère, le tempérament physique et moral, les inclinations et dispositions de l'homme, comme aussi avec les circonstances diverses de temps et de lieu où il se trouve. Molina produit à ce propos une comparaison intéressante à retenir: *Quemadmodum quando homo rebus hujus saeculi est deditus, quo majus bonum temporale ei proponitur et minore cum difficultate obtinendum, eo solet facilius et frequentius elicere sine ulla mora volitionem circa illud, adeo ut nullus prudens dubitet, si ei multa millia aureorum gratis accipienda proponantur, aut regnum, vel monarchia orbis, eum continuo eliciturum volitionem, el nihilominus libere quoad exercitium eam eliciet, ita ut, si cum peccato saltem veniali id appelât, vere peccet, quod non esset, si actum non posset continere : ita latita luce potest peccator intus a Deo illustrari ad, cognoscendum tum sua propria scelera, tum damna quæ ei attulerunt, tum denique bonitatem Dei atque ingratitudinem erga Deum commissam, tantoque affectu et suavitate perfundi ac excitari ad contritionem et dilectionem potest ipsius voluntas una cum parte sentiente, ut credendum omnino sit illum sine mora consensum eliciturum, semper tamen cum libertate ad illum continendum, si ita velit, quamvis raro aut nunquam in tanta luce tam potenlique adjutorio illam continebit. Concordia liberi arbitrii,* q. xtv, a. 13, disp. LII1, m. tv. Paris, 4870, p. 373. Molina ajoute avec raison qu'elles ne sont point communes, mais extraordinaires, les grâces de ce genre, qui, de leur nature, impliquent le consentement du libre arbitre avec une sorte de certitude morale. Il va plus loin : quand ces faveurs tout extraordinaires sont accordées, la certitude morale qui en résulte, est inhabile à rendre raison de l'immanquable liaison entre la grâce et son effet. La congruité de telle ou telle grâce, fondée et mesurée selon les dispositions et conditions du sujet, peut amener à une plus ou moins grande, â une extrême probabilité, mais non à la certitude vraie, absolue, à l'infaillibilité. D'ailleurs, l'explication donnée revient â dire que la grâce est efficace quand elle est conférée à l'homme intérieurement bien disposé et situé extérieurement dans les circonstances les plus favorables pour son acceptation. Or, s'il en est ainsi, la grâce efficace ne serait plus nécessaire à son effet : sinon, dit justement Suarez, l'homme qui ne recevrait pas les secours divins en ces dispositions et conditionstout heureuses, ne les aurait même pas suffisants. *Neque id (gratia congrua modo descripta} requiri potest ut necessarium ad vocationis efficaciam, id est ut consequatur effectum..., quia alius qui non ita vocaretur, non haberet vocationem sufficientem. De auxiliis,* optisc. I, I. 111, c. xtv, n. 8, Paris, 1858, t. xi, p. 224. Du reste, l'expérience et l'observation nous apprennent que la grâce est parfois conférée â

des sujets situés en des conditions déplorables, et nullement disposés à l'accueillir. Alors même pourtant, elle obtient quelquefois son effet, comme il est arrivé en saint Paul. Il faut donc recourir à autre chose pour compléter l'explication.

3. Sans abandonner la congruité précédente comme moyen possible et souvent réel de l'action divine, des théologiens ont plutôt placé la solution du problème dans le rapport objectif, ontologique, qu'il faut bien admettre entre la grâce et le consentement de la volonté, puisqu'il s'agit de grâce efficace. Dans l'ordre réel ou ontologique des choses, il est très vrai que la grâce efficace ne contient pas en soi une force particulière, un moyen spécial d'atteindre infailliblement son effet. Mais il est tout aussi vrai qu'en réalité elle l'obtiendra, et que, par conséquent, il y a entre elle et l'adhésion de la volonté un rapport réel, ontologique, inévitable, en vertu duquel la grâce coopérera certainement avec le libre arbitre ; et celui-ci, très certainement et très librement avec la grâce. Ce rapport consiste simplement en ce que telle grâce objective atteindra infailliblement son but réel, parce qu'en fait, la volonté qui aurait pu la rejeter, se déterminera librement à l'accepter. C'est là une vérité de fait, qui explique l'infaillible efficacité de la grâce par l'infaillible réalité du consentement donné librement â ses appels. Cette réalité ainsi fixée, bien qu'elle ait pu être tout opposée, se trouve immanquable dans l'ordre objectif comme elle est infailliblement prévue de Dieu. Remarquons-le : c'est là encore ce qu'il y a de plus congru, pour l'homme, puisque de la sorte il atteint sa lin. laquelle est bien ce qu'il y a de meilleur et de plus convenable pour lui.

L'on a voulu, sur ce point, séparer Suarez de Molina, comme si le premier eût embrassé seulement le congruisme des circonstances et des dispositions. Il n'en est rien. Parlant de la grâce destinée à emporter la conversion d'un pécheur, Suarez s'exprime en ces termes qui ne laissent place à aucun doute : *Deus... quando vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore et modo quo novit illum consensurum, et talis vocatio appellatur efficax, quia, ι,ίνκτ ex se non HABEAT INFALLIBILEM EFFECTUM, TAMEN UT SUBEST TAU SCIENTt.II DIVIN.E, INFALLIBILITER EST ILLUM HABITURA : quod interdum poterit accidere cum speciali congruilate et efficacia morali talis vocationis, interdum sine illa coopérante libero arbitrio eum generali influxu gratia: Dei, et utroque modo gratia erit efficax, quamvis una sit copiosior et major quam alia. De auxiliis,* opusc. I, l. III, c. xiv, n. 9, Paris, 1858, t. xi, p. 225. Suarez ajoute cette observation qui confirme sa pensée sur le congruisme : *Juxta hunc efficacitatis modum intelligenda est doctrina Augustini. Non enim consideravit tantum congruitatem quam vocatio secundum se habet cum ingenio vel natura hominis, quæ est congruitas quasi in actu primo, sed etiam ac præcipue proportionem illam consideravit (objeclivam) quæ in hoc consistit quod vocatio tunc datur quando operatura est, quæ proprie consistit in actu secundo (de facto) et maxime congrua dici potest, QUIA MAXIME CONGRUIT HOMINt, CUI MELIUS EST VOCARI QUANDO RESPONSURUS EST, ETIAMSI REMISSE VOCETUR, QUAM FORTITER VOCARI, CUM CONSENSURUS NON EST. Ibid.* Ailleurs, et de façon plus nette encore, Suarez précise son sentiment : *Præscientia Dei circa futura contingentia est infallibilis, quamvis objectum non habeat in sua causa determinationem; et ideo dicimus necessarium esse ut talis scientia includat HABITUDINEM At> IPSAM DETERMINATIONEM CAUSAI, UT SUO TEMPORE FUTURAM, NON QUIA ALITER ESSE NON POSSIT, SED QUIA NON ALITER FUTURA EST. Sic igitur hæe gratia quæ antecedenter infunditur, infallibiliter habebit consequentem operationem voluntatis, non quia aliter esse non potest, etiam stante illa gratia, sed quia aliter futura non est. De gratia,* l. V, c. xxi, n. 4, Paris, 1857, t. vin. p. 498-499.

De toute évidence, quand Suarez et les congruistes avec lui tirent l'efficacité de la grâce de la libre détermination de la volonté, l'affirmation doit s'entendre de la volonté surnaturellement préparée, élevée déjà et forti liée par cette même grâce.

6“ Se retournant maintenant vers Dieu, si le congruiste se demande : Mais comment Dieu connait-il infailliblement la liaison entre telle ou telle grâce et la détermination du libre arbitre, Suarez comme Molina répond en recourant à la science moyenne. Il s'agit, on effet, dans l'espèce, de la connaissance des futurs libres contingents, de ce que tel ou tel homme, dans telles et telles circonstances données, décidera librement sous l'inlluence de telle ou telle grâce. Le consentement ou le refus de l'homme, dans ces conditions, est une vérité objective, non existante encore, mais *futurible,* comme disent les théologiens, vérité que l'intelligence divine ne peut manquer de connaître, puisque son infinie capacité embrasse pleinement toute vérité. On trouvera à l'article Science moyenne les arguments invoqués pour établir son existence, et aussi les conditions essentielles de cette divine connaissance.

7° Si enfin le problème se pose au regard de la volonté de Dieu, il faut bien admettre que la grâce efficace n'échappe poinl à sa compréhension, qu'elle est voulue et destinée dans les décrets éternels comme toutes les œuvres extérieures de sa toute-puissance. Cela ne saurait faire doute pour personne. C'est *Vinfallibilitas connexionis affectiva,* que nous avons déjà mentionnée. Mais dans quel ordre et en quelle manière la grâce efficace se trouve-t-elle immanquablement liée à la volonté? C'est le problème de la *prêdéfinition,* comme on s'est plu â le .nommer. La prédéfinition se distingue de la prédestination en ce que celle-ci implique toujours. immédiatement ou médiatement, un rapport final à la gloire éternelle, tandis que la prédéfinition embrasse purement et simplement un acte salutaire, comme tel, et en ce qu'il est voulu de Dieu. Elle est dite *formelle,* si la volonté divine se porte sur l'acte surnaturel lui-même, directement et immédiatement; on l'appelle *virtuelle,* si la volonté divine se porte directement sur un moyen quelconque infailliblement lié avec l'acte surnaturel en question : en voulant le moyen. Dieu veut virtuellement l'acte qui s'ensuit, à titre d'effet ou de conséquence quelconque. A ce point de la discussion, les congruistes se divisent.

1. Suarez rappelle le grand principe qui domine sa théorie : qui veut la fin, veut les moyens. Or, Dieu ayant prédestiné les élus à la gloire, ne peut manquer de leur préparer et prédéfinir les moyens d'y atteindre; ces moyens sont les actes surnaturels, qui ne peuvent être accomplis sans les grâces opportunes ou congrues. Et donc Dieu prédéfinit les grâces convenables pour chacun des actes surnaturels des prédestinés ou des élus. *Censeo prædefinire Deum in individuo et in particulari, et aim omnibus circumstantiis, omnes actus bonos et supernaturales, quibus prædeslinali salutem consequuntur. De auxiliis,* opusc. 1,1. Ill, c. xvn, η. 11. *Concludimus Deum prædefinire omnia supematuralia opera, quæ sunt media ut electi consequantur gloriam ad quam electi sunt... Ratio generalis est quia qui efficaciter intendit, finem, eligit et determinat media per quæ vult et statuit illum finem comparare, et ita prædefmil illa, præserlim si talia sint, et quæ in ejus voluntatem cadere possint, et ex ipsius peculiari cura et providentia efficienda sint. Ibid.,* n. 13, Paris, 1858, t. xi, p. 254-255. Quelques théologiens, disciples lidèles de Suarez, soutiennent donc que Dieu veut tout d'aboni la production de tel ou tel acte surnaturel par tel ou tel homme. Celte détermination absolue une fois prise.

pour la réaliser, Dieu choisit, dans la série infinie des grâces possibles, l'une de celles que sa science moyenne lui monlre devoir être efficaces par l'accès du libre consentement de l'homme, et il décrète son octroi. Il est donc vrai de dire, en un certain sens, que Dieu accorde cette grâce efficace parce qu'il la sait efficace, c'est-à-dire que, voulant absolument une fin, il choisit et donne le moyen efficace d'y arriver. Mais il y aurait erreur grossière à interpréter celte formule : Dieu donne la grâce efficace parce qu'il la sait efficace, en ce sens que la libre adhésion de l'homme à cette grâce serait la raison du choix et du décret divin, et constituerait, par avance, une sorte de titre méritoire pour obtenir une telle faveur. Cette opinion ne laisserait pas d'emporter, avec d'autres inconvénients, celui de présenter des allures nettement semipélagiennes. Non,dans le système des théologiens que nous mentionnons, si Dieu choisit une grâce efficace parce qu'il la sait efficace, c'est d'abord parce qu'il veut, antérieurement à toute autre considération, de façon ferme et absolue, que tel sujet, placé dans telles circonstances, produise un acte surnaturel déterminé, et il ordonne le moyen proportionné à cette fin. Que si l'on demande ensuite pourquoi Dieu décide ainsi, antécédemment à toute considération de l'homme lui-méme, de façon ferme et absolue, la production d'un acte surnaturel et méritoire par un sujet donné, la réponse sera que cette divine décision est purement gratuite de sa part. La raison dernière de son choix, de son décret de prédéfinition, est tout entière de son côté, c'est sa prédilection particulière, sa bienveillance toute gratuite envers l'homme qui a le bonheur d'en être l'objet.

Le cardinal Mazzella observe avec raison que cette théorie de prédéfinitions antécédentes et absolues ne s'impose pas de soi, qu'elle n'est nullement nécessaire. Elle ne manque pas, du reste, de prêtera de très graves objections, et elle n'a pu recueillir le suffrage commun des théologiens. Le cardinal Franzelin, qui la discute longuement, en accorde la possibilité, mais soutient vivement qu'elle ne cadre pas, en fait, avec ce que nous savons positivement de notre ordre surnaturel. Cf. Mazzella, *be gratia Christi,* disp. Ill, a. 7, η. 689, Home, 1880, p. 469; Franzelin, *De Deo uno,* th. xliii, Rome, 1876, p. 434-450.

2. D'autres congruistes achèvent leur solution, en se rapprochant plutôt de Molina. A leur jugement, Dieu ne veut pas, d'abord et de façon absolue, l'acte salutaire. Il voit toutes les grâces possibles, et, par la science moyenne, il découvre à quelles grâces, d'ailleurs par elles-mêmes suffisantes et indifférentes, chacun des hommes donnera ou refusera son consentement dans telles circonstances données. Alors il décide l'octroi d'une grâce qui sera et qu'il prévoit efficace, et non l'octroi d'une autre qui serait et qu'il prévoit devoir être inefficace. La raison de son choix n'est pas l'adhésion prévue du libre arbitre; elle n'est pas non plus la volonté divine antécédente de faire absolument produire à l'homme tel acte surnaturel. Cette raison est uniquement sa grande bonté pour sa créature, la particulière dilection dont il l'enveloppe, bonté et prédilection toutes gratuites, qui demeurent toujours un mystère, selon que l'observait saint Augustin : Si *ad illam profunditatem scrutandam guisquam nos coarclel, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt interim quæ respondere mihi placeat. 0 altitudo divitiarum.' Et, numquid est iniquitas apud Deum? De spiritu et littera,* c. xxxiv, *P. L.,* t. xliv, coi. 241. Cf. *De dono perseverantiie,* c. ix, n. 21,P. *L.,* t. xi.v, coi. 1004.

Cette théorie se trouve expressément et très nettement exposée par Molina. Lui aussi tient pour la prédéfinition divine des actes humains; il le déclare de la façon la plus catégorique et la plus générale : *Ego,* écrit-il, *dnm commune sanctorum Patrum pronuntiatum affirmavi, nequaquam negavi, quin potius apertissime asserui prædefmitionem seu prædeterminalionem liberam voluntatis divinæ ad singulas actiones causarum secundarum, non modo supernaturales, sed etiam naturales, necessariam esse. Appendix cd concordiam, Jlesp. ad obj. S,m, ibid.,* p. 583. Cette prédéfinition ne lèse aucunement l'autonomie du libre arbitre : elle enveloppe simplement la prévision de son exercice libre et normal. Elle n'est donc pas an. técédente et absolue, comme le prétendent Suarez et ses partisans; mais elle vise, elle suit la détermination de la volonté agissant librement avec la grâce coopérante : *Ea quæ a cooperatione nostri liberi arbitrii pendent ut existant aut non existant, sive illa naturalia sint sive supernaturalia, sive bona sive mala, quatenus præcise a nostra cooperatione pendent, non ideo futura esse quia Deus ea præsciril, sed e contrario, ideo Deum ex æternitate per scientiam mediam ea futura præscivisse, ex hypolhesi scilicet quod hunc rerum ordinem creare vellet, quia pro nostra libertate erant futura : sciturus tamen oppositum, si ex eadem hypolhesi pro eadem libertate illud esset futurum : id quod omnino necessarium est, tum ut tueri possimus hominis libertatem, Deumque neque causam peccati esse, neque voluntatem nostram ad malum determinare aut inclinare, tum ut nostri actus virtutis ac vitii meritique ac demeriti rationem habere possint. Ibid.,* p. 587. Aussi bien celte prédéfinition des actes surnaturels en Dieu est absolument gratuite. Elle ne procède nullement d'une volonté antérieure et absolue de faire produire par un sujet tel ou tel bien surnaturel ; elle ne procède pas davantage d'une volonté antécédente de prédestination absolue à la gloire. *Itaque dicimus praescientiam usus liberi arbitrii praedestinatorum, fuluræve talis liberæ cooperationis eorum cum donis et auxiliis Dei, ut ad vitam ælernam in hoc ordine rerum quem Deus creare statuit, pervenirent, non fuisse causam, rationem aut conditionem, quare vel prædestinatione in genere hi essent prædestinati, aut hi potius quam alii, vel quare ea ipsa numero prædestinatione, qua reipsa prædestinati sunt, fuerint prædestinati, quasi Deus voluerit ex sua parte illis conferre ea ipsa media, quæ donare illis statuit, per eaque eos prædeslinare, quia prævidil illos ita pro sua libertate cooperaturos, ut ea via ad vitam æternam pervenirent, aut quasi id fuerit conditio, qua existente aut qua praevisa id Deus erat facturus, el sine qua id non erat valiturus : sed pro sua tantum libera voluntate ea media illis conferre voluisse, per quæ eos praedestinavit. Licet enim Deus nulli adultorum deneget auxilia ad salutem necessaria, non tamen pro ratione usus liberi arbitrii praevisi, sed pro sua tantum libera voluntate distribuit sua dona, quibus vult, quando vult, quantum vult, atque eo modo quo vult; pro eadem sua libera voluntate ex sua æternitate eo pacto illa distribuere statuit quo in tempore ea distribuit. Ibid.,* p. 515-516. Cf. *Concordia,* q. xxiii, a. 4, 5, disp. I, m. v, *ibid.,* p. 453 sq. C'est le congruisme ainsi entendu que continuent à soutenir la plupart des jésuites modernes, Palmieri, Mazzella, C. Pesch, et beaucoup d'autres théologiens. Ils ont retenu les principes communs à Suarez et à Molina, tout en les développant chacun â sa manière. Il s'est trouvé que cette manière était le plus généralement conforme à la théorie et à l'exposé de Molina.

3. L'on peut ainsi comprendre la distinction que les congruistes de toutes écoles retiennent entre la grâce efficace et la grâce suffisante, *ratione beneficii.* Comme la première apporte à l'homme non seulement la faculté d'agir, mais l'agir lui-même, et cela, en vertu d'une volonté bienveillante et toute gratuite de Dieu, il est évident que la grâce efficace est, de la part de Dieu, uo

bienfait plus grand que la grâce suffisante, laquelle comporte simplement la réelle faculté ou possibilité d'agir. Suarez a fort justement marqué cette distinction : *Addendum ultimo est eum qui convertitur semper recipere majorem gratiam prxvenienlem seu excitantem in ratione moralis beneficii et gratuiti doni divini. Hæc doctrina est juxta doctrinam superius traditam de vocatione efficaci ex mente Augustini. Nam ille qui convertitur semper habet congruam vocationem quam non habet is qui non convertitur. Sed quamvis contingat has vocationes physice et in esse entis esse æquales, tamen in ratione beneficii, moraliter loquendo, longe majus est unum quam aliud : imo interdum vocatio, physice minus perfecta, erit moraliler majus beneficium, quia esse potest magis congrua, omnibus pensatis, el ex majori Dei benevolentia profecta... Similiter ratio beneficii moraliler maxime pensatur ex occasione et tempore ac modo quo fit; magisque ex his circumstantiis æstimalur quam ex absoluta quantitate, præserlim quando illæ circumstanliæ prævisæ sunt a benefactore, et peculiari intentione observatæ ob commodum ejus cui beneficium confert : Ha véro in præsenti, ut in superioribus declaratum est. Quocirca, quia gratia simpliciter dicta, non solum dicit absolutam rem quæ gratis datur, sed etiam rationem beneficii et moralis benevolentix maxime includit, ideo simpliciter dici potest omnem illum qui convertitur, majorem gratiam prævenientem recipere quam eum qui non convertitur. De auxiliis,* opusc. 1, 1. III, c. xx, n. 10, Paris, 1858, t. xr, p. 280. Cf. *De gratia,* 1. V, c. XLvm,n. 3, 4, Paris, 1857, t. vm, p. 651.

m. CRirtyUE. — 1° Pour démontrer leur théorie, les congruistes invoquent toute une série d'arguments, par lesquels ils prouvent l'impossibilité de retenir l'efficacité de la grâce *ab intrinseco,* entendue à la manière des thomistes ou des augustiniens. Car, bien que l'on affirme le contraire, la grâce ainsi entendue ne peut scientifiquement se concilier avec ce que nous savons des conditions de l'exercice du libre arbitre. Puis, leur démonstration positive développe les motifs de raison naturelle ou théologique, les faits révélés, qui établissent l'existence de la science moyenne. Voir ce mot et aussi Molinisme. Enfin ces théologiens font valoir, et ceux de la seconde école avec plus d'autorité, que leur système est celui qui explique tout à la fois plus profondément, d'une façon plus conforme à la logique, à la psychologie et aux faits ou doctrines révélés : 1. l'infaillible efficacité de la grâce, laquelle infaillibilité n'est pas de causalité, mais de prévision divine immanquable; 2. la complète et persévérante liberté de l'homme agissant sous l'empire de la grâce surnaturelle, de la manière et au sens où le concile de Trente a défini et maintenu cette faculté d'accorder ou de refuser la coopération aux énergies divinement offertes; 3. la véritable suffisance de la grâce dite simplement suffisante, laquelle confère une réelle possibilité ou puissance d'agir surnaturellement; 4. le domaine souverain de Dieu qui s'étend même aux actes libres de la créature raisonnable, mais sans violer le moins du monde l'autonomie du libre arbitre; 5. le caractère de bienveillance divine toute spéciale qui distingue la grâce efficace de celle purement suffisante.

2» Au congruisine, ses adversaires objectent qu'il supprime : 1. l'efficacité de la grâce *ab intrinseco;* 2. la suffisance véritable et relative de la grâce simplement suffisante; 3. la possibilité et partant la nécessité de la prière ; 4. le zèle de l'action et des œuvres surnaturelles. — Ces prétentions ne sont pas toutes également fondées; et si l'un ou l'autre argument peut, par certains cotés, atteindre l'opinion de Suarez, aucun ne semble toucher directement le système congruiste, dans la forme plus approfondie, plus conforme à l'analyse psychologique, que lui ont donnée beaucoup de théologiens modernes.

tv. congruisme et molinisme. — Sur ce point spécial de l'efficacité de la grâce, y a-t-il une dilférence entre le congruisme et le molinisme?

1» D'aucuns le prétendent, surtout des thomistes, comme Graveson, *Epist. theologico-hislorico-polemicæ,* classis I, epist. i, n. 1, Uassano, 1785, p. 5 sq. ; Billuart, *De gratia,* diss. V, a. 2, § 3. n. 4, Maastricht, 1769, t. vi, p. 334; Gazzaniga, *De gratia,* part. 1, diss. V, c. n. n. 110. A écouter Billuart, le point de séparation serait celui-ci : *In hoc tantum ab illo discrepare, quod ipsi scilicet congruistæ dicunt Deum ex speciali benevolentia atque intentione boni operis in nobis efficiendi nos constituere in iis circumstantiis in quibus per scientiam mediam prævidit nos concursui indifferenti oblato ex innata libertate consensuros, quam specialem benevolentiam non requirunt nec agnoscunt puri molinislæ, sed dicunt Deum æquali et generali voluntate gratiam omnibus offerre, quam quilibet pro innata libertate reddit efficacem vel inefficacem. Loc. cit.,* n. 8, *ibid.,* p. 337.

2» A cette prétention, le P. C. Pesch répond que ia différence ainsi rapportée est purement imaginaire, car Molina, comme Suarez, admet que la grâce efficace marque une bienveillance toute particulière de Dieu, *Concordia,* q. xxm, a. 4 et 5, disp. IV, passim, et surtout p. 570.<6uarez a peut-être davantage élucidé et développé ce point à sa façon, mais, d'une manière générale, l'on peut déclarer que jamais il n'a pensé se séparer de Molina. Dans ses traités sur la grâce, non seulement il n'attaque jamais Molina, mais il en prend souvent expressément la défense, comme par exemple : *De vera intelligentia auxilii efficacis,* c. XI, Paris, 1858, t. x, p. 357-364; il fait toujours profession de suivre le sentiment commun des théologiens de la Compagnie. *Op. cil.,* c. n, *ibid.,* p. 310; *Opusc. I de auxiliis divinæ gratiæ,* 1. Ill, c. xm, Paris, 1858, t. xi, p. 220. Aussi Gazzaniga finit-il par conclure que congruisme et molinisme ne diffèrent que par les mots, *op. cit.,* n. 127, note, et Ripalda déclare lui aussi que c'est là tout ce que l'on peut accorderaux prétentions susdites. *De ente supernaturali,* disp. CXIII, sect, vi, Paris, 1871, t. iv, p. 214. Cf. C. Pesch, *Prælecliones dogmalicæ. De gratia,* part. I, sect, iv, a. 2, n. 289, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. v, p. 163. — De fait, â envisager la question, comme le demande son exposé lui-même, au point de vue psychologique, il n'y a point de différence du congruisme au molinisne. De part et d'autre, l'efficacité de la grâce a pour cause adéquate l'adhésion du libre arbitre soutenu par la grâce coopérante; et il est assez piquant de constater que Billuart partage cetle manière de voir; il va même jusqu'à en faire grief aux congruistes : *Verum cum neque congruitas, neque præscientia ullam vim intrinsecam conferant gratiæ, et fateantur ipsi congruistæ nihil reale aut physicum habere quod non habeat gratia incongrua et sufficiens, palam est in eorum systemate hanc efficaciam infallibilem gratix haberi et repetendam esse ex consensu voluntatis ut in systemate Molinx. De gratia,* diss. V, a. 2, ÿ 2, n. 8, Maastricht, 1769, t. v, p. 337. A la vérité, que. du côté de Dieu, les prévisions et prédéfinitions se fassent dans tel ou tel ordre, peu importe à la solution du problème spécial qui est ici posé. La situation réelle et psychologique de l'homme sous l'empire de la grâce demeure toujours la même : c'est son libre consentement qui la rend efficace, et c'est la prévision divine de ce fait inévitablement futur qui constitue l'infaillibilité reconnue à cette grâce efficace.

3» Que si l'on envisage la question du côté de Dieu principalement, l'on peut soutenir avec plus de raison, du moins sur un point, l'existence d'une opposition entre les deux systèmes.

1. Le P. de Régnon et après lui le P. Herrmann sont de cet avis : « Dans un système, dit le premier, Dieu donne la grâce *qu'il sait* efficace, dans l'autre Dieu donne la grâce *parce qu'il la sail* efficace. Dans le premier, la différence entre la grâce dite efficace et la grâce dite suffisante provient uniquement de la liberté humaine; dans le second, Dieu lui-même opère un triage industrieux entre les grâces et par là les distingue en efficaces et suffisantes. » *Banes el Molina,* I. II, sect, vm, Paris, '1883, p. 127. Cf. .l. Herrmann, *Tractatus de divina gratia,* part. 1, sect, iv, c. v, Rome, 1904, p. 324. — A notre jugement, le P. de Régnon fait erreur dans sa seconde observation. Le choix de Dieu, qui s'arrête à une grâce efficace de préférence à une autre simplement suffisante, ne contribue, en aucune manière, â rendre l'une et l'autre ce qu'elles sont en réalité. H les voit, certes, et les choisit telles qu'elles seraient dans certaines conditions supposées, telles qu'ellesseront immanquableinentdanscesconditions une fois réalisées ; mais l'une comme l'autre sont ce qu'elles sont, vraiment efficace ou purement suffisante, par le libre arbitre de l'homme. Par suite, il y a plus qu'exagération à prêter aux congruistes la pensée que Dieu, par un triage industrieux, distingue les grâces en efficaces et en suffisantes, en un mot les fait ce qu'elles sont. Ainsi s'efface le gros trait de séparation que l'on a voulu marquer entre les deux systèmes, plus peut-être par esprit de controverse que par souci de l'histoire, et l'on peut logiquement soutenir, semble-t-il, qu'entre le congruisme et le molinisme il n'existe aucune différence essentielle, fondamentale, sur la manière d'entendre et d'expliquer l'efficacité de la grâce. J'accorde néanmoins que les tenants des deux côtés, dans l'analyse qu'ils présentent de la théorie commune, ont pu introduire des éléments qui ne sont pas tous absolument identiques. Ici, comme dans tous les problèmes théologiques, chacun apporte, avec sa manière propre d'envisager et de traiter les questions, le développement ultérieur, le perfectionnement qu'il croit avoir entrevu : c'est là une des occasions et l'un des moyens du progrès théologique. Mais toutes ces différences sont simplement accidentelles, tous demeurant unanimes sur le point capital :à savoir, dans l'espèce, que la grâce est rendue efficace ou simplement suffisante par le libre arbitre, par l'acceptation ou le refus de l'homme.

2. Toutefois, à un autre point de vue, celui des prédéfinitions divines, il y a lieu de retenir une réelle différence. Le congruisme, entendu à la façon de Suarez, admet, de la part de Dieu, la prédéfinition antécédente et absolue des actes surnaturels chez les élus. Dieu décide d'abord, en dehors de toute considération de l'homme, absolument, que tel ou tel acte surnaturel sera posé par telle ou telle individualité. En conséquence, il choisit, dans le trésor infini de ses dons, une grâce que la science moyenne lui montre devoir être accepte, dans les circonstances données, par le sujet en question. Par suite, il semble exact de dire, comme nous l'avons observé antérieurement, que Dieu octroie cetle grâce parce qu'il la sait efficace. Suivant Molina, la prédéfinition divine de nos actes doit être admise, sans hésitation possible, mais il l'entend tout autrement que Suarez. A son avis, Dieu décide d'abord, pour des raisons très sages et très mystérieuses, mais toutes bienveillantes, de donner à un homme telle ou telle grâce capable d'obtenir un acte surnaturel. Il voit ensuite, dans sa science moyenne, si l'homme consentira ou ne consentira pas. Le procédé n'est plus précisément le même que précédemment, et il faut reconnaître que la plupart des congruistes, en conservant sur beaucoup de points l'explication donnée par Suarez aux principes de Molina, ne l'ont cependant plus suivi dans le système des prédéfinitions absolues.

3. Sur cette question des rapports du congruisme et du molinisme, il est un document historique important que l'on ne peut ici passer sous silence. Il s'agit du célèbre décret, en date du 14 décembre 1613, par lequel le général Claude Aquaviva prescrivit aux maîtres de la Compagnie de Jésus d'enseigner le congruisme. Billuart a abusé de ce décret pour faire entendre que l'ordre d'enseigner le congruisme se trouvait être la condamnation du molinisme. *Societas,* écrit-il, *quæ Molinæ defensionem iis in congregationibus (De auxiliis) susceperat, re maturius inspecta, hujus auctoris systema temperavit et secundum quid deseruit, indicens lege lata omnibus suis alumnis, ut graliæ congruæ systema a P. Suarez traditum tenerent atque defenderent.* Pour compléter sa pensée sur la portée du décret, notre théologien relate le passage suivant du jésuite Tanner : *Hæc sententia (Molinæ) post diuturnam et diligentem hujus rei discussionem, peculiari decreto Reverendissimi Patris nostri Claudii Aquavivæ, Societatis nostræ praepositi generalis, anno 1013 improbata est, cum ista ad Societatem nostram rescripsit...,* t. n,disp. VI, *Degrad.,q.* n,dub. v, dans Billuart, *De gratia,* diss. V, a. 2, § 3, Maestricht, t. vi, p. 334. D'autres théologiens ont ensuite repris l'affirmation de Billuart, et, il faut le reconnaître, contrairement à la vérité. Car *a)* tout d'abord, le général ne pense pas introduire une doctrine nouvelle, en opposition à une autre précédemment enseignée par ses confrères. Son but est de maintenir, dans la Société, l'ancienne uniformité de doctrine, *uniformitatem doctrinæ,* el d'éviter l'introduction de théories nouvelles, *occasiones praescindere novas subinde opiniones excogitandi.* Aussi c'est toujours la même doctrine de la Compagnie qu'il commande de retenir; cette doctrine, fermement et constamment défendue dans les congrégations *De auxiliis,* perfectionnée sans doute par le progrès théologique et à l'occasion des controverses. *Statuimus el mandamus ut in tractanda divinæ graliæ efficacitate, theologi Societatis eam opinionem sequantur, sire in lectionibus, sive in publicis disputationibus, quæ a plerisque Societatis scriptoribus tradita atque in controversia de auxiliis divinæ gratiæ coram summis pontificibus piæ memories Clemente VIII et S. D.* A'. *Paulo V tanguant magis consentanea SS. Augustino et Thoniæ, gravissimorum Patrum judicio explicata et defensa est.* Schneemann, *op. cit.,* p. 303. Cf. Denzinger. *Enchiridion,* n. 964. — *b)* Qu'ordonne positivement le décret? L'on doit unanimement enseigner qu'entre la grâce efficace et la grâce suffisante, la différence n'est pas seulement in *aclu secundo,* parce que la première obtient son effet par l'exercice du libre arbitra soutenu par la grâce coopérante et que l'autre, par l'abstention du libre arbitre, demeure inopérante. Mais cette différence existe aussi *in aclu primo.* En quoi donc consiste cette efficacité de la grâce *in aclu primo?* C'est que par la science moyenne telle grâce est connue de Dieu comme devant atteindre son effet, et qu'elle est donnée par le propos et l'intention efficace de Dieu d'obtenir de nous le bien très certainement : *Nostri in posterum omnino doceant inter gratiam quæ effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in aclu secundo, quia ex usu liberi arbitrii eliam cooperantem gratiam habentis effectum sortiatur, altera non item : sed in ipso actu primo, quod posita scientia condilionalium, ex efficaci Dei proposito atqi intentione efficiendi certissime in nobis boni. Ibid.* Or tous ces points de doctrine, s'ils sont de Suarez et du congruisme. sont aussi de Molina. On ne peut douter qu'il ait enseigné fa science moyenne; mais la vérité est qu'il tenait aussi, nous l'avons montré, pour la prédéfinition toute gratuite en Dieu de la grâce efficace en tant qu'efficace. *Concordia,* q. xxm, a. 4, 5, disp. I. m. n, concl. 6·, Paris, 1876, p. 515-516; *Appendix ad*

concordiam, Resp. ad object. 2"m, *ibid.*, p. 583, 587. Molina, sans doute, n'a pas attaché la même importance que Suarez à ce côté de la question et ne l'a pas développé avec la même ampleur; mais, de toute évidence, il rentre dans sa synthèse doctrinale de l'efficacité de la grâce. — c) Le décret poursuit : *Ile industria ipse (Deus) ea media seligit atque eo modo ct tempore confert quo videt effectum infallibiljter habitura : ALIIS USURUS, SI HAEC IAEFFICACIA PRÆVIDISSBT. Quare semper moraliler et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci quam in sufficienti gratia et in actu primo contineri, atque hac ratione efficere Deum ut reipsa faciamus, non tantum quia dat gratiam qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia quæ procul dubio donum Dei est.* C'est en ce point, nous l'avons dit déjà, que l'on peut marquer une réelle différence entre les congruisles à la façon de Suarez et les congruistes qui s'inspirent plutôt de Molina. Or, il faut le reconnaître, au sens obvie, le texte d'Aquaviva semble bien tenir pour les prédélinitions absolues de Suarez, prédélinitions tout à fait indépendantes de la science moyenne dans leur divine intention et leur ferme et absolue détermination, dépendantes seulement de la science moyenne dans leur humaine exécution. Mais, nous l'avons dit encore, de nombreux congruisles se refusent à accepter, pour chacun de nos actes, ce système de prédélinitions antécédentes et absolues. Tout en retenant la prédélinilion gratuite de la grâce eflicace comme telle, ils la soumettent à la science moyenne pour l'intention et la détermination divine comme pour l'exécution humaine. Quelle fut la pensée intime et personnelle du P. Aquaviva? Fut-elle exactement conforme à l'expression de son décret, ou bien l'expression a-t-elle dépassé sa pensée? Il serait difficile de donner une réponse catégorique. Notons cependant ce que rapporte le P. Schneemann et ce qu'avait aussi relaté Billuart, déclarant y découvrir pour ses assertions un confirmatur qui ne s'y trouve pas véritablement. A la congrégation générale, la septième, qui suivit le décret d'Aquaviva, la question fut posée du sens précis â donner à ce document en ce qui regarde les prédéfinitions divines. On fut d'avis que la théorie suarézienne des prédéfinitions antécédentes et absolues ne rentrait pas dans la direction doctrinale imposée par Aquaviva, que l'interprétation de l'aliis *usurus si hæc inefficacia praevidisset* dans un sens suarézien était une erreur de fait et de droit, qu'il convenait de s'en tenir à une opinion plus modérée, plus proche de Molina et même de Lessius. Le nouveau général Mullius Vitelleschi signilia la décision dans la lettre suivante du 7 juin 1616 : *Cum difficultas aliqua inter viros dodos super decreto R. P. Claudii (Aquavivæ) piæ memoriae anni 1013 decembris 14 de efficacia graliæ nata est, variis varie id interpretantibus, II. P. praepositus generalis et qui ei assistentes erant, et secretorius, qui decreto illi praesentes interfuerant et mentem Claudii probe perspectam habebant, itemque Patres ad id a congregatione deputati, censuerunt non intendisse R. P. Claudium hoc suo decreto decernere, Deum sua voluntate prsedeterminasse vel praedefinivisse aliquod nostrum opus bonum independenter a cooperatione libera voluntatis, nec etiam quod in gratia efficaci sit aliqua enlilas reads aut aliquis modus physicus in actu primo, qui non sit in gratia sufficienti, sed hoc tantum quod fuerit speciale beneficium Dei dedisse uni, v. g. Petro, ex proposito boni in eo faciendi, gratiam eo tempore et loco, quo per praescientiam condilionalium praescivit illum ea gratia bene usurum ; quod beneficium non contulit alteri, v. g. Joanni, cui dedit gratiam eo tempore et loco, quo priescivit illum sua culpa ea non usurum.* Schneemann, *op. cit.*, p. 304·; Billuart, *op. cit.*, p. 336. De ce document il ressort clairement qu'il y a une différence très nette entre les prédéfinilions divines entendues au sens de Suarez et ces mêmes prédéfinitions telles qu elles sont appliquées dans le nouveau décret, conformément à l'opinion de Molina. Sur ce point particulier et précis, le P. de Rognon relève justement la dissemblance entre Suarez et Molina, mais il a tort de vouloir établir une sorte d'opposition irréductible entre congruisme et molinisme. Comme nous l'avons marqué, l'explication psychologique et réelle de l'efficacité de la grâce est identique de part et d'autre. Du côté de Dieu seul, il y a lieu de noter une différence entre les deux opinions, et elle se lient tout entière dans les intentions et les décrets divins. A notre avis, cette différence n'est pas d'ordre essentiel dans la question posée, qui est celle de l'efficacité de la grâce; et, par suite, elle ne saurait suffire à spécifier deux systèmes au point de les opposer l'un â l'autre.

III. Le congruisme et la prédestination. — !» Suarez et plusieurs de ses partisans ont transporté le congruisme jusque sur le terrain de la prédestination à la gloire; ils l'ont appelé à la rescousse pour expliquer leur manière très particulière de concevoir l'intention et l'exécution des plans éternels de la providence. La question sera traitée avec toute l'ampleur qu'elle réclame à l'article Prédestination. Nous rappelons simplement ici ce qui est nécessaire pour comprendre l'application du congruisme à la question. — En matière de prédestination, le système suarézien présente ceci de commun avec le thomisme, que, de part et d'autre, l'on enseigne que Dieu prédestine les bienheureux à la gloire de façon totalement gratuite, antérieurement ou, si l'on veut, antécédemment à toute prévision de mérite.

1. Dans l'opinion de Suarez, le premier décret de Dieu, en ce qui regarde ses opérations extérieures, a pour effet de décider la constitution d'une cité céleste avec le Christ pour chef. L'incarnation est donc décrétée tout premièrement. En même temps. Dieu détermine le nombre à créer des anges et des hommes qui seront les citoyens de cette cité surnaturelle, avec la place et la gloire qui seront le privilège de chacun. *Dico,* écrit Suarez, *primum actum voluntatis divinae circa salvandos homines fuisse dilectionem qua voluit et intendit illis dare gloriam voluntate absoluta et efficaci. De divina praedestinatione,* l. I, c. VIII, n. 32, Paris, 1856, t. I. p. 268. Le grand théologien précise plus loin sa pensée en ces termes : *Dicendum est Deum illo gratuito et absoluto decreto non tantum gloriam indefinite suis electis voluisse, sed illam etiam singulis in gradu certo ac definito praeparasse, eodem actu et modo prieordinando illam varietatem mansi··, num quam Christus dicit esse in regno Patris sui. Op. cit.,* l. I, c. X, n. 4, *ibid.*, p. 279. En outre de ces heureux prédestinés ou de ces futurs élus, Dieu decide aussi la création d'autres anges et d'autres hommes. Sans exclure formellement ce second groupe de créatures de sa céleste cité, le divin créateur cependant par un acte positif de son irréfragable volonté, s'abstient de les élire; il ne les prédestine pas pour la gloire. C'est précisément ce que l'on a appelé la réprobation négative, la volonté divine déniant la gloire, au lieu de dévouer positivement à la mort éternelle les malheureux en cause.

2. Parce qu'il a, au regard de ses élus, la volonté antécédemment et absolument arrêtée de les sauver Dieu leur destine et leur prépare les moyens appropriés â celte fin, des grâces infailliblement efficaces. A la faveur de ces divins secours, ils ne pourront manquer de gagner des mérites et d'obtenir ainsi la récompense éternelle. L'on aperçoit ici la célèbre distinction introduite par Suarez entre l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution des prédestinations divines. C'est une aie !ication malheureuse, et sans fondement aucun dans

l'ordre divin, de l'adage connu : *Finis primus in intentione, ultimus in execulione.* Dans l'ordre éternel des intentions divines, la prédestination à la gloire est voulue comme une fin, absolument, gratuitement, antérieurement à toute considération de mérite. Mais, dans l'ordre temporel de l'exécution ou de la réalisation du plan divin, la gloire est réellement conférée en manière de récompense pour les mérites acquis. *Quia effectus,* écrit toujours Suarez, *est posterior prædestinatione ipsa et amplius, distinguendo secundum rationem in ipsa Dei voluntate voluntatem exsequentem a prædestinante, voluntas exsequens est posterior secundum rationem. Ergo non repugnat aliquid esse causam vel rationem posterioris et non prioris. Quod si /uic non repugnat, ergo existimandum est non omnes effectus gratiæ qui dantur ex merito, praedestinari ex merito, quia hoc est magis consentaneum Scripturae et divinae gratiæ. De divina prædestinatione,* l. II, c. XXIII, n. 18, Paris, 1856, t. i, p. 436. Quant aux infortunés qui n'ont pas été ainsi appelés à former la cité céleste, Dieu ne leur donne pas, du moins à la mort, les grâces qu'il sait devoir être efficaces, si elles étaient conférées.

3. Mais, dans la réalité, dans l'ordre d'exécution, comment Dieu arrive-t-il à l'infaillible efficacité de ses grâces en vue de la gloire? Sa providence atteint ce résultat par la science moyenne et par la convenance ou le congruisme des grâces offertes. Par la science moyenne. Dieu connaît tous les futuribles ou tous les futurs libres contingents, ce que chacun des anges ou des hommes, s'ils sont appelés â l'existence, décidera dans telles et telles circonstances données, sous l'infiuence de telles ou telles grâces, si elles lui sont accordées. Dans ce trésor infini de grâces divines, il en est qui sont si parfaitement appropriées au caractère, au tempérament physique et moral de l'homme, aux conditions personnelles et extérieures dans lesquelles il doit se mouvoir, en un mol qui sont si convenables et si congrues, qu'elles emporteraient certainement et librement le consentement de la volonté; et Dieu les connaît, les prévoit toutes et chacune avec ce caractère de congruité entière, et partant avec cette immanquable efficacité. Pour les élus, les prédestinés, Dieu leur choisit, il leur prépare une de ces grâces ainsi parfaitement congrues, parfaitement adaptées au but à atteindre, où même il leur dispose toute une série de grâces ainsi congrues et efficaces, sinon toute leur vie durant, du moins à la mort. De la sorte ils sont infailliblement sauvés.

Dans cette théorie, on le voit, Dieu choisit et destine des grâces ou des séries de grâces, parce qu'il connaît et escompte par avance leur efficacité, parce qu'il veut absolument et logiquement cette efficacité, à raison de sa prédestination antécédente et absolue. C'est à la lettre le procédé décrit par Aquaviva : *De industria ipse ea media seligit atque eo modo el tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si hæc inefficacia praevidisset.*

En résumé, Suarez enseigne formellement la prédestination *ante prævisa mérita.* Pour en expliquer l'ordre d'intention en Dieu, il recourt à sa théorie des prédéfinilions absolues, indépendantes de toute prévision issue de la science moyenne. Pour exposer l'ordre pratique d'exécution, il invoque tout le système de la congruité des grâces, et, par suite, la science moyenne. Aussi bien, puisqu'il tenait les prédéfinitions absolues en matière de grâce efficace, une sorte de parallélisme logique devait amener Suarez à la prédestination *ante prævisa mérita,* comme elle y a conduit, à sa suite, Bellarmin, de Lugo, Ruiz, Arriaga, Salmeron, Antoine, Tereire et d'autres encore. Bientôt cependant, surtout a partir des querelles jansénistes, la position ainsi établie sur le terrain de la prédestination apparut difficil< ment défendable et se trouva péniblement défendue. Elle ne tarda plus â être généralement abandonnée.

4. L'article Prédestination fera la critique et donnera la réfutation détaillée du système. Il suffit de rapporter ici le jugement très sévère porté par Lessius;il est précisément motivé sur le recours au congruisme ou à la congruité des grâces pour expliquer la théorie d'une prédestination antécédente et absolue. Tout le système, observe justement Lessius, aboutit à supprimer la sincérité de la volonté salvifique en Dieu au regard de tous les hommes; et semblables conséquences ne vont pas sans offenser grièvement notre concept du Dieu, qui est la bonté par essence et la source de toute bonté en dehors de lui. *Quia (Deus) electis seligit gratias congruas ut fiat opus ab ipso prædefinitum, ergo non electis debet seligere incongruas ut fiat opus quod ipse non prædefinivit... Unde ulterius sequi videtur Deum quasi insidiari illorum saluti. Si enim cum salus periclitatur, quærit et seligit illis gratias incongruas* (id *est quas scit fore irritas), videtur id facere ne salventur, neve in numerum salvandorum irrepant non electi. Quam enim ob causam alioquin id faceret?... Atqui hoc non consistit cum sincero desiderio salutis;et nefas est ita de fonte illo bonitatis sentire. De prædestinatione el reprobatione,* sect, π, n. 11, Anvers, 1626, p. 389.

Ailleurs, Lessius revient sur la question et s'élève avec plus d'énergie encore contre cet appel au congruisme et â la congruité des grâces pour étayer une théorie de prédestination *ante prævisa merita.* Le congruisme, ainsi entendu el appliqué par Suarez, ne conduit pas seulement à nier la volonté salvifique de Dieu vis-à-vis de tous les hommes, mais, de plus, il transforme le Dieu de toute bonté, le Dieu qui est charité, en une sorte de puissance mauvaise et malfaisante, qui se complaît à dresser des plans ou plutôt des embûches pour empêcher sûrement certaines de ses créatures d'arriver à une fin surnaturelle, qui leur est pourtant imposée comme la plus grave des obligations. *lia nos oportet Detim facere fautorem et adjutorium salutis electorum ut non faciamus veluti insidiatorem salutis reproborum. At si talem facit secretionem gratiarum, ut electis non praeparet nisi gratiam quam praesciebat habituram effectum (ita ut hæc sil tota ratio cur hic et nunc gratiam huic praeparet), reprobis vero solum eam quam videbat frustrandam : quomodo non videtur insidiari ipsorum saluti? Sicut enim electis seligit efficacem ut praestent opera quae illis prædefinivit, ita non electis seligit inefficacem ne faciant opera quæ ille decernere noluit... Sicut ergo gratia efficax fuit illis selecta ut pervenirent ad salutem prædeftnitam, ita inefficax fuit selecta ne pervenirent ad salutem, quam Deus prædefinire noluit. Op. cit.,* sect, v, n. 87, *ibid.,* p. 428.

De leur côté, les théologiens ont accumulé contre le système de Suarez nombre d'autres raisons. La plupart d'entre elles ne s'attaquent pas directement au congruisme et â son emploi dans la théorie. Ces arguments s'en prennentdirectement à la prédestination elle-même, en tant qu'elle est un décret divin qui n'enveloppe pas la prévision des mérites. Il est dès lors facile de comprendre que toutes ces ripostes n'atteignent plus seulement l'opinion de Suarez, mais toute théorie quelconque de prédestination ou de réprobation antécédente et absolue.

2» Nous avons observé déjà que. des théologiens, tout en demeurant fidèles aux principes fondamentaux du système congruiste, n'avaient pas suivi Suarez sur certains détails, et notamment sur les prédéfinitions, antécédentes à 1'exercice de la science moyenne et. pat conséquent, absolues. En matière de prédestination â la gloire, les mêmes théologiens ont soutenu qu'elle se fait *post prævisa merita,* et donc après l'exercice de la science moyenne. Eux aussi font appel à leur conception de l'efficacité de la grâce pour expliquer l'ordre

réel des prédestinations individuelles à la gloire. Ces explications sont très diverses dans le détail, mais toutes retiennent, comme fondement nécessaire de toute théorie concernant la prédestination, les principes suivants : '1. Par un décret absolu et entièrement gratuit, Dieu destine à chacun des hommes telle ou telle série de grâces, vraiment suffisantes, pour qu'il puisse réellement atteindre la fin de l'ordre surnaturel, la gloire ternelle. — 2. Par la science moyenne, Dieu prévoit l'attitude ferme que prendra la volonté devant les grâces ainsi accordées; il voit si le libre arbitre donnera ou ne donnera pas sa coopération. C'est ici que revient le congruisme tout entier, avec l'adaptation des grâces à la personne et aux circonstances qui l'enveloppent, pour expliquer l'adhésion de l'homme aux sollicitations divines, et partant l'efficacité même de la grâce. — 3. En conséquence de ces prévisions, Dieu achève ses prédestinations. Il destine et prépare la gloire â ceux des hommes qu'il prévoit devoir librement accepter les grâces offertes. Au contraire, ceux qu'il prévoit devoir librement rejeter les secours surnaturels et pleinement suffisants à les sauver, il les condamne d'ores et déjà au châtiment éternel.

Telle est, en substance évidemment, et autant qu'il est nécessaire â notre but, la théorie de la prédestination à la gloire soutenue par Molina, Grégoire de Valence, Vasquez, Lessius, Becan, Amicus, Maldonat, Stapleton. La grande majorité, pour ne pas dire l'unanimité, des théologiens de la Compagnie de Jésus l'a conservée comme une tradition de famille. Un grand nombre d'autres docteurs, préoccupés de sauvegarder la liberté humaine et la justice de Dieu, s'y sont ralliés presque naturellement. L'on trouvera ailleurs, voir Prédestination, avec les noms et les écoles diverses les analyses par lesquelles chacun tente d'exposer, les arguments par lesquels chacun s'efforce de défendre sa conception particulière de la théorie commune.

Pour le congruisme et l'efficacité de la grâce, consulter les articles Grace, Molinisme, Suarez; les historiens des congrégations *De auxiliis,* J. H. Serry, O. P., *Historia congregationum De auxiliis,* Anvers, 1705; Livin de Meyer, S. J., *Historiæ controversiarum De auxiliis vindicatæ,* passim et surtout l. II, c. IV sq., Bruxelles, 1715, p. 128 sq.; G. Sclineemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus,* Fribourg-en-Brisgau, 1881; Th. de Régnon, *Banes et Molina.* l. I, IT, Paris, 1883; les théologiens, à leurs traités généraux ou particuliers sur la grâce, notamment L. Molina. Concordia liberi *arbitrii, Appendix ad concordiam,* Paris, 1876; Suarez, *Opusc. l, De concursu, motione et auxilio Dei,* Paris, 1858, t. xi; *Opusc. II, De scientia Dei futurorum contingentium, ibid.; Opusc. III, De auxilio efficaci, ibid.; De gratia,* l. Ill, *De auxiliis gralise in generali, prout in divina actione vel motione consistunt;* l. V, *De auxilio efficaci gratae Dei,* Paris, 1857, t. viti; *Tractatus de vera intelligentia auxilii efficacis ejusque concordia cum libertate voluntarii consensus,* Paris, 1858, t. X, Appendix prima; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio;* F. X. Mannhart, *De ingenua indole gratiæ efficacis,* dans le *Thesaurus* de Zacharia, t. v; H. Tournely. *De gratia Christi,* q. VII, a. 4, conci. 4·, Paris, 1725, t. II, p. 447; q. ix, a. 2, *ibid.,* p. 674 sq.; C. R. Billuart, *De gratia,* diss. V, a. 6, Maestricht, 1769, t. vi, p. 356-406; H. Kilber, *De gratia actuali,* c. iv, dans *Theologia Wirceburgensis,* Paris, 1880, p. 375 sq.; Perrone, *Tractatus de gratia,* part. I, c. IV, Paris, 1842, t. I, p. 1320 sq.; J.-B. Faure, *In Enchiridion S. Augustini, c.* i.n, n. 4. Naples, 1847, p. 108-109; D. Palmieri, *De gratia actuali divina;* B. Jungmann, *Tractatus de gratia,* part. I, c. it, Ratisbonne, 1896, p. 113 sq.; C. Mazzella, *De gratia Christi,* disp. III, a. 3 sq., Rome, 1880, p. 381 sq.; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De gratia,* part. I, sect, iv, a. 2. Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. v, p. 136 sq.; J. Herrmann, *Tractatus de divina gratia,* part. I, sect, iv, c. iv, v, Rome, 1904, p. 312 sq.

Pour le congruisme et la prédestination, voir Prédestination, et les théologiens, quand ils traitent la question soit au traité *De Deo,* soit en des traités particuliers : Suarez, *De divina prædestinatione et reprobatione libri VI,* Paris, 1856, l.1, p.236sq.; Lessius, De *prxdeslinatione et reprobatione,* dans ses *Opuscula,* Anvers, 1626: Franzelin. *De Deo uno,* th. Lvn sq., Rome, 1876, p. 607 sq.; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ. De Deo uno,* part. Ill, sect, tu, a. 3, § 2, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. n, p. 165 sq.

II. Quilliet.

CONGRUO (DE), CONDIGNO (DE). Ces deux termes sont corrélatifs et désignent deux espèces du mérite en général, du mérite théologique et surnaturel en particulier. Ils seront étudiés successivement.

I. CONGRUO (DE). Ce terme désigne l'espèce inférieure, ou plutôt l'espèce improprement dite du mérite en général, du mérite théologique etsurnaturel en particulier. — I. Notion générale de la congruité dans le mérite ou du mérite de *congruo.* il. Notion spécifique de la congruité dans le mérite surnaturel ou du mérite *de congruo* dans l'ordre ainsi appelé.

I. Notion générale de la congruité dans le mérite ou du mérite *db congruo.* — Pour comprendre une espèce inférieure, moins nettement caractérisée et plutôt improprement classée, il va de soi qu'il faut posséder une connaissance exacte de l'espèce principale et caractéristique. C'est pourquoi, afin de bien entendre les conclusions qui vont suivre, le lecteur devra se pénétrer des principes exposés à la seconde partie de cet article.

1° Au point de vue concret, le mérite désigne toute bonne action digne de récompense; au point de vue abstrait, il marque la qualité spéciale qui rend de bonnes œuvres ainsi dignes de récompense, La condignité, on le verra, est la qualité spécifique du mérite proprement dit, du vrai mérite, comme s'exprime le concile de Trente. Elle apparaît quand il existe, entre une bonne action et sa récompense, un rapport, soit d'égalité, soit de convenable proportion, tel qu'il s'ensuit une obligation de justice ou, à tout le moins, de fidélité. Celte obligation résulte d'un double fait constitutif : de ce que, d'une part, il y a bonne œuvre posée, en condition d'égalité ou de proportion équitable avec la récompense; de ce que, d'autre part, il y a eu acceptation formelle et préalable de ces œuvres, ou encore promesse ferme de récompense.

Or, il peut arriver et il arrive qu'il y a défaut essentiel, soit des deux chefs, soit au moins de l'un d'eux. Les bonnes œuvres accomplies en l'honneur ou à l'utilité d'autrui peuvent ne pas présenter l'égalité ou la proportion requise avec la récompense; ou bien, c'est la promesse ferme de récompense qui n'existe réellement pas. Dans un cas comme dans l'autre, le droit à la récompense n'est pas créé, l'obligation de juslice ou de fidélité ne saurait naître, el la récompense peut être librement refusée.

Toutefois, même dans ces conditions, il arrivera souvent que l'estime commune jugera une récompense, non pas légitimement due, mais convenable, de toute décence. On ne peut la réclamer de la justice d'autrui, on peut l'attendre avec plus ou moins de confiance de sa libéralité. Il n'y a pas condignité dans les œuvres ou le mérite; il y a cependant convenance ou congruité au regard de la récompense : c'est le mérite *de congruo.* Un brave citoyen s'efforce de dresser un arc de triomphe pour la réception du prince de son pays. Mais, hélas : les forces lui font défaut ou les moyens lui manquent pour porter son projet à une exécution parfaite ou convenable. Il apparaîtra cependant de toute décence que la libéralité du prince de passage reconnaisse, de quelque manière, l'ell'ort loyaliste, tout malheureux qu'il soit, tenté en son honneur. C'est la « congruité » du mérite civique. Un soldat se distingue à la guerre. En stricte justice, seule, la solde lui est due, puisque, seule, elle est promise et entre dans les conventions du service : c'est la condignité. Toutefois l'opinion commune ne manquera pas de trouver qu'il convient qu'une

telle bravoure soit reconnue par la bienveillante sollicitude des chefs, et elle trouvera toute naturelle, tout à fait convenable, une proposition de décoration ou la collation d'un titre d'honneur ou d'intérêt. C'est la « congruité » du mérite militaire. Dans ces cas et autres semblables, il y a des actes qui offrent une grande analogie avec, les actes méritoires proprement dits ou de condignité. Mais tantôt ils sont dépourvus de la perfection requise, tantôt il y manque l'acceptation ou la promesse nécessaire; et pour cela, ils ne peuvent fonder un vrai droit à récompense, bien qu'ils offrent quelque convenance, quelque congruité, plus ou moins grande, selon leur valeur intrinsèque ou extrinsèque, pour appelerou provoquer cette récompense de la bonté d'autrui.

2° Pour entendre exactement cette congruité de nos bonnes œuvres ou mérites au regard de Dieu, il faut rappeler et appliquer ici ce qui se trouvera exposé au sujet du mérite *de condigno*. L'homme ne peut rien offrir à Dieu qui ne vienne de lui, créateur, conservateur et providence souveraine de toutes choses. Ainsi l'homme n'est jamais en étal d'indépendance absolu e vis-à-vis de Dieu, quand il pose des actions en son honneur. Mais dès lors que Dieu a librement produit l'homme et l'a établi dans un ordre providentiel déterminé, il est clair que les actions humaines, comme elles s'adressent à la justice de Dieu, peuvent pareillement toucher sa bonté ou sa miséricorde et provoquer ses libéralités. Ce sera le mérite théologique *de congruo*. El selon l'ordre ou les ordres providentiellement institués, dans lesquels l'homme se trouvera exercer son activité, ses œuvres revêtiront le caractère de congruité à la récompense et deviendront méritoires *de congruo* dans l'ordre naturel, dans l'ordre préternaturel, ou dans l'ordre surnaturel.

II. Notion spécifique de la congruité dans le mérite SURNATUREL, OU DU MÉRITE *IIB CONGRUO* DANS l'ordre ainsi appelé. — 1" *Existence.* — Plusieurs théologiens n'ont voulu reconnaître que le mérite strict, créateur d'un véritable droit; et comme le mérite de congruité n'a· pas ce caractère de justice et n'engendre aucun droit, ils ont été conduits à le nier et rejeter. Cf. Dom. Soto, *De natura et. gratia,* l. Il, c. iv.

Pourtant le sentiment commun des théologiens retient absolument l'existence du mérite de congruité. Dans la controverse pélagienne, les Pères accordent fréquemment que la foi est, en quelque manière, méritoire de la justification; et, comme cette manière ne peut être dans la réalité, et n'était pas, dans leur pensée, celle de condignité, il faut bien admettre celle de congruité. De fait, la foi est un acte surnaturel qui, de soi, tend à la justification : elle semble, en quelque sorte, lui être due, non à titre de justice, puisque,dans l'espèce, la proportion de l'acte est insuffisante et la promesse divine absente, mais à titre de convenance et de congruité. Car, lorsque, dans sa bonté, Dieu a jugé bon d'aider intimement un homme pour un acte qui, de sa nature, est ordonné à un autre bien surnaturel aussi, il parait logique et convenable que celte .même bonté divine ne refuse pas la suite normale, la récompense connaturelle du premier acte, autant du moins que la chose dépend de sa bienveillante coopération.

D'ailleurs, l'existence du mérite de congruité est le corollaire de l'institution même de l'ordre surnaturel. Cet ordre une fois divinement établi, l'homme peut, sans nul doute, par ses œuvres, provoquer la libéralité de Dieu, comme il provoque, d'autre part, sa justice. La conclusion parait d'autant plus certaine que, dans l'ordre surnaturel, Dieu se montre davantage le tout-puissant, bon à l'infini, qu'il se nomme el qu'il est véritablement le père des hommes, de ceux surtout que la grâce a déjà régénérés. Des actions surnaturelles accomplies en l'honneur de ce Dieu, accomplies aussi dans certaines conditions déterminées, présenteront sans peine un caractère de congruité à récompense, elles appelleront les bontés divines; et le sentiment commun ne se trompera point en les déclarant méritoires *de congruo*. Bien plus, la loi comme la vertu d'espérance chrétienne nous oblige à tout attendre, avec une ferme confiance, de la bonté de notre père qui est au cieux, tout, y compris les bienfaits les plus grands, même à titre purement gratuit : à plus forte raison, l'homme pourra-t-il attendre ces divines libéralités, quand, soutenu par la grâce, il s'en sera rendu moins indigne par une préparation appropriée.

Aussi l'existence du mérite *de congruo* se trouve-t-elle impliquée dans la doctrine de la préparation nécessaire à la première justification ou au relèvement; dans celle de l'efficacité de la prière, qui n'a pas seulement une valeur propre d'impétration, mais qui possède, comme toute œuvre surnaturelle, une réelle valeur de mérite; dans ce grand principe qui domine la théorie de la distribution des grâces divines : A qui fait son possible, Dieu ne refuse point son concours surnaturel. *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Un bon nombre d'autres analogies théologiques pourraient encore être mises en ligne; mais il est inutile d'insister davantage, et ce qui sera dit plus loin des objets du mérite *de congruo* complétera suffisamment la démonstration.

2' *Espèces.* — Les théologiens distinguent d'ordinaire deux sortes de convenance ou de congruité dans le mérite improprement dit. Il y a convenance ou congruité *infaillible, meritum de congruo infallibili,* quand la récompense ne peut, en aucune façon, manquer à certaines œuvres déterminées, parce qu'elles ont la garantie d'une promesse divine. C'est le cas de l'acte de contrition parfaite, qui vaut au pécheur sa justification, en vertu des engagements de Dieu. Il 'mporte toutefois de noter ici que les œuvres qui bénéficient d'une telle faveur,de lapartde Dieu, n'atteignent pas cependant à la condignité du mérite. Ce sont toujours, en effet, des œuvres dépourvues de l'égalité ou de la proportion surnaturelle requise à ce degré. Ainsi la contrition parfaite est l'acte d'un pécheur, puisqu'elle précède la justification et la conditionne : il lui manque, par conséquent, pour être méritoire *de condigno,* un élément essentiel, l'état de grâce.

Il y a convenance ou congruité *faillible, meritum de congruo fallibili,* quand la récompense désirée peut faire défaut â certaines œuvres, parce qu'elles n'ont aucunement la garantie d'une promesse divine. Tels sont, par exemple, tous les actes plus ou moins surnaturels de foi, d'espérance, d'attrition, par lesquels le pécheur accomplit sa préparation éloignée â la justification.

3° *Conditions.* — A deux exceptions près, les conditions nécessaires à la congruité du mérite dans l'ordre surnaturel, sont les mêmes, et pour les mêmes motifs, que celles exigées par la condignité.

1. Si l'on envisage l'état de la personne qui fait certaines actions pour attirer les libéralités divines, nous dirons donc qu'elle doit se trouver *in statu vite.* C'est la condition primaire de toute activité méritoire. Mais l'état de grâce n'est pas, lui, obligatoire. Ainsi l'a disposé la providence divine, qui a sagement voulu la collaboration de l'infidèle ou du pécheur pour l'amener ou le ramener à la justification, quia miséricordieusement établi que tout ne serait pas définitivement perdu pour nous par le péché, et qui impose â tous l'espérance, la prière et les bonnes œuvres. Mais, de toute évidence, cet état de grâce, s'il n'est pas absolument exigé, n'en est pas moins souhaitable, car il contribue, pour sa grande part, à augmenter la congruité des actes en vue de la récompense surnaturelle.

2. Comme pour la condignité, il est nécessaire que

les actes méritoires soient libres, moralement bons, d'une bonté à quelque degré surnaturelle; et, par conséquent. il faut qu'ils procèdent d'un mouvement de la grâce actuelle et d'un motif de foi. Que le mérite *de congruo* doive consister en des actes surnaturalisés, cela va de soi, puisqu'il s'agit d'ordre, de libéralité, de récompense surnaturelle, toutes choses qui supposent une proportion, un mérite, une congruité ou convenance du même ordre. Que ces actes méritoires doivent être surnaturels simplement â quelque degré, cela aussi s'entend sans peine. Comme l'état de gràce n'est pas nécessairement requis, il s'ensuit que les actes méritoires, pour arriver â la congruité, n'ont pas besoin d'être complètement, essentiellement surnaturels. Il suffit qu'ils soient tels accidentellement et à quelque degré, par l'inlluence des grâces actuelles, extérieures et intimes.

3. Du côté de Dieu, la congruité du mérite suppose évidemment l'institution de l'ordre surnaturel par sa toute-puissance et son infinie bonté. Mais cet ordre une fois établi, rien de plus n'est exigé, s'il s'agit d'œuvresdont la convenance ou congruité n'appelle pas immanquablement la récompense. Dans ce cas. en effet, il suffit que nos œuvres soient en état de provoquer la générosité divine, et la seule constitution de l'ordre surnaturel y pourvoit. Mais si des œuvres se présentent avec un caractère de décence ou de congruité vis-à-vis de la récompense, tel qu'elles l'obtiennent infailliblement, alors, nous l'avons vu, il y a une promesse divine attachée à certaines œuvres déterminées, lesquelles, à raison de leur imperfection, n'atteignent pas à la condignité et n'engendrent aucun droit strict.

4° *Objets.* — Les objets ou récompenses que peuvent acquérir nos actions méritoires, se réfèrent à deux chefs : il y a les récompenses qu'elles peuvent obtenir pour nous-mêmes, el celles qu'elles peuvent atteindre en faveur d'autrui.

1. *Pour soi-même,* — a) L'homme, juste ou pécheur, peut certainement obtenir, par voie de congruité, des grâces actuelles, suffisantes ou efficaces. Quand, en effet, mus par la grâce, nous offrons à Dieu des prières ou des bonnes œuvres, précisément dans l'intention de nous assurer de sa part les secours plus abondants que réclament des occasions plus difficiles, nous réalisons alors les conditions précédemment énoncées, et nos œuvres revêtent un caractère de congruité plus ou moins pressante dans leur valeur méritoire. En ce qui concerne spécialement le pécheur, nous allons montrer plus loin qu'il peut obtenir, par voie de congruité, son retour à la justification, soit immédiatement par la charité, soit par le moyen d'aulres actes surnaturels qui lui sont commandés, comme la foi, l'espérance, l'attrition. Or, il est justement dans la nature de ces actes d'amener le pécheur à la justification. Quand donc ces actes ont été posés, il semble bien convenable que Dieu continue le concours déjà accordé et que le pécheur obtienne les grâces actuelles nécessaires pour achever son relèvement. C'est pour ce motif et en ce sens que les Pères, dans les discussions pélagiennes, parlaient de la foi qui mérite la justification. D'un autre côté, nous savons que le pécheur a l'obligation de solliciter de la miséricorde divine les grâces nécessaires pour sortir de son malheureux état, pour triompher des tentations, pour accomplir correctement ses devoirs quotidiens. Comme on ne peut pré-tendre qu'une telle obligation a été vainement imposée, il faut donc reconnaître à la prière du pécheur une valeur impétratoire de grâces actuelles. S'il en est ainsi, comment refuser à ses bonnes œuvres une proportion, un titre analogue au regard des mêmes grâces? Cf. Suarez. *De gratia,* l. XII. c. xxxvii, n. 15 sq. — *b)* Au sujet de la grâce sanctifiante, *a.* notons d'abord que nos œuvres peuvent offrir le titre de congruité vis-à-vis de la première justification et de sa restitution. A la vérité, le concile de Trente a déclaré que la justification est tout à fail gratuite, en ce sens que la foi et les œuvres surnaturelles qui la préparent, ne peuvent cependant jamais nous mériter la grâce même de la justification : *Gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur.* Sess. VI, c. vm, Denzinger, n. 683. Sans aucun doute, les Pères entendent parler ici du mérite de condignité, du vrai mérite comme ils l'ont appelé ailleurs. Mais, quand l'infidele ou le pécheur, aidé par la grâce actuelle, fait tout ce qui est en lui pour venir ou revenir à Dieu et l'aimer de son mieux, il apparaît cependant de toute décence que Dieu, ayant prêté son concours jusque-là. ne le retire point devant le but normal à atteindre ; il apparaît que Dieu se doit à lui-même que les actes surnaturels, antérieurement accomplis grâce à lui. ne manquent pas, par son fait, leur fin eonnaturelle, à savoir la justification. Aussi la sainte Écriture assigne-t-elle aux œuvres surnaturelles une vraie causalité morale au regard de la grâce sanctifiante : par exemple, Eccli., I, 27 : « La crainte du Seigneur bannit le péché ; » Dan., tv, 24 : « Rachète tes péchés par des aumônes, et tes iniquités par la miséricorde envers les pauvres; peut-être le Seigneur te pardonnera-t-il les fautes; » Tob., xn, 9: « Car l'aumône délivre de la mort, el c'est elle qui efface les péchés et qui fait trouver la miséricorde et la vie éternelle; » Matth., vt, 14: « Si vous remettez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous remettra aussi vos fautes. » Ces déclarations inspirées ont une portée générale qui ne permet point de les restreindre â la rémission des seuls péchés véniels chez les justes. Saint Augustin défendit fermement cette doctrine : Λ'-, *ipsa remissio peccatorum,* écrit-il, *sine aliquo merito est, si (ides hanc impetrat, neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori, et descendit justificatus nu r to fidelis humilitatis. Epist.,* cxctv, *ad Sixl.,* c. m, n. 9. *P. L.,* t. xxxtii, coi. 877. Saint Prosper conclut plus universellement: *Non enim nullius meriti haberi potest petentis fides, quærenlis pietas, pulsantis instantia. Contra Collai.,* c. m, n. 1, *P. L.,* t. t.t. coi. 222. Aussi bien quand le concile de Trente enseigne que par la foi, la contrition et les actes des autres vertus, les hommes se préparent et disposent à la justification, c'est donc qu'il reconnaît entre ces actes et la justification un rapport de causalité quelconque, de causalité morale sans aucun doute : et ceci suffit à constituer le mérite *de congruo.* Sess. VI, c. v, can. 8; sess. XIV, c. tv, !>· nzinger, n. 680, 700, 777, 778. Bien plus, si l'œuvre accomplie en vue de la justification se trouve être un acte de charité ou de contrition parfaite, la congruité devient telle qu'elle emporte infailliblement le succès dans la récompense. Car de soi la charité ou la contrition parfaite réclame l'infusion de la grâce, et, au surplus, il y a ici promesse divine: « Lorsque tu chercheras le >-igneur ton Dieu, tu le trouveras si toutefois lu le ch·.rches de tout ton cœur et avec la tribulation de toute ton âme. » Deut., tv, 29. « O Dieu ! vous ne mépriser, : pas un cœur contrit et humilié. » Ps. L, 19. — *b.* Le juste peut-il, pendant qu'il est en état de grâce, faire des œuvres qui lui méritent son relèvement, au ı il aurait le malheur de tomber dans le péché '? ll n existe aucune promesse divine sur ce point, et les théologiens restent divisés sur la question de congruité m- rae faillible d'actes posés dans une semblable intention. S-iut Thomas tient pourla négative, *Sum. theol.,* l' ll*.q ı. ›. a. 7; mais saint Bonaventure, *In* 71' *Sent.,* l. II, dist. XXVI ll. dub.it. Duns Scot. *Ini VSent..* I. IV. dist. II, q. I, a. 2, Bellarmin. *De justificatione,* l. V, c. II. Su i-rez, *De gratia,* I. XII, c. xxxvnt. n. 6. et tant d'autres, soutiennent l'affirmative, et, semble-t-il, avec raison.

Il est hors de doute qu'à raison du péché commis, l'homme ne peut rien réclamer de Dieu à titre de condignité et de justice. Mais chacun trouvera tout naturel et très convenable que Dieu, s'il a jugé bon d'entrer dans celte voie, réserve plutôt miséricorde à qui fit de bonnes œuvres avant sa chute qu'à celui dont l'actit méritoire fut toujours nul ou à peu près. Évidemment les choses doivent ici s'entendre avec sagesse et mesure. Si les mérites qui précédèrent la chute furent grands et nombreux, les péchés rares et causés plutôt par la faiblesse, la congruité sera et apparaîtra plus pressante que si les conditions sont toutes différentes et même opposées. D'ailleurs, tous les théologiens accordent que des prières, en vue d'obtenir le pardon en cas de chute, se conçoivent très correctement, et ils ajoutent que leur valeur impétratoire sera d'autant plus élevée qu'elles seront plus persévérantes. Si des prières peuvent recevoir une telle affectation, on ne voit point pourquoi semblable privilège leur serait exclusivement attribué, pourquoi on devrait le dénier à des œuvres méritoires, s'adressant pareillement à la pitié divine. — *c.* Touchant l'application du mérite *de congruo* en vue de la persévérance finale, les mêmes hésitations s'observent parmi les théologiens. A la vérité, en l'absence de promesse divine, il faut exclure toute idée de congruité immanquable. Mais n'est-il pas convenable qu'un Dieu infiniment bon et sagement paternel accorde la persévérance en raison des œuvres saintes, accomplies avec courage et constance dans ce but? S'il en est ainsi, et il est difficile de le nier, ces œuvres présenteront bien un caractère de mérite et de congruité, faillible sans doute, au regard de la faveur en question. Toutefois, puisque le don total de persévérance finale doit être regardé comme une série indéfinie de grâces qui se succèdent avec plus ou moins d'efficacité réelle, la première grâce, qui est le premier anneau de la chaîne et le terme initial de la persévérance active, ne peut jamais être rangée parmi les objets du mérite *de congruo :* car, antérieurement à celle grâce première, il n'est rien dans l'homme qui puisse offrir une proportion, un titre quelconque à l'ordre ou à une récompense surnaturels. Pour ce motif l'on doit reconnaître que l'homme ne peut obtenir, par ses actes méritoires, même à titre de simple convenance, le don *intégral* de persévérance finale. Mais il est clair que le motif ne vaut plus pour les grâces subséquentes, qui constituent et achèvent cette persévérance. Les théologiens ajoutent une observation qui a ici son opportunité: le don que l'homme ne peut s'assurer infailliblement par voie de mérite, il peut l'obtenir immanquablement par voie de prière. Celle-ci a la garantie de l'engagement divin, pourvu qu'elle soit persévérante. — d.Pour les biens temporels, on peut certes les envisager en tant qu'ils sont des moyens d'acquérir et de pratiquer la vertu, d'obtenir la vie éternelle. Sous ce rapport, ils prennent le caractère de grâces actuelles et, comme celles-ci, ils tombent sous le mérite et la congruité plus ou moins grande de nos œuvres. Si on les considère en eux-mêmes, les biens temporels sont d'ordre inférieur; ils n'offrent et ne peuvent offrir aucune proportion avec un bien surnaturel quelconque, et par suite ils ne sauraient acquérir jamais valeur de récompense transcendante. Du reste, en tant qu'ils sont nécessaires à la vie, Dieu s'est expressément réservé de les distribuer gratuitement, Matth-, vr, 33; et, selon sa parole, ils ne feront jamais défaut aux justes, à moins que ce défaut même ne devienne pour l'homme un moyen et un secours en vue de sa fin suprême. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I' Iæ, q.cxiv, a. 10; Suarez, *De gratia,* l. XII, c. xxxvm, n. 20.

2. *Pour autrui,* ou, si l'on veut pour le prochain, a) le juste peut mériter comme pour lui-même, au titre de congruité. En effet, l'Église prie et nous ordonne de prier pour tous les hommes. Que si nous pouvons, par la valeur impétratoire de nos supplications, obtenir quelque faveur pour les pécheurs, les hérétiques, les païens, lés juifs, pourquoi la valeur méritoire de nos actions ne rencontrerait-elle pas, auprès de Dieu el au profit du prochain, un accueil tout aussi favorable? Il y aura donc mérite, et, en l'absence d'engagement divin, ce sera simple mérite de congruité. L'Église va plus loin. Non seulement elle prie et nous fait prier pour autrui, mais elle offre à Dieu de bonnes œuvres à cette intention, et elle nous invite à l'imiter. Elle a donc la persuasion de futilité réelle de nos bonnes œuvres pour le prochain, et ainsi elle confesse, par le fait, que ces œuvres sont méritoires, au moins *de congruo.* La conclusion s'impose, du reste, en raison de l'amitié dont Dieu honore les justes. De vrai, l'amitié demande que l'ami réalise ce qu'il sait être raisonnablement agréable à son ami; et dans les familles, les œuvres méritoires des bons enfants profitent aux mauvais fils eux-mémes, autant du moins que ces œuvres sont abandonnées dans cette vue. Or, dit saint Thomas, puisque l'homme en état de grâce remplit la volonté de Dieu, il parait convenable que Dieu, en retour proportionnel d'amitié, accomplisse la vokmié de l'homme dans le salut du prochain, bien que parfois il puisse rencontrer obstacle de la part du pécheur dont la justification est précisément sollicitée par quelque sainte âme : *Congruum est secundum amicitiæ proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius : licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Sum. theol.,* Il IIæ, q. cxtv, a. 6. Aussi, la sainte Écriture rapporte-t-elle plusieurs exemples qui confirment toute cette doctrine. Mentionnons seulement la Genèse, où le Seigneur déclare que, s'il trouve cinquante justes dans Sodome, il est disposé â pardonner à la cité entière à cause d'eux : *Si invenero Sodomis quinquaginta justos in medio civitatis, dimittam omni loco propter eos, Gen.,* xvm, 16 sq. ; et encore cet enseignement si net de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini : multum enim valet deprecatio justi assidua.* Jac., v, 16. Cf. Exod., xxxti, 10; Ps. cv, 23; Matth., ix, 12. De son côté, saint Augustin, commentant le texte de l'Exode : *Dimitte me, ut irascatur furor meus contra eos, et deleam eos,* fait cette observation : De telles paroles sont rapportées pour nous apprendre que, si nos démérites nous accablent et empêchent l'amitié de Dieu pour nous, nous pouvons cependant être relevés auprès de lui par les mérites de ceux qu'il aime : *Ut eo modo admoneremur, cum merita nostra nos gravassent, ne diligamur a Deo, relevari nos apud illum illorum meritis posse, quos Deus diligit. In Heptateuch.,* l. II, q. cxi.ix, *P. L.,* t. xxxiv, col. 6'r6. Cf. *De civ. Dei,* l. XXI, c. xxvn, n. 5, *P. L.,* t. xt.i, coi. 749. Il y a mieux encore : Ce que personne ne peut obtenir pour soi-même, le juste est en état de l'atteindre pour le prochain : il peut lui mériter la grâce première. Car la raison, qui s'oppose à la production d'un tel mérite avec application personnelle, est le défaut de surnaturel en nous-mêmes avec la première grâce. Cette raison ne vaut plus dans l'espèce, puisqu'il s'agit des œuvres d'un juste, ou au moins, comme nous allons le voir, d'un homme déjà rendu participant de l'ordre surnaturel par une élévation antérieure. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia II", q. cxiv, a. 6; Suarez, *De gratia,* l. XII, c. xxxvm, n. 21.

6) L'homme en état de péché peut-il accomplir de» œuvres qui soient méritoires *de congruo* pour le prochain? La question est moins certainement résolue. Toutefois l'affirmative apparaît de beaucoup la plus probable. Car, si l'état de grâce n'est pas requis pour arriver à la congruitif des œuvres méritoires pour soi-

même, on se demande pourquoi cet état deviendrait nécessaire pour l'application des mêmes mérites en faveur d'autrui. D'autre part, puisque le pécheur peut, puisqu'il doit poser et multiplier des œuvres qui appellent de la bonté divine sa propre justification, pourquoi ne pourrait-il pas offrir les mêmes œuvres avec la même efficacité en laveur du prochain, étant donné surtout ce que nous avons exposé du juste : tout ce que la congruité de ses œuvres méritoires peut acquérir pour lui-même, il peut aussi l'obtenir pour autrui. Enfin, il est constant· que Dieu exauce parfois les prières du pécheur : et donc ce que le pécheur peut assurer par la voie iinpétratoire, il l'obtiendra aussi bien par la voie méritoire d'œuvres qui nous semblent, autant que la prière, provoquer, en toute décence, un retour et une récompense de la pitié divine.

il. **condigno (de).** Ce terme désigne l'espèce principale du mérite en général, du mérite théologique et surnaturel en particulier. — I. Notions préliminaires. 11. Notion générale de la condignité ou du mérite *de condigno.* III. Notion spécifique de la condignité ou du mérite *de condigno* dans l'ordre surnaturel. IV. Distinctions diverses.

I. Notions préliminaires. — L'on trouvera ailleurs, voir Mérite, la théorie générale du mérite el celle de son application à l'ordre théologique. Il n'est ici besoin que de rappeler les notions nécessaires à l'intelligence de l'espèce *de condigno.* Au sens concret, le mérite signifie toute action digne de récompense ou de punition. Au sens abstrait, le mérite désigne la qualité ou condition précise qui rend une action ainsi digne de récompense ou de punition. Si, justement, cette qualité ou condition appelle de Dieu même la récompense ou la punition, c'est alors le mérite *théologique.* Et suivant que la récompense ou la punition divine sera d'ordre naturel, préternaturel, ou surnaturel, le mérite sera pareillement *naturel, préternaturel* ou *surnaturel.* D'ordinaire, le nom de mérite ne s'applique guère qu'aux actions bonnes et dignes de récompense; et, en matière théologique, le terme désigne toujours des actions d'ordre surnaturel.

II. Notion générale oe la condignité ou du mérite DE *condigno.* — 1° Le mérite, quel qu'il soit, est dit *de condigno,* quand il existe entre une bonne action et sa récompense un rapport tel qu'il en résulte une obligation de justice. L'analyse découvre deux éléments nécessaires à la constitution de ce mérite *de condigno.*

1. De la part de la personne qui mérite, la bonne action posée doit se trouver en juste, en équitable proportion avec la récompense. C'est le fondement même de la condignité, c'est le *condignum in actu primo.* Sans cette proportion juste et équitable, il peut exister entre une action et sa récompense tel rapport que l'on voudra, il peut même y avoir relation de mérite, non de mérite qui s'adresse à la justice, mais à la bonté, à la charité d'autrui.

Nous reconnaissons que le travail correctement exécuté pour un employeur mérite *de condigno* un salaire proportionnel, et ce salaire est dû à titre de stricte justice. L'objet mis en vente mérite aussi *de condigno* un juste prix, et ce prix est dû à titre de justice commutative. Dans les deux cas, les conditions sont telles que l'équation est parfaite entre le travail et son salaire, entre l'objet et son prix d'échange. Il y a rapport d'égalité entre les deux termes en cause; c'est la condignité adéquate.

Quand il s'agit de mérite proprement dit, ce rapport, ou la condignité, s'entend de façon moins étroite. La récompense peut dépasser, et de beaucoup, la valeur de la bonne action : cetle récompense alors se mesure moins à la bonne action appréciée en elle-même qu'à la condition plus ou moins élevée et fortunée de la personne pour qui elle est faite. Tel personnage récompense princièrement, bien au delà de sa valeur intrinsèque, un service rendu. Nous n'estimons pas moins qu'il existe un rapport, sinon d'égalité, du moins d'équitable et juste proportion entre le service et la récompense princière. Dans tel concours, le prix proposé dépasse singulièrement la valeur réelle des épreuves fournies, si on les juge en elles-mêmes et en elles seules. Le concours achevé, nous n'estiinons pas moinque le vainqueur peut réclamer comme une récompense, qui lui est justement due, le prix proposé, si élevé soit-il. Ici donc les choses doivent s'apprécier, moins en elles-mêmes qu'à la mesure de l'estime commune. Ce n'est plus l'abandon du travail pour un salaire qui le représente exactement; ce n'est plus l'échange d'un objet pour un autre de même valeur; c'est une action qui est posée en l'honneur ou pour l'utilité d'autrui : en raison de cette action et de sa direction, autrui, quel qu'il soit, se trouve lié, obligé, parce qu'on attend justement de sa magnanimité comme de sa justice une digne récompense, *præmium condignum.*

2. De la part de la personne qui récompense, pour que l'action méritoire revête le caractère de condignité, il faut l'acceptation préalable. C'est elle qui achève de donner aux actions leur condignité parfaite au regard de la récompense, *condignum in actu secundo,* en engageant la justice et la fidélité de celui qui les accepte. L'on peut faire en mon honneur, pour mon utilité, toutes les bonnes actions que l'on voudra. Si je ne les ai par avance acceptées de façon quelconque, si je ne me suis en quelque manière engagé pour elles, je ne suis aucunement lié, aucunement obligé au regard d'une récompense à fournir. L'on pourra peut-être faire appel à ma bonté, mais l'on ne saurait invoquer raisonnablement ma justice. Il a plu à un brave voisin d'aller, sans d'ailleurs me consulter, bêcher mon champ. Je l'aurais d'autant plus détourné de ce travail que ce champ ne doit plus désormais être cultivé, mais servir à constructions. En justice, je ne suis nullement tenu à la rémunération d'un travail exécuté en de semblables conditions; ma bienveillance, ma bonté pourront toutefois aviser s'il y a lieu de reconnaître, en quelque façon, les bonnes intentions ainsi traduites.

2° Quand il s'agit de condignité dans l'ordre théologique, les précédents éléments doivent s'entendre avec certaines réserves.

1. Pour la valeur et la proportion des actions bonnes à leur récompense, il importe de noter les observations suivantes : *a)* Les œuvres de l'homme, quelles qu'elles soient, ne peuvent jamais procurer à Dieu rien dont il manque, rien donc qui lui soit nécessaire ou réellement utile. — *b)* Tout ce que l'homme peut faire ou procurer, dans quelque ordre que ce soit, sera toujours, en dernière analyse, un don de Dieu même, créateur, conservateur et directeur intime de toutes choses. — c) Entre Dieu ella créature, entre l'action humainement posée et la récompense divinement accordée, il ne peut jamais y avoir ni égalité ni indépendance des personn· s en cause. D'où il suit, conclut saint Thomas, que. de l'homme à Dieu, il ne saurait exister des rapports de justice selon le concept de l'égalité absolue, mais selon le concept d'une certaine proportionnalité, en ce sens que chacun agit suivant son mode et sa nature propre. Or, le mode et la mesure des facultés de l'homme lui viennent de Dieu. C'est pourquoi le mérite de l'homme devant Dieu ne peut s'établir qu'en supposant l'ordre de la providence divine : je veux dire que l'homme pourra bien, par ses œuvres, obtenir de Dieu, en manière de récompense, ce à quoi Dieu même lui aura donné l, faculté de travailler. Et ainsi Dieu ne devient pas réellement et simplement débiteur à notre endroit, mais débiteur envers lui-même, parce qu'il se doit de réaliser l'ordre de sa providence. *Non potest hominis*

ad Deum esse justilia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humante virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsupposilionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit.... Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur, quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. Sum. theol., 1" 11«, q. cxiv, a. 1, in corp, et ad 3"m. L'ordre providentiel une fois posé, l'homme est pourvu des moyens efficaces qui lui perrneltentd'accomplirdesœuvresqui présentent quelque titre ou proportion pour obtenir de Dieu des récompenses données.

2. Pour l'acceptation préalable, il faut bien considérer qu'il n'est ni nature des choses, ni loi supérieure, qui puisse obliger la divinité et la constituer débitrice envers l'homme, sa créature. Si, cependant, ce cas d'obligation divine se présente, c'est que Dieu s'est luimëme rendu débiteur, soit d'abord par la libre production d'œuvres extérieures, soit encore par la libre institution d'ordres surajoutés. Dés lors, nous l'avons vu, ce n'est pas tant à sa créature qu'à sa propre fidélité qu'il doit d'accomplir son libre engagement. Cet engagement divin résultera tantôt du fait de l'institution divine de l'ordre naturel, ou, si l'on veut, de la loi naturelle, tantôt encore du fait d'institutions surajoutées, ou de lois positives, comme toujours dans le cas de mérite surnaturel.

3. Chaque fois qu'il y aura, d'une part, une action posée par l'homme en légitime proportion avec la récompense divine; d'autre part, engagement divin sous forme quelconque, mais certaine, il y aura condignité dans le mérite, *meritum de condigno.* Dans ces conditions, Dieu se trouve obligé, en justice et fidélité, à réaliser la parole donnée, dans l'ordre naturel, ou préternaturel, ou surnaturel.

III. Notion spécifique de la condignité ou du MÉRITE *DB CONDIGNO* DANS L'ORDRE SURNATUREL. — 1° *Existence.* — L'existence du mérite *de condigno* dans l'ordre surnaturel est une vérité qui appartient au dogme catholique. Elle ressort nettement des formules scripturaires ou la vie éternelle se trouve proposée comme une récompense, *merces,* pour les bonnes œuvres, Matth., v, 12; xx, 8; I Cor., m, 8; comme un prix, *bravium,* pour un concours heureux, Phil., m, 14; I Cor., tx, 24; comme une couronne, *corona,* pour la victoire obtenue. 1l Tim., iv, 8; .Tac., I, 12; comme une rémunération, un salaire, *remuneratio, retributio,* pour un travail fait en vue de Dieu. Col., m, 23, 24; Heb., x, 35; xi, 6.

Cette existence du mérite de condignité apparaît clairement définie dans les précisions authentiques de l'Église. Déjà le II» concile d'Orange stipule qu'une véritable *récompense* est *due* pour les bonnes œuvres, si elles sont accomplies; mais la grâce, qui, elle, *n'est pas due,* précède pour permettre leur accomplissement : *Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedil ut fiant.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 161. Le IVe concile de Latran spécifie que ce n'est point là un privilège réservé aux vierges ou à ceux qui pratiquent la continence : les personnes engagées dans le mariage y peuvent prétendre tout aussi bien. Denzinger, n. 357. Contre les désespérantes doctrines de la Réforme sur les œuvres des justes, le concile de Trente a de nouveau rappelé qu'il faut présenter la vie éternelle, et comme une grâce miséricordieusement promise aux enfants de Dieu par le Christ Jésus, et comme une *récompense, laquelle, en vertu même de la promesse de Dieu, doit être fidèlement rendue* aux justes pour leurs bonnes œuvres et leurs mérites : *Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, el tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.* Sess. VI, c. xvi, Denzinger, n. 692. Nous avons bien ici les éléments requis pour la condignité. Voici d'abord des œuvres accomplies en vue de Dieu et qui. par la grâce même du Christ qui les anime, sont élevées, non jusqu'à l'égalité, mais jusqu'à une certaine proportion avec la récompense surnaturelle divinement promise. Nous avons ensuite l'acceptation préalable de Dieu, contenue dans l'institution de l'ordre surnaturel et dans les infaillibles promesses y annexées. Aussi le concile a-t-il complété son enseignement et déclaré formellement hérétique quiconque soutient que l'homme, une fois justifié, ne peut *mériter véritablement* l'augmentation de la grâce. *Si quis dixerit... ipsum justificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiæ..., anathema sit.* Sess. VI, can. 32, Denzinger, η. 724. Si les Pères n'ont pas employé ici le terme *de condigno,* c'esl qu'ils n'ont pas voulu paraître condamner certaines opinions d'anciens théologiens. Mais personne ne s'y est mépris, et l'interprétation universelle a toujours entendu le *vere mereri* du mérite de condignité. Il ne convient pas d'insister plus longuement sur ce point, qui, d'ailleurs, ressortira davantage de ce que nous devons ajouter sur les conditions et les objets de la condignité dans le mérite.

2° *Conditions.* — L'analyse générale du mérite *de condigno* nous a révélé qu'il faut, de la part du sujet méritant, pour atteindre à la condignité, une certaine proportion des œuvres avec la récompense proposée. De fait, la proportion existe ici, bien qu'imparfaite, par l'élévation réelle et intime de l'homme à l'ordre surnaturel. Cette élévation étant d'ordre vital, l'homme est ainsi, par la grâce de Dieu et par son union au Christ Jésus, rendu capable de vivre et d'agir surnaturellement. Dés lors, il peut poser des actes qui offrent une proportion convenable avec une récompense d'ordre pareillement surnaturel. Ces constatations nous permettent de comprendre les conditions subjectives, requises pour la condignité. Elles se réfèrent soit â l'état de la personne, soit à ses actes.

1. Pour ce qui regarde l'état du sujet qui prétend à la condignité : *a)* notons d'abord qu'il Tloit se trouver, selon le terme des théologiens, *in statu viæ.* La raison en est que la providence divine nous a donné le temps présent, et seulement le temps présent, pour l'acquisition de la récompense finale ou de la vie éternelle. Cela se conçoit, du reste. Aussi longtemps que l'homme demeure en cette vie, il est uni à un corps mortel et corruptible. Ainsi, d'une part, il est radicalement inapte à la vision béatifique; d'autre part, il se trouve dans une condition très favorable pour acquérir des mérites : car il peut se servir du corps pour obtenir la perfection surnaturelle, et il rencontre, dans les misères et les épreuves de cette vie, des occasions de mérite sans cesse renaissantes. C'est pourquoi les sainles Lettres nous avertissent expressément qu'après la mort, il n'y a plus de temps pour gagner des mérites. Cf. Eccli., xiv, 17; Eccle., ix, 10; Luc., xvi, 22; Joa.,ix, 4; Gai., vi, 10. Et la prédication universelle de l'Église a insisté de tout temps, auprès des fidèles, pour qu'ils fassent le bien durant cette vie, puisqu'il n'y a plus de rédemption possible après la mort. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IJ» 11«, q. xm, a. 4, ad 2"m ; Suarez, *De gratia,* I. XII, c. xv. — b) 1l faut, de plus, que le sujet en cause soit en état de grâce, *in statu gratiæ.* Le Christ est la vigne el nous en sommes les rameaux. Comme le rameau ne peut produire de fruit s'il ne demeure uni au tronc; ainsi, de nous, si nous ne restons unis, insérés au Christ. Joa., xv, 4.

Or cette insertion se fait par la grâce sanctifiante, comme, par elle, nous devenons fils adoptifs de Dieu, héritiers du ciel et cohéritiers de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Telle est la doctrine du concile de Trente quand il déclare qu'à l'homme une fois justifié ou pourvu de la grâce sanctifiante, rien ne manque plus pour arriver au vrai mérite, celui de condignité : *nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quo minus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta... vitam æternam... vere promeruisse censeantur.* Sess. VI, c. x. Denzinger, n.692. Et Baius qui niait cette doctrine a été deux fois condamné sur ce point. Denzinger, n. 895, 897. Cette nécessité de l'état de grâce se comprend sans peine. Nous savons, en effet, que le péché est un obstacle absolu à la vie éternelle; et ce qui efface le péché,c'est précisément la grâce sanctifiante. Nous avons d'ailleurs plusieurs fois observé qu'une certaine proportion est requise pour la condignité des œuvres à leur récompense; et c'est encore la grâce sanctifiante qui établit normalement une telle proportion. Certains actes, nous ne l'ignorons pas, peuvent bien, sans la grâce sanctifiante, revêtir, par quelque côté, un caractère surnaturel, mais ils ne sont pleinement et essentiellement tels qu'à la condition d'émaner de principes tous surnaturalisés : c'est l'œuvre de la grâce sanctifiante et des vertus infuses qu'elle entraîne après elle.

2. En ce qui concerne l'action elle-même, trois conditions sont nécessaires pour constituer sa condignité. — a) D'abord, il faut que l'acte soit vraiment libre. Cf. Eccli., xxi, 10; I Cor., ix, 17; Eccli,, xv, 16; Matth., xix, 17, 21. En effet, dans la question qui nous occupe, il s'agit d'offrir à Dieu nos actions, de les lui abandonner en les posant pour son amour et sa gloire. Or, nous ne pouvons ainsi offrir, donner que ce qui est vraiment nôtre, et nos actes sont nôtres par la liberté vraie, intime, qui les détermine. Cf. S. Thomas, *De veritate,* q. xxvi,a.6. Jansénius trouva suffisante la liberté de coaction, voir Coaction, la volonté de l'homme déchu pouvant, d'ailleurs, subir toutes les contraintes intérieures. L'Église condamna sa 3' proposition comme hérétique. Denzinger, n. 968. Si nous demandons ici la liberté intime, évidemment nous n'entendons pas réclamer la liberté de contrariété qui est la faculté de faire le bien ou le mal opposé. Il suffit de la liberté de contradiction ou d'exercice, qui donne la faculté de poser un acte ou de l'omettre, et telle fut la liberté du Christ. On pourra même trouver que la liberté de spécification sera aussi suffisante dans l'espèce, si elle laisse la faculté de poser un acte meilleur quand il y aurait possibilité d'en poser un moins bon. — b) Il faut ensuite que l'acte soit moralement bon. Outre que les idées de mérite, de récompense, de condignité surtout, enveloppent semblable condition, nous voyons que l'Écriture et la tradition authentique de l'Église promettent constamment récompense aux bonnes œuvres et menacent les mauvaises de châtiment. I Cor., xv, 58; II Cor., v, 10. Cf. conc. de Trente, sess. VI, c. xvi, Denzinger, n. 692. La chose s'explique de soi. Dieu est ici un maître, un prince de toute justice et sainteté. Si les rois réservent leurs récompenses aux observateurs des lois, leurs vengeances et pénalités aux transgresseurs, à plus forte raison doit-il en être ainsi de Dieu, roi des rois. — c) Comme il s'agit actuellement d'ordre, de fin, de condignité surnaturelle, il ne se peut que la bonté de l'acte soit simplement naturelle. Cet acte devra donc être vraiment surnaturel, l'œuvre d'un homme juste et en état de grâce. Mais, de plus, pour qu'il soit convenablement proportionné à sa fin et justement digne d'elle, il devra procéder d'un mouvement de la grâce actuelle, comme, d'ailleurs, la théologie le marque pour toutes les opérations surnaturelles. Le concile de Trente spécifie que la vertu du Christ, cette grâce actuelle qui prévient, accompagne et suit nos bonnes œuvres est absolument nécessaire; et sans elle, nos actions ne peuvent aucunement être agréables à Dieu et méritoires devant lui : Quæ *virtus (Christi) bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur; et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent.* Sess. VI, c. xvi, Denzinger, n. 692. Surtout, selon une doctrine, communément rappelée elle aussi dans les Ecritures et par la tradition, l'acte méritoire devra procéder d'un motif de foi surnaturelle. Matth., v, 46: x, 41-42; Rom., II, 6-7; iv. 2; Gal., III, 11; v, 22; Jac., II, 22. Cf. conc. de Trente, sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 683 : *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.* C'est, en effet, la lumière intellectuelle qui dirige les intentions de l'homme raisonnable, et la lumière de foi qui doit guider les intentions du chrétien, donnant ainsi à ses actes, de quelque puissance qu'ils procèdent immédiatement, la relation voulue à leur fin sublime. — d) S'il en est ainsi, l'on voit sans difficulté que l'acte surnaturellement bon sera posé en l'honneur de Dieu et pour sa gloire. Par le fait même qu'un acte est inspiré par la foi, émane de puissances réellement surnaturalisées, il ne peut être accompli qu'en vue de Dieu, *in obsequium Dei,* et pour sa gloire, au moins implicitement cherchée.

3° *Objet.* — Pour constituer le droit à la récompense d'autrui, il faut, nous l'avons vu, l'acceptation des œuvres ou encore la promesse de rémunération de sa part. Cette promesse est ici d'autant plus essentiellement requise qu'il s'agit de réalité et de récompense surnaturelle, à laquelle tous les efforts de l'homme ne sauraient ni atteindre ni prétendre. Cette promesse a été faite, obligeant ainsi la divinité, au nom même de la fidélité qu'elle se doit, à rendre à l'homme, dans certaines conditions posées, ce qu'elle lui a gratuitement offert, ce qu'elle lui a librement promis. Heureux l'homme qui soutire tentation, écrit saint Jacques; car, après qu'il aura été éprouvé, il recevra la couronne de vie, que Dieu *a promise* à ceux qui l'aiment. Jac., i, 12.

La promesse divine, par les objets précis qu'elle enveloppe, détermine elle-même les objets susceptibles de la condignité du mérite dans l'ordre surnaturel. Le concile de Trente les a définitivement fixés : *Si quis dixerit... ipsum justificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit.* Sess. VI, can. 32, Denzinger, n. 724.

1. Le premier et principal objet réclamé avec justice par la condignité de nos œuvres méritoires est donc le droit à la vie éternelle, et sa réelle acquisition, *vitam æternam et ipsius vitæ æternæ consecutionem,* sous condition toutefois que le sujet en cause décède dans l'état de grâce.

2. Le second est l'augmentation même de la grâce sanctifiante. Car le surnaturel dans l'âme du juste est une véritable vie qui se développe et s'accroît. C'est comme une lumière éclatante qui se lève, monte et grandit jusqu'au jour parfait de la gloire, Prov., iv, 18, et c'est le devoir strict de tout chrétien de travailler à obtenir, par la condignité de son mérite et de ses œuvres, cette augmentation constante. Comme le vigneron taille son plant pour lui faire produire plus de fruits, ainsi en est-il du céleste vigneron vis-à-vis de nous. Il donne à qui est déjà pourvu, pour le mener à une abondance toujours croissante. Eph., vi, 15; Joa., xv, 1-2 ; Luc., xix, 28 ; I Thess., vi, 1. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. cxiv, a. 8.

3. Le troisième objet est l'augmentation de la gloire elle-même. L'homme une fois justifié acquiert le droit à la gloire, mais cette gloire est susceptible de degrés ou de perfectionnements à l'infini. En augmentant sss

justes mérites, l'homme obtient le droit à ces degrés plus parfaits de gloire : c'est pourquoi l'apôtre et l'Eglise après lui enseignent que la gloire sera proportionnée au labeur, au juste mérite de chacun. I Cor., ni, 8.

De là nous pouvons tirer plusieurs conclusions : — a) Nous avons dit, au début, que la condignité des œuvres méritoires emporte obligation de justice. L'assertion est ici pleinement vérifiée. C'est, de la part de Dieu, acte de justice, que d'accorder la récompense proportionnée à la condignité de nos œuvres méritoires. Quand, en effet, il y a, entre deux personnes, pacte ou promesse de récompense déterminée, sous condition de travail ou d'œuvre à fournir, si la condition vient à être rempéée d'une part, l'autre part est tenue en justice de rendre ce à quoi elle s'est engagée. C'est pourquoi l'apôtre parle de la *couronne de justice* que le *juste juge* doit lui donner, II Tim., tv, 8, et déclare que Dieu ne saurait être *injuste* et oublier nos bonnes œuvres. Heb., vt, 10. A la vérité, il n'y a point en cela, de la part de Dieu, acte de justice commutative, au sens exact du mot, qui emporte l'égalité complète des personnes comme des objets en question. Mais il y a justice distributive, dont le propre est d'observer l'égalité de proportion en rendant à chacun selon la condignité ou le strict mérite de ses œuvres, *Ratio justiliæ (distributives),* dit saint Thomas, *Deo proprie convenire potest, in quantum scilicet æqualilateni proportionis serval in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionality· secundum suum modum.* Dieu, en effet, dans ses distributions providentielles, établit l'égalité entre la proportion des récompenses et la proportion des œuvres condignes : il fait en sorte qu'il y ait dans les récompenses la proportion même qui se trouva dans les mérites. Cf. S. Thomas, *JnIV Sent.,* dist. XLVI, q. i, a. 1. L'on peut toutefois prétendre que celte divine manière présente quelque caractère de justice commutative, en tant que, pour chacun, il égale la récompense à ses œuvres respectives. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* II* IIæ, q. un,a. 1,ad 1um. — *b)* Dieu s'est engagé pour les objets ci-dessus mentionnés, et non pour d'autres. Il suit de là que la première grâce, quelle qu'elle soit; que la justification, *gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur,* conc. de Trente, sess. VI, c. vlll, Denzinger, n. 683, que lagrâce actuelle, que la persévérance finale, ne rentrant pas dans le champ des promesses divines, ne comptent pas non plus au nombre des objets que peut atteindre la condignité de nos actes méritoires. De plus, comme les promesses de Dieu sont toutes personnelles au sujet qui travaille, qui produit des bonnes œuvres, il s'ensuit que nous ne pouvons, en aucun cas, transférer sur autrui et faire valoir pour lui la condignité de nos actes méritoires et le droit à récompense qu'elle implique.

IV. Distinctions diverses. — Ce qui précède nous aide à comprendre une distinction communément rappelée par les théologiens. Ils mentionnent le mérite infiniment rigoureux, essentiel et non participé du Christ, le mérite fini, moins rigoureux et participé des chrétiens. Qu'est-ce à dire?

Dans le Christ, à raison de la majesté infinie de sa personne, les œuvres présentent une valeur, une condignité qui n'est pas empruntée mais inhérente à la constitution même de l'Homme-Dieu. De valeur infinie, chacun de ses actes offre un caractère d'égalité absolue avec la récompense qui lui appartient dès lors en toute justice. De là donc une condignité adéquate et rigoureuse comme elle est infinie et inséparable de l'union hypostatique.

Chez le chrétien, les bonnes œuvres procèdent de la grâce, qui n'est ni l'essence ni la suite nécessaire de la constitution humaine. Elle est un accident fini divinement produit et libéralement surajouté à la nature. Elle nous a été, de plus, obtenue par le Christ et se développe dans nos âmes par leur communion à lui et par leur participation à ses divins mérites. De là, dans nos actes surnaturels, si sublimes soient-ils, une condignité infiniment moins rigoureuse, inadéquate, finie en soi, empruntée ou participée.

Outre les documents et ouvrages déjà cités, consulter les théologiens, quand ils exposent la théorie du mérite : soit, en dogme, au traité de la grâce, comme Suarez, *Tract, de gratia,* l. XII; C. Mazzella, *De gratia Christi,* disp. VI, *De merito bonorum operum,* Rome. 1880, p. "91-860; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticae,* tr. V, De *gratia,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 209-235; J. Herrmann, *Institutiones theologiæ dogmaticæ,* t. ll, *De gratia,* Rome. 1899, p. 724-753; *Tractatus de divina gratia,* Rome, 1904, p. 969-1079; Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ,* t. n, *De gratia,* Paris, 1903, p. 131-145; J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire,* Paris, s. d., t. n, p. 3-80; les traités *De gratia* de R. Cercia, D. Palmieri, Murray, Kleutgen *(.Theol. der Vorzeit,* t. il) ; soit, en morale générale, au traite des actes humains et de leurs conséquences, comme A. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. I, p. 163-168; E. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* Louvain, 1905, t. t, p. 44-47 ; soit en des traités spéciaux sur la justification et le mérite, ou sur le mérite, comme *Theologia Wirceburgensis,* Paris, 1880, t. vu, *De justificatione et merito,* p. 467-472; H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* tr. VIH, *De justificatione,* Inspruck, 1896, t. ni, p. 184-197.

H. Quilliet.

1. CONINCK (Gilles de), jésuite belge, naquit à Bailleul en Flandre, le 20 décembre 1571, entra au noviciat de la Compagnie le 15 octobre 1592, fut un des meilleurs élèves de Lessius, enseigna la théologie à Louvain, pendant dix-huit ans, mourut le 31 mai 1633. Il a composé plusieurs ouvrages : 1« *Commentariorum ac disputationum in universam doctrinam divi Thomæ, de sacramentis et censuris,* 2 tom. en 1 in-fol., Anvers, 1616, 1619,1624; Lyon, 1619, 1624,1625; Rouen, 1630. Coninck publia cet écrit sur le désir de Lessius qui avait été sollicité de composer un traité des sacrements et qui n'avait ni les loisirs ni les forces nécessaires pour entreprendre cette œuvre. Une des thèses de l'auteur sur la possibilité d'absoudre un moribond privé de connaissance, mais dont les bonnes dispositions seraient attestées par les personnes présentes, t. il, disp. VII, dub. x, fut attaquée dans un opuscule de Choquet, imprimé à Douai. Le traité de Coninck fut un des ouvrages composés par des jésuites que le parlement de Rouen ordonna de lacérer et de brûler, arrêt du 12 février 1762; 2° *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere et fide, spe ac caritate speciatim,* Anvers, 1623; Lyon, 1623; Paris, 1624; l'auteur avait préparé une édition notablement augmentée que la mort l'empêcha de publier ; 3° *Responsio ad dissertationem impugnantem absolutionem moribundi sensibus destituti, addita explicatione duorum dubiorum circa ministrum sacramenti matrimonii et dissolutionem ejusdem per conversionem alterius conjugis ad fidem,* Anvers, 1625; c'est la réponse à l'opuscule écrit contre une thèse de son premier ouvrage; 4° *Disputationes theologicæ de sanctissima Trinitate et divini Verbi incarnatione,* Anvers, 1645, ouvrage que l'auteur avait terminé douze ans avant sa mort. La bibliothèque de Saint-Patrick de Dublin possède un manuscrit qui se donne pour le traité de la grâce, d'après Coninck, 11 août 1618. Coninck est, au témoignage de saint Alphonse, un *classique* pour la morale. Ce mot est peut-être celui qui caractérise le mieux sa doctrine et sa manière. Classique, il l'est par l'extrême délicatesse de son orthodoxie, par son ferme bon sens qui lui fait éviter les excentricités, exagérations et témérités, par sa connaissance des thèses soutenues dans l'école, par l'importance qu'il accorde aux problèmes pratiques, par son désir d'être utile au lecteur et son extrême souci de l'ordre, de la brièveté,

de la clarté. Fervent admirateur de Lessius, il est son meilleur disciple.

De Backer et Somtnervogel. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. π, col. 1369-1371; Huiler, *Nomenclator,* t. i, p. 361.

C. RüCII.

2. CONINCK Pierre-Damien, théologien belge de l'ordre de Saint-Augustin. On a de lui : i· *Tractatus de sacramento confirmationis nostri Basilii Pontii* (théologien espagnol du xvn» siècle), *ab erroribus correctus,* Louvain, 1642;2»*Quodlibeta nostratis Ægidii Romani,* Louvain, 1646; 3° *Certamen bonum nostri B. Alphonsi de Orozco,* Louvain, 1654.

N. le Tombeur, *Provincia Belgica augustiniana,* Louvain, 1727, p. 106; Ossinger. *Bibliotheca augustiniana,* p. 255; Lanteri, *Postrema stecula sex religionis augustinianæ,* t. tu, p. 184; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. 1, p. 366; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini,* etc., dans *La Ciudad de Dios,* 1883. t. v, p. 579.

A. Palmieri.

CONJURATION, action qui consiste à chasser ou â évoquer les esprits malins. Il y a donc deux sortes de conjuration. — 1° La première, au sens large du mot, n'est autre chose que l'exorcisme; au sens strict, elle est l'acte, prière ou cérémonie, par lequel l'exorciste, au nom du Tout-Puissant qu'il invoque, commande au démon et le somme de laisser libres les personnes possédées, tentées ou menacées par lui. Sur le sens, les caractères, l'efficacité de ces formules déprécatives qui se rencontrent fréquemment, soit dans les livres liturgiques, soit dans les recueils de prières non liturgiques, soit dans les inscriptions chrétiennes, voir Adjuration, t. i, col. -400-401; Exorcisme; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* art. *Adjuration,* t. i, col. 527-535.

2° La seconde sorte de conjuration est une opération magique par laquelle on prétend conlraindre le démon à exécuter les ordres de l'homme qui l'évoque. Les formules de conjuration abondent dans les grimoires et livres de magie. Sur le caractère et les effets, vrais ou prétendus, de ces conjurations magiques, voir Magie et Sortilège.

V. Obi.et.

1. CONON, pape, successeur de Jean V, élu en 686, probablement au mois d'octobre, consacré le 21 octobre, mort le 21 septembre 687.

Son père appartenait au corps d'armée dit Thracésien. Lui-même fut élevé en Sicile. Son élection mit d'accord le clergé et l'armée qui s'étaient divisés, le premier soutenant l'archiprêtre Pierre, et l'autre le prêtre Théodore. Conon était un prêtre vertueux et vénérable, mais déjà âgé. Son élection fut soumise à l'approbation de Théodore, évêque de Ravenne. Il mourut après onze mois d'administration.

JalK, *Regesta pontificum romanorum,* 2· édit., 4885, t. t, p. 243; Duchesne, *Liber pontificalis,* 1886. t. i, p. 368.

H. Hemmer.

2. CONON, CONONITES. En 451, sur notification de la lettre du pape saint Léon, augmentée d'un appendice où certains textes patristiques, recueillis par Théodoret dans ses *Dialogues, Epist.*,ci.xv, *P. L.,* t. Liv, col. 1173 sq.,se trouvaient utilisés avec d'autres, recueillis par le pape lui-même, le concile de Chalcédoine avait proclamé l'existence, en Jésus-Christ, de deux natures distinctes, ayant chacune ses propriétés, dans l'unité de personne ou d'hypostase.

Cette définition n'arrêta pas les controverses christologiques en Orient. Le monophysisme, en particulier, continua à s'agiter, surtout en Syrie et en Egypte, et à multiplier les sectes. On opposait tradition à tradition. On empruntait à saint Grégoire le thaumaturge, à saint Athanase, au pape saint Jules des passages où était enseignée l'unité de nature. L'auteur anonyme du remarquable traité *Adversus fraudes apollinistarum,* attribué d'ordinaire à saint Léonce de Byzance, P. *G.,* t. Lxxxn, col. 1947-1976, eut beau prouver, et avec raison, ainsi que l'ont démontré Lequien, Caspari et les critiques récents, que ces passages faussement attribués étaient en réalité de la plume d'Apollinaire, notamment lexavà μέρο πιστι , ou exposition détaillée de la foi; il eut beau également démontrer l'interprétation orthodoxe qu'il convenait de donner aux textes authentiques de saint Cyrille d'Alexandrie, tels que la *Lettre à Acace* et les *Lettres à Succensus,* en les rapprochant de ceux ou le grand évêque soutenait clairement l'existence de deux natures distinctes dans le Christ, rien n'y fit.

Dans le courant du vi« siècle, l'Égypte devint le théâtre de luttes passionnées. Deux évêques, réfugiés à Alexandrie en 518, Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse. tous deux monophysites, créèrent dans le sein du parti deux écoles rivales, qui prirenl chacune leur nom. Le premier soutenait que le corps du Christ, avant sa résurrection, était soumisaux faiblesses et aux souffrances communes, c'est-à-dire corruptible. Nullement, répliquait Julien; car,dans ce cas. vous introduisez une distinction trop nette entre le corps et le Verbe, et ce serait donner raison au concile de Chalcédoine; et il qualifie de *phthartolâtres,* ou adorateurs du corruptible, les partisans de Sévère ; le corps de Jésus-Christ était exempt de toute altération, incorruptible, dés avant sa résurrection. A cela les sévériens répondaient : Vous êtes des *aphthardocétes,* des partisans de l'incorruptible, des *phantasiastes,* qui n'admettez qu'un corps apparent.

Survient la mort du patriarche d'Alexandrie. Deux compétiteurs briguent sa succession : l'un, partisan de Sévère, Théodose; l'autre, partisan de Julien, Gaianus. Théodose l'emporte, mais il est exilé. Son disciple, le diacre Themistius, appliquant à l'âme du Christ ce que les phthartolâtres disaient du corps, soutint que le Christ ignorait, comme homme, le jour du jugement; il forma la secte des agnoètes. Voir t. i. col. 588-592. Léonce de Byzance, un contemporain, combattit Sévère et les phthartolâtres, dans ses Τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Χευήρου et son Ἐπι'λυσι τῶν ὑπο Σευήρον προβεβλεμένων συλλογισμῶν, *P. G.,* t. Lxxxvi, col. 1901-1915,1915-1945; Julien et les aphthardocètes, dans son *Contra nestorianos et eutychianos* et ses *Scholia* ou *De sectis,* act. V, m, *ibid.,* col. 1269-1396,1229; lesgaïaniteset les agnoètes, dans son *De seclis,* act. V, iv; X, ι-ιιι, *ibid.,* col. 1232, 1260-1263.

En mêmetemps, un grammairien philosophe d'Alexandrie, Jean surnommé Philoponos, prend part à la controverse. Il disait aux catholiques : Puisque vous admettez deux natures en Jésus-Christ, il faut conclure, d'après les principes d'Aristote, qu'il y a également deux hypostases. Il confondait ainsi la nature et l'hypostase. Les catholiques répliquaient ; Si votre conclusion était juste, il faudrait conclure que, dans la Trinité, il y a aussi trois natures, puisque nous professons qu'il y a trois hypostases ou personnes. — Très certainement, répondait Philoponos, car chaque individu ou personne a sa nature propre et une nature commune, ce qui doit s'appliquer à la Trinité. Léonce de Byzance, *De sectis,* act. V, vi, *ibid.,* col. 1232-1233; Photius, *Biblioth.,* 21, *P. G.,* t. cm, coi. 57.

C'était adopter le trithéismede Jean Askunages, directeur d'école à Constantinople. *Assémani,Biblioth. orient.,* t. n, p. 327. Conon, évêque de Tarse en Cilicie, embrassa cette erreur et fut trithéiste. Nicéphore Calliste, *H. E.,* xvm, 48-49, *P. G.,* t. cxlvh, col. 428-432. Or, ces trithéistes furent pris à partie non seulement par les catholiques, mais encore par certains monophysites.

Une conférence eut même lieu devant Jean de Constantinople, sous l'empereurJustin (518-527). entre Conon et Eugène, d'une part, et, d'autre part, Paul et Etienne, du parti des hésitants. Mis en demeure d'anathématiser Philoponos, ses partisans Conon et Eugène s'y refuse-

rent, prétextant que Philoponos appartenait à l'école des phthartolâtres, Théodose et Sévère. Photius, *Uibliolh.,* 24, *P. G.,* t. cm, col. 60.

Philoponos enseignait autre chose encore dans son Περὶ ἀναστάσεω , ouvrage perdu. Il prétendait que le monde actuel et aussi le corps humain doivent disparaître et être détruits un jour dans leur forme et leur matière; mais, à la résurrection, seront créés des corps humains, entièrement nouveaux quant à la matière et quant à la forme, bien supérieurs aux premiers, et c'est à ces corps que lésâmes s'uniront pour toujours. Ce point de doctrine déplut au moine Théodose, à Thémistius, le chef des agnoèles, et en particulier aux trithéistes Eugène et Conon. Photius, *ibid.,* col. 60. Conon soutint qu'à la mort la forme seule disparait, mais que la matière persiste, qu'à la fin cette matière recevra une forme plus belle et que la résurrection ne sera autre chose que l'union indissoluble de l'âme rationnelle avec son ancien corps transformé. L'entente n'était plus possible. Conon répudia l'enseignement de Philoponos, rejeta ses œuvres et fonda la secte rivale qui porte son nom, la secte des cononites. Nicéphore Callisle, *II. E.,* xvin, 49, *ibid.,* col. 432.

Sources : Léonce de Byzance, Photius. Nicéphore Calliste, ouvrages cités. Travaux : Assémani, *Bibtioth. orient.,* t. n, diss. *De monophysitis ; Ceillier. Histoire des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1862, t. xi, p. 650; Hefele, *Histoire des conciles,* trad, franç., Paris. 1908, t. n, p. 857 sq. ; Smith et Wace, *Dictionary o/ Christian biography,*t. i, p. 622 ; *Kirchenlexikon,* t. m, p. 948; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2· édit., col. 1006; *Topo-bibliographie,* p. 775.

G. BareILLE,

1. CONRAD, évêque d'Utrecht, né en Souabe, assassiné à Utrecht le 14 avril 1099. Il fut d'abord camérier de l'archevêque de Cologne, puis chargé de l'éducation du prince qui devait être Henri IV, empereur d'Allemagne. Nommé évêque d'Utrecht en 1075, il soutint une lutte acharnée conlre Thierry, comte de Hollande. Il fut fait prisonnier et perdit une partie des possessions de son diocèse. Henri IV sut l'en dédommager. Conrad soutint ce prince dans sa lutte contre Gregoire VU. H fut le fondateur et l'architecte de la collégiale de Notre-Dame â Utrecht. On prétend qu'il fut assassiné par un maître maçon auquel il aurait surpris le secret de bâtir solidement sur des terrains marécageux. Il est plus vraisemblable qu'il fut mis à mort sur l'ordre du marquis Egbert dontil retenait les domaines. Il nous reste de ce prélat un discours qu'il prononça en janvier 1085, dans l'assemblée de Gerstungen : *Apologia de unitate Ecclesiæ conservanda et schismate inter Henrieum IV imperatorem ac Gregorium VU pont.ma.r.* H a été imprimé dans l'ouvrage de Melchior Goldast, *Replicatio pro S. Cæsarea el regia Francorum Majestate... cum apologiis pro Henrico IV adversus Gregorium VII,* in-4», Hanau, 1611.

Valero André, *Bibliotheca Belgica,* in-4·, Louvain. 1643, p. 141 ; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et in/imse latinitatis,* in-8·, 1858, t. 1, p. 389; *Hist, littéraire de la France,* in-4·, Paris, t. vm, p. 500; Ceillier, *Hist.générale des auteurs sacrés,* in-4·, Paris, 1757, t. xxi, p. 124.

B. Heurtebize.

2. **CONRAD DE MEGENBERG, DE MAGDENBERG, DE MONTE PUELLARUM,** théologien allemand, né en 1309, mort le 14 avril 1374. H vint étudier à Paris, y fut reçu docteur et y enseigna la théologie pendant huit années. De retour en Allemagne, il obtint une chaire à Saint-Étienne de Vienne. Ayant été guéri miraculeusement à Ratisbonne par saint Erhard, il écrivit la vie de ce saint. Acta *sanctorum,* 1643, I. 1, p.541, et se fixa dans cette ville ou il prêcha avec succès et devint chanoine de Saint-Ulrich. Outre la vie de saint Erhard, Conrad de Megenberg écrivit un ouvrage contre les béghards dont un fragment a été publie par Gretzer, dans son ouvrage : *Lucte Tudensis episcopi scriplores aliquot succedanei contra sectam Waldensium,* in-4», Ingolstadt, 1613, dans ses *Onera,* Ratisbonne, 1738, t. xn, p. 98-99. et dans la *Bibliotheca Patrum,* de Lyon. t. xxv, p. 310. On lui doit encore un *Planctus Ecclesiæ in Germania; Tractatus de electione Caroli I V sire tractatus pro romana Ecclesia et pontifice Joanne XXII contra Guill.* Occam ; une chronique de Ratisbonne, dont un extrait a été publié dans *Corpus historicum medii ævi,* Leipzig, 1723, t. n, col. 2243-2252, et 3 livres intitulés : *Œconomica,* ou il traite des rapports de l'Église et de l'empire, etc.

Du Boulay, *Hist. universitatis Parisiensis,* 1668, t. TV, p. 953; Fabricius. *Bibliotheca latina niediæ et in/lmæ latinitatis,* in-8·. 1858, t. I. p. 385; C. Hôtler. *Konrad von Megenberg und diegeistliche Bewegung seiner Zeil,* dans *Tübing. Theol. Quaitalschr.* (1856), t. I, p. 38; Hurler, *Nomenclator,* 1899, t. IV, col. 521 ; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris, moyen âge,* Paris, 1896, t. m, p. 204-207.

B. Heurtebize.

3. CONRAD SUMMENHART. Voir SUMMENHART.

CONRY (Conrius en latin) Florent, né en Irlande, dans le Connaught, vers 1650, entra dans l'ordre des frères mineurs de la stricte observance. Il avait favorisé de tout son pouvoir la descente des Espagnols pour délivrer son pays du joug de la reine Élisabeth, aussi après la défaite de Kingsale il gagna le continent et vécut cn Belgique et en Espagne. Dans un chapitre, tenu le 13 mai 1606, il avait été nommé provincial d'Irlande, et au consistoire du 30 mars 1609 il fut préconisé archevêque de Tuam. On lui doit la fondation du collège de son ordre à Louvain en 1616. Conry mourut à Madrid le 18 novembre 1629. Il avait fait une étude toute spéciale des œuvres de saint Augustin et on en trouve le résultat dans les ouvrages qu'il publia ou qui furent imprimés après sa mort. Lié d'amitié et en relations scientifiques avec le célèbre Wadding, ils travaillèrent de concert pour la cause de l'immaculée Conception; et il écrivit sur ce sujet *De S. Augustini sensu circa bealæ Mariæ conceptionem,* in-4», Anvers, 1619. On a encore de lui : *Tractatus de slalu parvulorum sine baptismo decedentium,* in-4», Louvain, 1624,1635; Rouen, 1652; *Peregrinus lerichunlinus, hoc est de natura humana feliciter instituta, infeliciter lapsa, miserabiliter vulnerata, misericorditer restaurata,* in-4». Paris, 1641 : cet ouvrage fut publié par un de ses compatriotes Thadce Macnamara et fut traduit en français sous ce titre : *Abrégé de la doctrine de S. Augustin touchant la grâce,* in-4», Paris, 1645, dans un *Recueil de divers ouvrages touchant la grâce,* paru â Paris; les bibliographes en font ordinairement un ouvrage latin distinct du précédent; *De flagellis justorum juxta mentem S. Augustini,* Paris, 1644; *Tractatus de gratia Christi,* Paris. 1646. Conrius publia aussi en anglais un *Miroir de la vie chrétienne,* Louvain, 1626, et on trouve dans *VJlisloire d'Irlande* de O'Sullivan une lettre de lui contre la proscription et la spoliation des catholiques qui avaient combattu pour la défense de leur foi contre les Anglais.

Wadding, *Scriptores ord. minorum,* Rome, 1650: *Annal, ord. minorum continuatio,* ad ann. 1618, Quaracchi, 1886. t. xxv; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum.* Rome, 1806; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, I860, L kl.

P. Edouard d'Alençon.

CONSANGUINITÉ. Voir Parenté naturelle.

CONSCIENCE. — I. La conscience psychologique. II. La conscience morale. III. Raison d'être de la conscience morale. IV. Eléments intellectuels de la conscience morale. V. Analyse de l'acte de conscience. VI. Éléments affectifs de la conscience morale. VIL Origines de la conscience morale. VIH. Propriétés de la conscience morale. IX. Fausses prétentions de la conscience. X. Les maladies de la conscience.

I. La conscience psychologique. — Il y a deux consciences, la psychologique et la morale. Il nous faut brièvement déterminer la première, parce qu'elle est un des éléments constitutifs de la seconde qui nous occupe ici.

1° La conscience psychologique est *Vaperception* par laquelle l'homme se connaît lui-même dans une vue intérieure. Mon esprit agit, perçoit des êtres, raisonne sur des idées, il sait qu'il agit, qu'il perçoit ou raisonne ; il a conscience de. ses opérations. Ma volonté hésite, délibère, se décide, ordonne; mon esprit suit les phases par lesquelles passe mon vouloir, il en a conscience. Un coup me frappe, froisse mes chairs, les déchire, irrite mes nerfs, une sensation violente me fait ressentir une vive douleur, j'ai conscience d'avoir été frappé et de souffrir. Telle est la conscience psychologique, c'est-à-dire l'aperception du moi, de ses actes produits, des opérations faites ou des impressions reçues. Par elle l'homme se connaît, mais *incomplètement.* S'il fut jamais vrai de dire que nous ne savons le tout de rien, c'est particulièrement quand il s'agit de nous-mêmes. Longtemps l'homme s'ignore : ce n'est que peu à peu que sa vie se révèle à lui, qu'il en prend conscience et qu'il arrive à se conduire dans le dédale des multiples séries d'actes dont se compose la trame de son existence. Et encore il n'atteint jamais, par la force de son regard intérieur, les dernières régions de son être. Il y a toujours chez nous de l'inconscient, des événements produits par notre évolution vitale en nous et à notre insu.

2° La philosophie scolastique nous donne deux règles en vertu desquelles il est possible d'établir les *frontières* de la conscience psychologique. Tout ce qui est en dehors de ces frontières appartient à l'inconscient. La première règle est ainsi exprimée par saint Thomas, *Sum. theol.*,I",q. lxxxvii, a.1 : *Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non* secundum *quod est in potentia, ut dicitur Met.*, l. IX, text. 20. Si l'on en croit Aristote, au l. IXe de sa Métaphysique, une chose est connaissable quand elle est *en acte* et non quand elle est en puissance. Nous n'avons pas à développer ici tout au long cette théorie métaphysique appliquée à la psychologie. Visons-en seulement les conséquences utiles à notre sujet : il n'y a pour être connaissable, et donc conscient, que ce qui est acte ou opération de l'âme. Tout ce qui n'est pas de l'ordre de l'activité n'est pas du ressort de la conscience.

1. Il suit de là qu'il faut ranger dans le domaine de *Vinconscient,* tout ce qui n'est pas acte ou opération. Ainsi se précise le champ de l'inconscience morale et de l'irresponsabilité. L'homme possède un corps, il n'en a pas conscience avant que ce corps ne se soit trahi dans une sensation, c'est-à-dire dans un acte. Il possède une âme, et il n'en sait rien avant que les opérations intellectuelles ne se soient levées à l'horizon de son esprit. Ce corps et cette âme sont unis, et leur union, n'étant pas un acte, échappe par là même au regard de la conscience. Le corps apporte en lui toute une hérédité — nous y reviendrons au sujet des origines de la conscience morale — toute une série de dispositions organiques à la santé ou à la maladie, une souplesse pour certains actes, une particulière apathie pour d'autres : tout cela encore est inconscient, jusqu'à ce que la vie active l'ait révélé. Les actes seuls tombent directement dans le champ de la conscience. Si je pense, si je veux, si je souffre, si je vois la plaine émaillée de Heurs, si j'entends le souffle du vent dans la forêt, si je respire le parfum répandu par le printemps dans la nature, j'en ai conscience, je le sais, parce que ces choses, étant des opérations vitales, sont aptes à impressionner.ma conscience.

2. Si les actes seuls se manifestent, *ils ne manifestent pas qu'eux* a la conscience. A cause du lien nécessaire, évident, qui les unit à la faculté qui les émet, à l'âtne où ils naissent, celle-ci trahit en eux son existence, et quand la pensée fleurit en moi, elle ne s'y montre pas impersonnelle, mais vivante, mais jaillissant de mon esprit et de mon âme. Ici se trouve la source de la responsabilité, car je prends alors conscience à la fois de ma pensée et, en elle, de moi; ma conscience s'exprime alors par cette formule : Je pense, je vois une pensée, cette pensée est en moi, à moi, el de moi.

Mon être, inconscient jusqu'au premier acte émis par lui, devient conscient par cet acte et en lui. Et encore ne l'est-il *pas entièrement. Son existence* se révélé dans son activité, mais *sa nature* reste cachée el il faudra â l'esprit une longue série de raisonnements, d'expériences et d'observations pour arriver à prouver la spiritualité, la simplicité, l'immortalité du principe pensant.

3° De celte loi delà conscience psychologique découle cette conséquence très grave pour la conscience morale que *le surnaturel,* étant un être et non un acte, *est inconscient.* Donnez, par le baptême, les Ilots de la grâce sanctifiante à un néophyte adulte; avec la grâce arriveront dans l'âme et ses facultés, les vertus de foi, d'espérance et de charité; ajoutez au baptême la confirmation, laquelle apportera avec elle les dons du Saint-Esprit; le néophyte n'aura aucune conscience, c'est-à-dire aucun sentiment, aucune vue nette de la grâce, des vertus et des dons déposés en lui : il ne saura pas, par son expérience personnelle et interne, qu'il est en étal de grâce, qu'il possède les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit. Dans ce sens, on peut dire avec l'Ecclésiasle, ɪχ, l : *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit.* L'homme ne sait pas s'il est digne d'amour ou de haine; sa conscience ne lui dit pas si le surnaturel habite en lui et le rend digne d'amour, ou si, le surnaturel absent, il mérite la haine. Que ce néophyte récite l'acte de foi d'une volonté sincère, qu'il s'abandonne aux élans de l'espérance ou aux effusions de la charité : il prendra conscience de ces actes et, à leurs motifs, il les saura surnaturels, mais *les opérations surnaturelles seules* sont conscientes.

On ne pourra même pas dire qu'en elles les *vertus* qui les inspirent, la *grâce sanctifiante* qui leur sert de *substratum,* se trahissent à la conscience, comme l'âme et l'esprit se trahissent à la pensée. Car la pensée est essentiellement liée à l'esprit et à l'âme et ne peut pas vivre en dehors de l'un et de l'autre ; les actes de foi, d'espérance, peuvent être produits par une âme qui n'a ni la grâce sanctifiante, ni ces deux vertus : les actes de charité produisent cette vertu chez l'homme, mais peuvent naître sans elle; s'ils lui sont liés comme le principe à ses conséquences, ils ne lui sont donc pas rattachés comme le ruisseau à sa source, comme l'effet à sa cause. Le surnaturel habituel, qu'il soit don, vertu ou grâce sanctifiante, échappe donc toujours à la conscience normale. Il faut en dire autant du pri ternaturel, qui, lui aussi, est habitude ou action, et ne· tombe sous l'intuition de la conscience que dans l · second cas.

4° Nous avons observé qu'il y a une seconde régi·? qui permet de circonscrire le champ de la conscience. Si les actes seuls sont conscients, *tous les artes ne le sont pas.* Il y a, chez moi, une circulation du sang qui est un mouvement et un acte perpétuels, une multiple élaboration de sucs vitaux, des sécrétions variées, une assimilation et une désassimilation, en un mot, une foule de phénomènes réellement actifs, appartenant à l'évolution de la vie et dont la conscience psychologique ne soupçonne pas d'ordinaire l'existence. La plante n'a pas conscience, et cependant elle agit. L'animal et l'homme qui sont des plantes d'une certaine manière, par la vie végétative, n'ont pas d'hal - tude le sentiment de celte vie, ni de ses opérations.

Pour percevoir celles-ci, il Taut que, par une circonstance spéciale, une gêne dans leur processus, une attention privilégiée, elles soient dénoncées à l'esprit dans une sensation de toucher interne, ou dans la douleur. Alors les phénomènes de la vie végétative entrent dans le domaine de la vie sensitive et sont saisis avec les faits qui constituent celle-ci.

Les actes qui tombent sous la conscience sont ceux qui appartiennent à la vie *sensitive* ou à la vie *intellectuelle*. Quand mes yeux voient, quand mes sens extérieurs sont frappés par les objets du dehors et les perçoivent, j'en ai conscience; quand le souvenir de ces sensations se réveille dans ma mémoire, quand mon imagination rappelle les scènes vues, ou crée, avec les éléments des sensations anciennes, des tableaux inédits, j'en ai encore conscience. Je suis également conscient des émotions causées en moi, par les spectacles aperçus, par les paroles entendues ou les douleurs ressenties; de toutes les affections ou passions soulevées dans mon être physique par le désir des objets sensibles. De même les actes de la vie de mon esprit ou de ma volonté sont conscients. C'est là, au double étage de l'activité sensible ou de l'activité intellectuelle, que régne l'empire de la conscience psychologique. Il était important d'en préciser les frontières, parce qu'elles serviront à établir celles de la conscience morale et de la responsabilité.

5° Aux caractères précédents ajoutons le suivant, souligné attentivement par saint Thomas. *Sum. theol.,* I·, q. lxxix, a. 13. La conscience elle-même est *un acte,* et non pas seulement une faculté ou une puissance : elle est une fonction, une activité spéciale de l'intelligence ou de la sensibilité. Tandis qu'on appelle un homme « savant, actuellement savant », même lorsqu'il ne fait pas usage de sa science, qu'il dort ou qu'il s'occupe de tout autre objet, on ne dit d'un homme « qu'il est conscient, actuellement conscient », que si, de fait, il perçoit actuellement son moi dans une de ses manifestations actives. La raison en est que la science est un *étal,* une habitude de l'intelligence qui demeure même pendant le sommeil, el que la conscience est un *acte,* un regard de l'âme.

II. La conscience morale. — La conscience morale implique la psychologique, mais *y ajoute un rapport avec la règle des actions humaines.* Elle cherche et contrôle leur conformité avec la loi morale. Tant que je ne fais que savoir ce qui se passe en moi et constater l'existence de tel ou tel phénomène int rieur, je reste dans le domaine de la conscience psychologique; si, au contraire, je pousse plus loin mon enquête et veux me rendre compte de la valeur de mes actes sous le rapport de l'honnêteté, j'entre dans la sphère de la conscience morale : c'est donc une région plus haute, plus spéciale, et partant moins étendue.

1“ Directement, la conscience morale n'exainine guère que *les intentions,* c'est-à-dire la volonté; cette intention que j'ai de faire telle ou telle action, de refuser tel concours qui m'est demandé, est-elle droite ou coupable? A la conscience morale de répondre. Celle-ci ne s'occupe des pensées, des sensations, des émotions, des passions de la paitie animale de notre être, des actes matériels, que par rapport à l'intention qui les inspire, à la volonté qui les commande.

2’ Ensuite, tandis que la conscience psychologique constate *l'existence* des faits vitaux personnels, la conscience morale établit en plus leur *bonté.*

3° Nous aurons suffisamment distingué les deux consciences quand nous aurons montré qii'ef/es *ne s'épanouissent pas sur un terrain d'égale étendue.* La conscience morale suppose la connaissance du bien, la perception de la lin, de son obligation, des moyens nécessaires ou opportuns qui la réalisent. Elle est donc le propre de l'être intellectuel seul. L'homme, l'ange, Dieu ont une conscience morale; l'animal n'en a pas. Il a, au contraire, une conscience psychologique au moins initiale et rudimentaire. Il sent la douleur, il perçoit qu'il a reçu un coup de bâton, qu'il vient de mordre un de ses congénères, qu'il mange un savoureux morceau de viande. Il y a en lui le relief de ses étals d'âme, mais non de leur rapport avec la loi morale. Il sait, au moins pour une part, ce qui se passe en lui, mais non l'honnêteté de ses actes.

4° Nous avons parlé de *Dieu.* Évidemment, la conscience morale en lui est plus simple que dans la créature, n'implique pas la connaissance d'une loi supérieure, la poursuite d'une lin extérieure ou l'emploi de moyens, mais elle est l'acte très simple par lequel Dieu constate son infinie perfection et suffisance, son absolue bonté qui est à elle-même sa raison d'être et â laquelle toute sa nature et toute son rétivité est conforme jusqu'à l'identité.

5“ En même temps qu'elle apparaissait de moindre étendue que la conscience psychologique, la conscience morale a semblé à d'aucuns, d'une portée *plus large,* et ils ont prétendu que, si la conscience psychologique ne sort pas de la personne et de son activité, la conscience morale a une compétence plus grande et juge les actes d'autrui aussi bien que les actes personnels. Il y a là une confusion et l'on pent dire avec autant de raison : la conscience psychologique sort de la personne, la conscience morale n'a aucune juridiction au dehors. En effet, la première, sans doute, n'a pour objet immédiat et propre que les opérations du moi. mais elle peut servir et sert de base pour disserter sur les opérations psychologiques d'autrui ; et n'a-l-on pas vu des philosophes prétendre s'appuyer sur la « conscience réfléchie » pour étendre ses données à tous les êtres et considérer ceux-ci « comme régis par des essences analogues et partiellement identiques au moi lui-même? » Lionel Dauriac, *Des notions de matière el de force dans les sciences de la nature,* c. i, Paris, 1878, p. 29. C'est bien là certes s'étendre au dehors.

D'autre part, la conscience morale n'est, elle aussi, vraiment compétente que pour la personne seule qui la possède. Je serai jugé d'après ma conscience, aucun autre ne sera jugé sur elle. La conscience est le reflet intérieur de la loi objective et supérieure, et chacun sera jugé d'après le reflet propre que la conscience a donné en lui à la loi divine. Tout ce que l'on peut dire — et cela est vrai de la conscience psychologique également — c'est que la loi morale manifestée dans ma conscience me sert de critérium pour apprendre, par analogie, la valeur probable des actes du prochain : mais Dieu seul qui sonde les reins et les cœurs peut juger les actes de tous, parce que seul il peut connaître leur conformité avec la conscience morale de chacun.

Il reste donc que la conscience psychologique et la conscience morale n'ont d'autorité vraie que pour le moi, qu'en dehors expire leur compétence. Mais toutes les deux peuvent servir de point de comparaison pour déterminer *par analogie* ce qui se passe chez le prochain ou la valeur morale de ses aclions.

III. Raison d'être de la conscience morale. — La *nécessité* et le *rôle* de la conscience morale s'éclairent à la considération de la loi qui régit l'homme et de l'homme régi par la loi.

1“ La loi est la volonté d'un supérieur réglant la conduite d'êtres inférieurs. Elle n'est donc pas quelque chose *d'abstrait,* d'irréel, planant au-dessus de nos têtes dans une sphère impalpable et inaccessible. Elle est, au contraire, un *fait,* un ordre concret d'un supérieur réellement existant, s'adressant à la collectivité, c'est-à-dire à tous et à chacun de ses subordonnés, et leur intimant une série d'actes â produire ou à éviter. En tant que résidant en la voldnté d'un supérieur et visant un objet particulier, la loi est concrète; en tant

qu'elle s'adresse a un ensemble de subordonnés, la loi devient générale ou universelle. Son objectif est donc de lier des volontés inférieures à une volonté supérieure.

2° Mais le moyen d'atteindre ces volontés inférieures? Elles sont des tendances, des forces intelligentes et conscientes, il est donc impossible de les aborder autrement que par la voie de la connaissance. Le supérieur ne peut mouvoir une volonté qu'en l'éclairant de ses desseins, et il ne peut l'éclairer qu'en lui parlant, qu'en lui manifestant par le langage ses décisions. D'où la nécessité, de la part du chef, d'une promulgation qui extériorise et proclame ses décrets; et la nécessité, chez le subordonné, de connaître cette promulgation et ces décrets, et de les connaître comme l'atteignant en propre et comme obligeant sa volonté. Cette connaissance est la conscience morale. Elle est un des anneaux de la chaîne qui va de la volonté qui commande à la volonté qui est commandée : supprimez-le et la chaîne est rompue : toute l'obligation s'effondre dans le néant.

IV. Éléments intellectuels de la conscience moBale. — La conscience morale implique donc une double connaissance, celle de la volonté supérieure manifestée, et celle des actions personnelles dans leur rapport avec cette volonté. Il serait vain de savoir ce que veut le supérieur, si l'on ignorait à quoi s'appliquent ses ordres; il serait inutile de connaître le moi vivant, si l'on ne savait l'ordre suivant lequel sa vie doit se développer el être orientée. Mais si la conscience joint à la connaissance de l'obligation l'aperception des actes personnels, elle ne le fait pas toujours de la même manière. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I“, q. lxxix, a. 13, l'explique avec une précision qui n'a pas été dépassée.

1û La conscience, écrit-il, agit de différentes façons. En effet, on dit tantôt qu'elle témoigne, qu'elle lie ou qu elle excite, tantôt qu'elle accuse, prend de remords ou réprimande. *Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere sive reprehendere.* Dans ces différentes interventions de la conscience, il y a des éléments intellectuels, il y en a d'affectifs.

2° Voyons d'abord les *intellectuels. Hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis vel scientiæ* (la conscience est donc une lumière) *ad ea quæ agimus.* C'est une lumière d'ordre pratique et concret, puisque c'est l'application particulière des choses que nous savons à celles que nous faisons. *Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse secundum illud,* Eccle., vu, 23 : *Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis ; et secundum hoc conscientia dicitur testificari.* C'est la conscience psychologique. Elle est indispensable à la conscience morale dont elle constitue la première démarche. Avant de guider ou de juger ce qui se passe, va se passer ou s'est passé en nous, il faut en être informé. Le juge se renseigne sur les faits avant de les apprécier. Ainsi l'aine observe ses mouvements intérieurs, et la conscience qu'elle acquiert, dans celte observation, est un témoignage, une attestation des faits. Mais ces mouvements sont, ou des tendances qui demandent â se donner libre cours, ou des inclinations satisfaites; en d'aulres termes, la conscience se trouve en face d'un *avenir* à orienter (conscience *antécédente),* ou bien d'un passé à juger (conscience *conséquente).*

3» Dans le premier cas, elle paralyse ou excite. *Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Judicamus,* nous jugeons; en effet, c'est un jugement et un double jugement que la conscience prononce alors. Le premier est un *jugement de conformité.* L'esprit humain possède la notion de l'ordre général dont il est un élément, de la marche universelle du monde, dont il est un des agents. Il compare cet ordre avec l'action qu'il s'agit de faire ou d'omettre, il constate que celle-ci est conforme ou opposée au susdit ordre et prononce alors son jugement : cette action est ordonnée ou elle est désordonnée. D'autre part, la notion d'ordre l'amène à un principe qui fonde cet ordre, l'a créé, le maintient et en exige le respect et l'observation, de la part de tous; d'où le concept d'obligation et le jugement : cet acte n'est pas seulement conforme â l'ordre, mais il lui est utile ou nécessaire, dès lors il est conseillé ou commandé. Cet acle n'est pas seulement opposé à l'ordre, dont il est la diminution ou la négation, mais il est déconseillé ou proscrit. Ce *jugement d'obligation* est bien une excitation ou un lien.

4° S'il s'agit d'un *passé* à juger, la conscience intervient sous une autre forme, elle excuse ou accuse, elle réprimande, elle remplit de remords. *Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est facium sit bene factum vel non bene factum et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere.* Ici encore il y a jugement, *judicamus,* et double jugement : l'un *de conformité* comme précédemment; l'autre *de responsabilité* encourue, et donc de mérite ou de démérite acquis. L'esprit compare l'acte accompli dont il a conscience avec l'ordre moral dont il a la science (c'est bien *applicatio alicujus nostræ cognitionis ad ea quæ agimus,* comme dit saint Thomas), et voit, dans cette comparaison, si l'acte accompli observe ou viole l'ordre moral; comme, en même temps, par la conscience, l'homme se reconnaît *l'auteur* de l'acte, il est amené dans un second jugement à peser la responsabilité qui lui incombe et la récompense à laquelle il a droit pour le concours apporté à l'ordre, ou les réparations et châtiments mérités pour entrave à l'ordre. Voir dans la *Murale scientifique,* Paris, 1905, p. 177, par Albert Bayet, les menaces contre l'idée de responsabilité dont « il appartient à l'art moral de hâter la disparition ».

5» La conscience antécédente est la seule qui réponde vraiment à l'idée de norme et de règle morale : c'est elle, en effet, qui dirige la vie de l'homme et lui donne sa valeur, qui rend les actes bons ou mauvais; la conscience conséquente, ne venant qu'aprés coup, ne peut que constater le bien ou le mal. Elle n'a aucune inlluence sur sa production. Seule, elle ne fait ni la culpabilité ni l'innocence. C'est donc en vain que des chrétiens qui vont s'approcher du tribunal de la pénitence cherchent dans les livres ou demandent â leur confesseur si les actes qu'ils ont accomplis étaient, de leur nature, coupables ou non. La conscience qu'ils essayent de se former maintenant, ne peut avoir d'effet rétroactif, ni faire que leurs actes passés aient été formellement bons ou mauvais; elle servira, en tant qu'antécédente, â éclairer et à diriger les actes futurs. Pour les actes passés, il suflit et il est nécessaire de rechercher quelle idée on s'en faisait, quelle intention l'on avait quand on les a produits, et c'est cette conscience antécédente qui seule peut donner la mesure de la culpabilité. Cf. Konings, *Theologia moralis,* tr. De conscientia, n. 32, New-York, Cincinnati, Chicago. 18S9. p. 17.

V. L'analyse de l'acte de conscience. — La conscience morale enveloppe toute une série d'opérations intellectuelles dont le schéma est assez exactement représenté par ce qu'on appelle en logique le prosyllogisme ou le polysyllogisme. Les facteurs en sont indiqués par l'Ange de l'École dans les termes suivants : *Per conscientiam applicatur notitia synderesis et rationis superioris et inferioris ad actum particularem examinandum. De veritate,* q. xvti, a. 2. Cf. Sporer, tr. 1, procem., c. i, n. 7.

1» A la base de ce prosyllogisme se trouve la *notitia synderesis.* La *syndérise* est, dans l'ordre pratique, ce

que *l'intelleclus pi-incipioriim* est dans l'ordre spéculatif : elle est la connaissance des règles générales ou principes premiers de l'opération morale. La première règle de la morale humaine sera : « Agis conformément à la nature, » suis en toutes tes voies les indications de cette nature et de ses essentielles exigences el relations. D'où bientôt dériveront trois règles plus restreintes, qui ne sont que l'application de la précédente : « Agis envers Dieu conformément à ce qu'il est pour toi. — Agis envers toi-même conformément à ce que tu es pour toi-même. — Agis envers le prochain conformément à ce que tu es pour lui et à ce qu'il est pour toi. »

2° Ces règles fondamentales et essentielles possédées et affirmées par la syndérèse ne suffisent pas. Aussi, pour les éclairer, la morale aura recours à différentes branches de la science humaine, à ce que saint Thomas appelle la *raison supérieure* et *inférieure.* Elle demandera à la théologie naturelle ce que c'est que Dieu et quels rapports l'homme soutient avec lui; à la théologie surnaturelle ce que c'est que le Christ et quels nouveaux rapports il est venu restaurer entre la race humaine et la divinité. Elle interrogera l'anthropologie, la psychologie, la révélation, sur la nature de l'homme et les relations naturelles et surnaturelles qui unissent les hommes entre eux. Les vérités premières ne manquent donc pas à la morale. De toutes parts il lui en vient, assertions du bon sens, attestations de la philosophie naturelle, du dogme, qui s'offrent au moraliste comme autant de points de départ pour ses déductions pratiques.

3° Celles-ci seront des règles générales concernant chacun des devoirs humains. Par exemple, le moraliste armé du principe : « Agis envers Dieu conformément à ce qu'il est pour toi et à ce que tu es pour lui, » éclairé par la raison théologique sur la nature de ses rapports avec le créateur, en conclura que l'adoration est nécessaire, que le blasphème est prohibé. De telles conclusions, parce qu'elles sont générales, constituent la *science morale.*

4° L'homme ne doit pas s'arrêter là dans son enquête. Il sait comment il faut agir en général avec Dieu, l'homme ou soi-même, il ne sait pas encore quelle forme particulière il doit donner à l'observation de chaque devoir dans les circonstances concrètes ou s'écoulent les moments successifs de son existence. L'adoration est obligatoire, mais, pour lui, quelle est la mesure de cette obligation dans telle circonstance déterminée, à tel jour de repos, à tel moment de travail, dans la maladie qui l'étreint ou dans un voyage imminent? L'obligation, objectivement certaine et absolue, varie ses exigences et son intensité avec les conditions diverses de personnes ou de lieu ou de temps. Ici, c'est la *prudence* aidée de *Vexpérience* ou du *savoir* qui décidera. Dans la maladie, la science médicale dira l'étal de santé, ce qu'il permet, ce qu'il interdit; dans les voyages, l'expérience dictera ce qu'il faut prévoir, les facilités sur lesquelles on peut compter, les impossibilités à redouter; et ainsi se fera *l'appre'cialion rationnelle ou expérimentale d'un cas particulier* qui permettra au *jugement de conscience* d'être porté et de dire ce qui à tel jour et à telle heure, dans telles circonstances données, est permis, ordonné ou défendu.

5“ En somme, les différentes étapes qui aboutissent au jugement porté par la conscience sont les suivantes : principes de la syndérèse. données générales de la raison et de la science, conclusions de la science morale tirées des prémisses précédentes, etservant elles-mêmes de prémisses, avec les appréciations pratiques de la prudence aux décisions concrètes de la conscience morale. Les jugements de conscience morale, sauf dans les matières immédiatement certaines et évidentes, exigent donc un travail préalable, une enquête préparatoire. Nul ne peut s'y soustraire à son gré. Il y a obligation d'éclairer la conscience et donc, dans la proportion des moyens de chacun et de la gravité des problèmes, de se livrera une sorte de délibération intellectuelle.

6» Voici, relativement à cette opération de *conseil,* quelques principes d'une réelle utilité pratique. — « I. Tout d'abord, il y a obligation de chercher, avec la diligence el l'intelligence dont on est capable, les moyens nécessaires pour atteindre la *fin dernière.* Qu'on le remarque bien, ils peuvent souvent être obscurs au début de la vie morale, ou dans certains états prolongés d'indilférence, de vice et d'erreur. Ainsi le catholique est tenu d'examiner quelle voie il suivra, à quelle vocation il obéira, de quelle manière il dirigera son existence el son activité. L'inlidèle ou l'hérétique, le sceptique ou le pécheur, touchés d'un rayon de lumière divine, et soupçonnant au moins le danger de leur situation spirituelle, doivent attentivement s'en rendre compte et délibérer sur le chemin à suivre désormais. — 2. Il y a obligation de chercher, même relativement à telle ou telle /in, seulement *secondaire,* mais obligatoire, quels sont les *moyens* à prendre pour y atteindre, si déjà l'on n'en connaît la nature et l'usage. Ainsi doit-on réfléchir aux obligations particulières de sa charge ou de sa vocation, si on les ignore; ainsi doit-on s'enquérir, si on ne les sait pas, des moyens indispensables pour exercer la justice et la charité, pour garder la tempérance ou la chasteté. — 3. Il y a obligation analogue de délibérer sur les actions et la conduite du *prochain,* quand on en est responsable, par exemple, sur le bon gouvernement de la famille dont on est le chef, des disciples dont on est le maître, des ouvriers dont on est le patron. *Sum. theol.,* Ia Hæ, q. xiv, a. 3, ad 4““. — 4. Il y a obligation, dans les doutes graves à la solution desquels on ne parviendrait pas avec ses propres ressources intellectuelles, d'implorer *les lumières de plus savant* que soi. Mais on n'est pas tenu de chercher toujours les conseillers les plus éminents, qui, du reste, ne pourraient absolument suffire à tous les clients. Ainsi l'on n'est pas tenu, dans toutes les perplexités, de consulter le saint-siège, qui lui-même renvoie souvent « aux auteurs estimés », *consulat probatos auctores.* Sages et prudents, nous devons certainement l'être; mais ni sagesse, ni prudence n'exige toujours l'emploi des moyens extraordinaires et de procédés exquis. » .l. Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale,* théor. xxviii, n. 237, Paris, Lille, 1896, p. 158.

VI. Éléments affectifs de la conscience morale. — La ccnscience morale n'est pas seulement affaire d'intelligence et de simple lumière, elle est aussi *force* et *principe d'action* et donc alîaire de cœur et de volonté. A ces éléments perceptifs elle en joint *d'affectifs.* C'est ce qu'enseigne saint Thomas, quand il dit d'elle qu'elle réprimande ou excite, *dicitur instigare, remordere, reprehendere.*

1" Et il doit en être ainsi à cause de son *objet.* Qu'examine-t-elle? La conformité de nos actions personnelles projetées ou accomplies avec l'ordre en générai, avec l'ordre particulier que chacun de nous et chacune de nos actions doit observer, avec la volonté de Dieu qui doit être obéie. Cette conformité constitue le *bien,* fait la bonté de notre vie. La conscience est donc le travail d'enquête sur les qualités requises pour la bonté morale de nos actions. Peut-elle rechercher ces qualités sans les aimer? L'âme peut-elle découvrir l'ordre requis pour ses actes sans s'exciter à le réaliser? Peut-elle voir le bien sans s'émouvoir, s'y attacher, le désirer? L'esprit peut-il le concevoir et le faire briller sur l'écran de la connaissance sans que la volonté se prenne, ni ne s'éprenne? Il y a donc un attrait joint naturellement au jugement par lequel la conscience prononce qu'un acte est bon à accomplir, qu'il serait conforme à l'ordre et aux lois morales.

2° Il y a une autre impulsion venant du jugement par

lequel la conscience prononce qu'un acte est *obligatoire,* et révèle à la volonté humaine le décret d'une volonté supérieure lui enjoignant de poser ou d'omettre tel acte déterminé. Toute volonté supérieure est impérative, et son commandement a par lui-même une force qui incline les âmes droites. D'où une double motion exercée sur la volonté par la voie de la conscience morale : une *motion d'attrait,* d'amour, partant de la bonté de l'ordre, et rayonnant jusqu'à la volonté qu'elle incline; *une motion d'obéissance* et de soumission partant de la volonté supérieure et venant lier et obliger le libre arbitre par les manifestations de conscience.

3° Cette double motion, attirante et impérative, *n'est pas* d'ordinaire *déterminante.* La conscience juge que quelque chose est bien, elle prononce que ce quelque chose est commandé, elle sollicite ainsi la liberté; mais celle-ci demeure capable de décisions opposées, parce que le bien suprême seul la nécessite.

4° *Après coup,* la conscience qui constate les actes posés, et leur accord ou leur désaccord avec la loi morale, provoque dans l'âme la *joie* ou la *tristesse,* la fierté du bien accompli ou le remords de la faute commise.

De quelque côté qu'on l'envisage, la conscience morale est donc source de sentiments, ou d'émotions et son rôle affectif ne peut être contesté.

VII. Origines de la conscience morale. — Les origines de la conscience morale sont historiques ou psychologiques.

1° Ses origines *historiques* remontent à la création de l'homme et aux premiers jours de l'humanité. Lisons seulement les premières pages de la Genèse et nous en serons bien vite convaincus. — I. Dieu est en rapports constants avec nos premiers parents dans le paradis terrestre. Il leur parle, il leur donne déjà *une espèce de code,* de direclion de vie, dont nous connaissons l'existence et au moins un précepte, celui dont la violation fut la faute originelle. Ce commandement supposait la manifestation faite à l'homme, des droits et de l'autorité de Dieu. — 2. D'autre part, Adam montrait bien toute la connaissance qu'il avait de la loi divine du *mariage* humain, quand, voyant pour la première fois son épouse, Eve, il s'écriait : « Celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair, » et quand il ajoutai! : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera â son épouse; et ils seront deux dans une seule chair. » Gen.,n, 23,24. Il savait donc les devoirs du mari envers sa femme, devoirs découlant de ceux que chacun doit pratiquer *envers soi.* L'époux, en effet, doit s'attacher à son épouse, parce qu'elle ne fait qu'un avec lui parson origine et par sa destinée, et l'amour de l'homme pour la femme est un prolongement de l'amour qu'il se doit à lui-méine. — 3. Adam savait aussi *les devoirs du fils* envers son père et sa mère, puisqu'il dit qu'ils devront céder le pas aux devoirs envers l'épouse. Il y a dans ces quelques paroles une indication sommaire, mais précieuse. de l'état d'esprit de notre premier père qui sait, el qu'il a des devoirs, et dans quel ordre ces devoirs s'imposent à lui. — 4. Ailleurs, le *crescite et multiplicamini* n'est-il pas, lui aussi, une indication morale, comme cet autre passage où Dieu amène tous les animaux à Adam afin qu'il les nomme, Gen., n, 19, et celui Gen., i, 28-30. où Dieu donne à l'homme la propriété de la terre et de ses moissons, des arbres et de leurs fruits, des animaux et de leurs petits? Tout cela ne conlirmait-il pas l'homme dans le sentiment de son droit de propriété el dans le respect des droits d'autrui?

Il y eut donc manifestement dès l'origine une théorie et une pratique morales, et une promulgation de devoirs qui furent ensuite observés à cause de l'autorité de Dieu qui les avait imposés, et conformément à la théorie qui les imposait.

2» Les origines *psychologiques* de la conscience morale sont dans tout ce qui pétrit et forme une âme libre.

1. El d'abord, *la nature même de l'homme* lui met en mains le sens moral. Naturellement l'homme acquiert, par sa propre raison, la connaissance du monde, de Dieu et de lui-même. Cette connaissance lui révèle les rapports qu'ils soutiennent entre eux, la dépendance de la créature par rapport au créateur, el les conditions d'harmonie el de marche progressive de l'humanité et de l'individu. De cette connaissance jaillit spontanément la vue de ce qui convient, la notion d'un Dieu maître et législateur et de la loi morale. La conscience morale est donc une pièce constitutive de notre machine spirituelle, et tout homme possède, à un degré plus ou moins développé, une conscience morale, comme une conscience psychologique. Elle lui est inhérente et essentielle et appartient à sa définition.

2. Elle est et elle fut éclairée à l'origine par *la révélation.* En effet, Dieu, par une libre disposition de sa bonté, voulut nous appeler à une vie surnaturelle, laquelle, parce que surnaturelle, dépasse les limites de notre nature. Cette vie renferme des éléments ontologiques nouveaux, que la raison ne peut découvrir, ni soupçonner; elle établit entre nous, Dieu el le monde, des relations inédites, desquelles découlent des convenances, des harmonies supérieures et nécessaires. Informé par la révélation de tous ces faits, l'homme prend conscience de son état d'âme nouveau, des affinités qu'il crée entre lui, Dieu et le monde, des nécessités morales qui en découlent, et ainsi la conscience morale se trouve éclairée sur ses obligations anciennes et naturelles et élevée à de nouveaux devoirs par la révélation. Nous avons vu du reste que Dieu a donné de tous ces devoirs une notion assez précise à notre premier père.

3. *L'expérience de la vie* vient chaque jour corroborer les leçons de la raison et de la foi. A vivre la loi morale, on monte en valeur humaine, on s'améliore: à la violer, on s'abaisse, on se diminue. La conscience constate ces accroissements ou ces altérations de valeur morale, et se trouve ainsi confirmée dans ses voies. Certes l'expérience à elle seule ne peut créer le sens moral, ni diriger suffisamment la conscience; trop souvent les sanctions naturelles du bien et du mal nous échappent ou nous apparaissent contradictoires, la parole de la Sagesse, xi, 17, *per quæ peccat quis, per hæc et torquetur,* vraie si on prend le cours entier de l'histoire dans sa double existence temporelle et éternelle, ne se réalise pas toujours immédiatement sous nos yeux. Mais si l'on aurait tort d'en faire le premier facteur du sens moral, elle en est certainement un adjuvant el un *confirmatur,*

i. Le fait de l'*hérédité* ne saurait non plus être oublié dans une pareille question. Si les caractères physiques, les dispositions physiologiques, la structure anatomique, les Lares pathologiques, même les aptitudes de la sensibilité, de l'imagination, les passions, descendent très fréquemment des parents aux enfants, la transmission héréditaire des habitudes intellectuelles ou des vertus morales ou des vices est beaucoup plus rare. Elle n'en est pas moins indiscutable. Quand plusieurs générations surtout se sont fidèlement et d'une façon continue données au culte de l'héroïsme, de l'honneur chrétien ou de la vertu, les fils ont en l'âme un penchant réel à se guider d'après les principes de leurs pères; ces principes aussitôt proposés sont admis par une espèce d'instinct de race, il y a entre eux et la structure morale de ces descendants de héros, une harmonie qui les fait accepter d'emblée. Saint Thomas parle quelque part, *Sum. theol.,* 11' 11«, q. CLXXl, a. â, d'un *instinct* qui fait adhérer spontanément aux communications divines l'esprit des prophètes, même lorsque ceux-ci n'ont pas de preuves du caractère divin de telles communications. Mais elles ont une telle cohérence avec les choses qu'ils savent, qu'ils sentent et croient

d'ordinaire sous l'action de la grâce, qu'elles en apparaissent immédiatement comme la suite ou le complément connaturel. Ainsi deux glaces parfaitement polies, appliquées l'une sur l'autre, adhèrent l'une à l'autre et se soudent d'une façon indivisible. Les traditions de famille, les coutumes locales ou nationales appartiennent au système de l'hérédité, et agissent puissamment pour façonner les consciences morales et leur imprimer une orientation conforme à leurs données.

VIII. Propriétés de la conscience morale. — 1« *Immutabilité et mobilité de la conscience humaine.* — Celle-ci est une *comparaison* et une *transmission,* c'est-à-dire intermédiaire entre la loi objective et immuable et la liberté subjective et mobile de l'homme, d'où, chez elle, de l'immutabilité et de la mobilité. Il y a dans la conscience humaine droite et sincère un fonds commun de préceptes. La loi morale apparaît â tout le monde et imprime en chaque homme quelque chose de son inviolabilité et de son absolu. .Mais ce fonds commun qui est le patrimoine de la race humaine estassez?, restreint ; dés qu'on veut en appliquer les exigences, des variations apparaissent multiples et fatales; et cela pour des raisons d'ordre objectif et d'ordre subjectif.

1. Les raisons d'ordre *objectif* sont tirées des *matières* mêmes que doit examiner et apprécier la conscience morale, lesquelles sont contingentes et communiquent quelque chose de leur contingence à la loi qui les règle. Dans sa *Somme théologique,* I* IIæ, q. xciv, a. 4, saint Thomas explique comment l'homme, étant un être rationnel, n'arrive à savoir que par le procédé discursif. Il ne sait le tout de rien, et le peu qu'il sait, il en obtient la connaissance par le travail du raisonnement. Or, ce raisonnement porte sur des vérités *spéculatives* ou sur des vérités d'ordre pratique. Dans le premier cas, l'objet des investigations rationnelles étant le nécessaire et l'absolu, il ne peut pas y avoir de divergences entre les savants; ils tirent de principes identiques des conclusions pareilles. La seule différence qui puisse exister, c'est que certains poussent plus loin que d'autres leurs explorations scientiliques. Ils sont plus savants les uns que les autres; il y a, par exemple, des géomètres plus instruits que d'autres, mais les théories connues de tous sont invariables.

Quand on aborde l'ordre *pratique,* comme on entre dans une région de contingences et d'exceptions, les différences s'accentuent. Il y a toujours accord sur les principes premiers, il n'est personne qui conteste qu'on doive agir conformément à la raison; il y a aussi communion d'idées sur les conclusions générales et immédiates de ces principes; mais dès qu'on s'écarte un peu de la sphère des principes et de leurs conséquences immédiates, les exceptions arrivent et empêchent de tirer des conclusions universelles et absolues. Par exemple, il est vrai de dire qu'un objet confié en dépût doit étre rendu à son propriétaire, cependant cela n'est pas toujours vrai, il y a des cas exceptionnels où il faudra se garder de rendre l'objet confié. Cet objet est un glaive, son maître devient fou et le réclame pour s'en frapper ou en frapper autrui. Ou bien, c'est un dépôt d'argent, dont le propriétaire demande la disposition pour le mettre au service des ennemis de la patrie. Dans l'ordre pratique, les conclusions, à cause des conditions diverses *d'application,* ne souffrent donc pas la généralité, ni la nécessité qui caractérisent les principes. D'autre part, là, plus que dans les questions de nature purement spéculative, il y a de grandes différences *d'investigation.* A cause d'intérêts engagés, à cause de passions soulevées, de préjugés invétérés, à cause de leur incurie ou de leur incapacité, beaucoup ne cherchent pas à savoir, ne veulent pas savoir. Il se fait ainsi que d'aucuns sont dans l'ignorance invincible d'un bon nombre de conclusions de la loi naturelle; que d'autres se divisent en partis opposés à cause des difficultés des solutions particulières nées de la délicatesse ou de la complexité des circonstances. Et saint Thomas explique ainsi comment les Germains ont pu, par le très juste motif de stimuler l'énergie et d'exercer l'adressede leurs fils, professer que les vols et razzias faits au détriment des tribus voisines étaient légitimes. .l. César, *De bello gallico,* l. VI, c. xxm. L'angélique docteur va jusqu'à admettre la possibilité de l'ignorance invincible et excusante de la malice de la fornication.

2. Les raisons d'ordre *subjectif* se comprennent facilement. La conscience est proportionnée à *l'esprit naturel,* à *l'instruction,* à *l'éducation* de chacun. Le domaine objectif de la loi morale, des préceptes ou des conseils qu'elle contient, est vaste et inépuisable. Tout œil ne peut pas l'embrasser d'un seul coup. Les esprits obtus en connaissent peu de chose, lésâmes naturellement éveillées et intuitives en saisissent mieux l'ensemble. A mesure que l'intelligence est développée par l'instruction, la loi morale est mieux comprise ; ses raisons apparaissent dans un meilleur jour et sa légitimité convainc davantage.

A égalité d'instruction, la différence d'éducation influe aussi étrangement sur la formation de la conscience morale. Innombrables sont les angles sous lesquels peuvent être présentés les devoirs de la vie. Celui-ci sera rendu, par les traditions familiales et l'éducation, plus sensible aux considérations de l'honneur; celui-là à celles de la religion, de la charité ou de la justice. Suivant qu'un point de vue moral aura été mis en plus éclatante lumière, les sentiments et les actes se classerontd'aprés leur rapport avec ce point de vue. L'homme d'honneur établira entre les obligations de la vie une hiérarchie basée sur le principe de l'honneur. Le philanthrope donnera à ses actes une valeur morale proportionnée au degré d'amour ou d'assislance pour le prochain qu'ils contiendront. La psychologie de chacun entrera dans la détermination de sa conscience morale et celle-ci *sera variable avec chaque individu.* Allons même plus loin, chez le même homme, la conscience *varie d'heure en heure* et change suivant qu'il est dans la pleine possession de ses moyens, ou dominé par une passion, une idée fixe, le demi-sommeil, la fatigue ou un excès de nourriture ou de boisson. Rien donc n'est variable comme la conscience, elle a autant de degrés qu'il existe de civilisations, de familles, d'individus, de moments dans la vie de ceux-ci.

Il y a un mélange *normal* de mobilité et d'immutabilité dans la conscience morale. S'il est *disproportionné,* si l'un ou l'autre élément domine plus qu'il ne faut, le jeu de la conscience est faussé. Elle devient *perplexe,* quand sa mobilité est trop grande et si elle ne trouve nulle part de sécurité ni de stabilité ; *obstinée* ou *aveugle,* si, imprudemment ou de bonne foi, elle érige en principes immuables ce qui n'est qu'applications contingentes.

2° *Certitudes et incertitudes de la conscience humaine.* — De même qu elle joint l'immutabilité à la mobilité, la conscience morale mêle à une certaine infaillibilité un bon contingent d'incertitudes. Elle a, en effet, une double face: elle constate et elle apprécie les actes de la vie morale. — 1. En tant qu'elle les *constate,* elle est pure conscience psychologique, regard interne porté par l'esprit sur lui-même. Là, pas d'intermédiaire, ma pensée est immédiatement présente à elle-même, ma volonté jaillit du sein de l'âme même qui la perçoit. Les faits intellectuels éveillent la conscience, l'enveloppent, se passent sur son théâtre, elle ne peut ne pas les apercevoir, elle ne peut se tromper à leur endroit. Je sais infailliblement que je pense, à quoi je pense. — 2. Mais lorsqu'il s'agit *d'apprécier,* c'est-à-dire de comparer un acte avec la loi morale et de juger s'il lui est conforme, s'il la viole et dans quelle mesure, ici la situation de la conscience est parfois hésitante.

Certes, au sujet d'actes simples, d'applications immédiates des principes moraux, la certitude s'obtiendra facilement ; mais il arrive que l'esprit ne puisse saisir aucun lien de conformité ou d'opposition entre l'acte et la loi ; dans ce cas, il ne sait pas. C'est, spéculativement, *l'ignorance* intellectuelle, et pratiquement, le *doute négatif.* Il n'y a aucune raison pour ni contre, il n'y a aucun poids dans aucun des plateaux de la balance. D'aulres fois, il y a des raisons pour, mais il y en a d'équivalentes conlre, et entre les deux alternatives l'esprit hésite, la volonté ne décide rien, c'est le *doute positif.* Dans les deux hypothèses, la *conscience est douteuse.* D'autres fois encore, les raisons apparaissent dans les deux sens, elles se combattent, aucune ne parait convaincante, mais les unes semblent plus fortes et inclinent davantage l'esprit, la volonté qui y trouve un avantage ou une harmonie supérieure avec ses aspirations ou avec la synthèse du vrai et du bien qu'elle a adoptée et qu'elle croit, se décide en leur faveur, se fait une *opinion,* et impose à l'esprit un jugement qui admet une hypothèse comme vraie, quoique non comme certaine, ni comme excluant la possibilité de l'erreur. Le jugement prononcé est mélangé de crainte d'errer; il appartient à la *conscience probable.* Voir Probabilisme.

3° Il y a enfin dans la conscience un mélange de *force impérative* et de *non-obligation,* c'est-à-dire qu'il faut considérer l'obligation morale dans sa source et dans sa manifestation.

1. La *source* de l'obligation est en dehors et au-dessus de la conscience. L'obligation est un lien imposé par un être supérieur à un être subordonné. L'homme *n'étant pas supérieur à lui-même* ne peut s'imposer des obligations ; il peut s'engager envers d'autres personnes et se trouver ainsi obligé par la loi supérieure de la fidélité à la parole donnée, à respecter des droits qui ne lui appartiennent plus, puisqu'il les a transférés à autrui ; mais il ne peut, se parlant à lui-méme dans le sanctuaire de sa conscience, se créer d'obligations réelles. Le fit-il, qu'il pourrait toujours s'en délier, puisque toute loi portée par un législateur peut toujours être abrogée par lui. En outre, la conscience est surtout d'ordre *intellectuel :* elle est un relief. La loi est d'ordre volontaire, elle est un précepte, une impulsion volontaire. Par sa nature, la conscience diffère donc de la loi : elle ne peut être un principe d'obligation.

2. Mais elle peut être et elle est un *témoin* qui dénonce et affirme l'obligation. Celle-ci n'est manifestée à la volonté et n'atteint l'activité fidèle que par l'intermédiaire de la conscience. Un simple coup d'œil sur la psychologie du législateur et du sujet nous le montrera. Comment la volonté du législateur pourra-t-elle atteindre le subordonné, lier sa volonté et subjuguer son action? Les deux volontés, résidant au sein de l'âme, ne peuvent être en contact immédiatement. A la volonté du législateur il faut un *verbe* qui l'énonce et la promulgue ;jusque-lâelle n'oblige pas. Mais le verbe à son tour ne meut la volonté qui est une force rationnelle, que par le canal de la *connaissance.* Il faut que l'esprit du sujet connaisse la promulgation de la loi et en *informe la volonté:* premier rôle de la conscience. La volonté ensuite avertie par la connaissance se tourne vers l'action, laquelle, étant mue par la volonté, est consciente, et ici encore la conscience intervient pour savoir ce qu'est l'action et en quoi elle se conforme au commandement. La conscience est donc la voie indispensable qui traduit à la volonté les ordres supérieurs, elle est la bouche qui redit la loi, l'organe qui interprète l'obligation, et, dans ce sens secondaire el instrumental, elle oblige; mais c'est â la façon du serviteur qui apporte les préceptes du patron, de l'officier d'ordonnance qui transmet les ordres du général en chef.

3. La conscience a donc une inlluence, laquelle est d'autant plus évidente que c'est par elle seule, et dans l'unique mesure de ses promulgations et interprétations, que nous sommes mis en demeure d'agir. Si la conscience ignore une loi, celle-ci est pour nous non existante ; si la conscience traduit faussement, mais de bonne foi, une loi, nous voilà obligés de suivre les sentiers erronés qu'elle nous indique ; si la conscience, de bonne foi toujours, grossit ou diminue une obligation, celle-ci croit ou décroît dans la même proportion. Nous ne sommes tenus que dans la mesure où la conscience sincère nous applique la loi ; et ainsi une part de subjectivisme vient apporter de la relativité à l'absolu de la loi objective.

4. Les deux grands docteurs du xm» siècle ont admirablement exposé ce rôle de la conscience. Saint Thomas d'Aquin dit: « Quoique l'homme ne soit pas supérieur à lui-même, cependant celui dont le précepte lui est intimé par la science, lui est supérieur, et ainsi se trouve-t-il lié par sa conscience. » *Quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille de cujus præcepto scientiam babel, eo superior est; el sic ex sua conscientia ligatur. Quæst. disp., De verilale,* q. xvn, a. 3, ad 3"". « L'homme ne se fait pas à lui-méme la loi ; mais, par son acte de connaissance, il connaît la loi faite par un autre, et il est ainsi lié par le devoir d'accomplir la loi. » *Homo non facit sibi legem ; sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio faciam cognoscit, ligatur ad legem implendam. Ibid.,* ad 1"». « La conscience ne lie qu'en vertu du précepte divin, soit selon la loi écrite, soit selon la loi donnée à la nature. Si donc l'on compare le lien de la conscience au lien résultant du commandement d'un supérieur, on compare réellement le lien d'un commandement divin au lien du commandement de ce supérieur. Et parce que le précepte divin oblige contre le précepte du supérieur, et oblige plus que ce précepte du supérieur, le lien de la conscience est plus fort que le lien du précepte du supérieur : et la conscience lie même en opposition avec ce commandement du supérieur, *s Conscientia non ligat nisi vi præcepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturæ inditam. Comparare igitur ligamen conscienlix ad ligamen quod est ex præcepto prælati, non esi aliud quam comparare ligamen præcepti divini ad ligamen præcepti prælati. Unde, quum praeceptum divinum obliget contra præceplum prælati, el magis obliget quam præceptum prælati, conscienliæ ligamen erit majus quam ligamen præcepti prælati ; et conscientia ligabit, præcepto prælati in contrarium existente. Ibid.,* a. 5. Saint Bonaventure exprime la même doctrine par une intéressante comparaison : « La conscience est comme le héraut et le messager de Dieu ; ce qu'elle dit. elle n·. l'ordonne pas de son propre droit, mais elle l'ordonne de la part de Dieu, comme quand le héraut promulgue l'édit du roi ; et de là vient que la conscience a la vertu de lier. » *Conscientia est sicut præco Dei et nuntius ; et quod dicit non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo sicut præco, quum divulgat edictum regis; et him: est quod conscientia habet virtutem ligandi. Jn II Sent.,* dist. XXIX, a. 1, q. 1. J. Didiot à qui nous emprunti uces traductions ajoute: « La conscience humaine est donc un organe et un instrument de transmission, communiquant à notre volonté, à notre personnalité tout entière, les ordres du suprême législateur, et nous insinuant l'obligation d'obéir, soit aux lois proprem· n: divines, soit au code ecclésiastique ou civil, soit aux commandements de l'autorité familiale et des pouvoirs analogues qui nous régissent. » *Morale fondamentale,* théor. xxix, n. 251, Paris, Lille, 1896, p. 168.

IX. Fausses prétentions de la conscience. — Les qualités d'immutabilité, de certitude et d'obligation relatives de la conscience ont encouragé certains moralistes à lui donner une mission excessive et â -a

faire *la règle primordiale* et *exclusive* des mœurs. La conscience, surtout Ja conscience commune ou publique, devient le suprême législateur. Écoutons un philosophe qui fait école aujourd'hui. « La morale, dit M. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mtrun,* 2' édit., Paris, 1901, p. 131, si l'on entend par là l'ensemble des devoirs qui s'imposent à la conscience, ne dépend nullement, pour exister, de principes spéculatifs qui la fonderaient, ni de la science que nous pouvons avoir de cet ensemble. Elle existe *vi propria,* à titre de réalité sociale, et elle s'impose au sujet individuel avec la même objectivité que le reste du réel. » — « Nos obligations sont déterminées à l'avance et imposées à chacun par la pression sociale, »p. 149. « Une des principales conditions d'existence d'une société parait être une similitude morale suffisante entre ses membres. Il est nécessaire que tous éprouvent la même répulsion pour certains actes, la même révérence pour certains autres et pour certaines idées, et qu'ils sentent la même obligation d'agir d'une certaine manière dans des conditions déterminées. C'est là une des significations essentielles de la maxime : *idem velle, idem nolle.* La conscience morale commune est le foyer où les consciences individuelles s'allument. Elle les entretient, et elle est en même temps entretenue par elles, » p. 141. Son code oblige. Voici pourquoi : « La morale d'une société donnée, à un moment donné, s'impose avec un caractère absolu qui ne tolère ni la désobéissance, ni l'indifférence, ni même la réflexion critique. Son autorité est donc toujours assurée, tant qu'elle est réelle, » p. 144-145. L'obligation vient donc de la *vis propria* qui fait que les attraits et les répulsions de la conscience morale commune s'imposent comme autant d'impératifs et d'absolus. Et.M. Durkheim, en un langage qui ne laisse aucun doute sur ses idées, observe: « Il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le réprouvons pas parce qu'il est un crime, mais il est un crime parce que nous le réprouvons. » Cité par M. Albert Bayet, *La morale scientifique, c.* vt, Paris, 1905. p. 143. Quant à la sanction, elle ne manque pas non plus, comme il convient à un système complet. Parlant de la pression sociale, M. Lévy-Bruhl dit « qu'on ne peut, dans un cas donné, y résister et agir autrement qu'elle ne l'exige ; on ne peut pas l'ignorer et l'on ne peut en aucune façon s'y soustraire. Sans parler des sanctions positives qui punissent les crimes et les délits définis dans la loi pénale, elle se traduit par ce que M. Durkheim appelle très justement les *sanctions diffuses,* et par le blâme de notre propre conscience... foutes (les consciences individuelles) réagissent ensemble contre ce qui menace d'affaiblir cette conscience commune et compromet ainsi l'existence de la société... Dès que la conscience morale se sent blessée dans ses prescriptions essentielles, la réaction sociale éclate encore très violente », p. 141-142. C'est aussi la pensée de M. A. Bayet, p. 143 : « On comprend sans peine que la peine soit, dès l'origine, liée au crime par un lien solide; on comprend aussi qu'elle ait le caractère d'une réaction passionnelle, d'un mouvement brutal de vengeance : il s'agit avant tout de frapper, de faire souffrir, pour la seule satisfaction d'être témoin de sa souffrance, l'individu qui a heurté un sentiment collectif à la fois fort et défini : la question de savoir s'il est responsable n'est pas même soulevée. » La conscience commune, dans ce système, serait donc une *loi,* elle serait une *force,* elle aurait une *sanction.*

l» Une loi, elle ne peut l'être. — l. Cette conscience commune, appelons-la de son vrai nom, c'est *l'opinion publique.* Or, n'y a-t-il pas quelque *contradiction* à en faire la règle des consciences individuelles? Elle n'est, après tout, que la somme ou plutôt que la majorité des consciences individuelles, elle en procède; que celles-ci se modifient, elle-même variera d'autant. Comment dès lors en faire quelque chose de supérieur aux consciences individuelles, une force transcendante qui les régisse? — 2. Ensuite, l'opinion publique *n'existe pas toujours. Où* était-elle quand, dans le paradis terrestre. Adam vivait seul ou uniquement avec Eve? Elle se confondait sans doute alors avec l'opinion personnelle d'Adam et d'Éve. Dès lors, ceux-ci péchaient-ils en mangeant du fruit de l'arbre de la science et du mal pour obéir â l'opinion qu'ils s'étaient faite que cet acte leurdonnerait toute science? —3. Et puis, même dans les sociétés constituées, l'opinion publique *n'est pas toujours explicite.* Il y a des points où les citoyens sont *divisés :* sur ces points, il n'y aura donc pas de devoirs, mais liberté absolue. D'autres fois, sous les tyrans, l'opinion publique *se cache,* l'erreur seule ose parler : comment alors connaître celle-là? Ou bien, *on égare* l'opinion· publique, et, grâce à cela, on exile un honnête homme comme Aristide; l'ostracisme du juste devient la justice et le droit, et c'est légitimement que Jésus, condamné par la voix du peuple, monte au Golgotha. — 4. Chez les païens, l'opinion publique professe la religion des *faux dieux,* de Jupiter et de Junon : tout est Dieu excepté Dieu lui-même. Par la force de la conscience commune, le culte des faux dieux devient nécessaire et légitime. Mais comme, d'autre part, on conviendra bien que ce culte ne peut être légitime que si ceux à qui il s'adresse existent réellement, ira-t-on jusqu'à dire que l'opinion publique crée réellement Jupiter et Junon? Et cependant, si elle ne le fait pas, comment peut-elle imposer légitimement le culte de ces dieux inexistants? — 5. Ne voit-on pas aussi que si l'opinion publique devient la règle de toute morale, *il n'y a plus de règle, ni de critérium* ? Le caractère, en effet, d'une règle et d'une commune mesure est d'étre *fixe* et *immuable :* le mètre est, par définition, une mesure invariable qui sert, à ce titre, à déterminer toutes les autres quantités. Les mouvements de la terre sur elle-même et autour du soleil ont été pris, à cause de leur régularité constante, pour mesure du temps. Il faut, pour les actions morales, un critérium invariable : nous ne pouvons le trouver dans l'opinion publique, laquelle, du reste, a besoin d'être elle-même jugée et appréciée moralement comme les opinions individuelles qui la constituent. De même qu'il y a une vérité vraie dont la découverte sert à mesurer la valeur des hypothèses construites pour arriver jusqu'à elle, ainsi il y a une bonté absolument bonne dont la nature sert à mesurer la valeur des aspirations qui tendent vers elle. Les opinions publiques comme les opinions individuelles ne sont pas bonnes par essence, et, dès lors, elles ne peuvent servir de mesure absolue du bien. — 6. Il n'y a pas que la nature et la variabilité de la conscience commune qui empêche de la confondre avec la loi morale. Le même obstacle surgit de sa *multiplicité.* •M. Lévy-Bruhl le reconnaît lui-même. Autant il y a de civilisations et de groupes socialement différents, autant il y aura de morales, c'est-à-dire de consciences communes et d'opinions publiques. En sorte que, tandis qu'il n'y a qu'une vérité et qu'une science possible du vrai, tandis que tous les savants du monde sont d'accord pour professer les mêmes affirmations scientifiquement démontrées, etqu'il n'ya pas plusieurs physiques,l'une pour l'Espagne et l'autre pour la France; dans le domaine du bon, il y aurait diversité et contradiction légitime, et ce qui est bon en deçà des Pyrénées pourrait devenir mauvais au delà. Il suffirait donc de traverser la frontière pour pouvoir légitimement accomplir sur le territoire voisin ce que, non pas le simple code.mais la morale réprouverait dans la patrie. — 7. Cela ne peut être. De même qu'il n'y a qu'une vérité, bien que les esprits humains la conçoivent de façons fort inégales et

fort diverses, mêlée à plus d'une erreur et enveloppée dans plus d'une hypothèse: de même que c'est celle vérité une qui sert de mesure à nos concepts, lesquels ont une valeur scientifique proportionnée au degré où ils s'approchent d'elle ; ainsi, il n'y a *qu'une bonté,* qu'une loi morale, bien que les consciences humaines la formulent de façons inégales et diverses, mêlée à plus d'une défaillance; ainsi encore, cette loi morale sert de critérium pour déterminer la valeur intrinsèque des mœurs des individus et des sociétés.

2° La conscience commune ne peut donc être un critère moral ni une loi; peut-elle être une *force* et jouir d'une autorité suffisante pour obliger et lier? Pour sauver le caraclè.e impératif de la conscience commune — tentative indispensable puisque, quoi qu'on en ait dit, il n'y a pas et il ne saurait y avoir de morale sans obligation — on a recouru à l'impératif de la conscience individuelle et à la pression de la conscience commune. Mais : 1. la conscience *individuelle* n'affirme, nousassure-t-on. le caractère sacré, inviolable, immuable, divin, du devoir, et sa force obligatoire, que par un instinct aveugle souvent, inspiré par la passion et par un commandement antiscientifique, et à mesure qu'on avance, l'opposition s'accentue, nous dit-on, entre la science et la conscience. Dès lors, si celle-là dit vrai, celle-ci se trompe et son impératif illusoire est de nulle valeur. — 2. Quant à la pression de la conscience *commune,* c'est-à-dire à l'inlluence de l'opinion publique, il sera fort difficile d'y voir le principe obligatoire essentiel à toute loi morale. On y trouvera bien la source d'un respect humain désormais rigoureusement prescrit, la nécessité pour chacun d'écouter la voix de l'opinion; mais cette nécessité, qui la légitimera, et ce respect humain, qui l'absoudra? Et quand il y aura conllit entre l'impératif catégorique de la conscience privée et la pression de l'opinion publique, où sera l'arbitre, et qui décidera enlre ces deux autorités contradictoires? La conscience commune, chose flottante, indécise el souvent imprécise, formée de consciences individuelles, n'a pas plus d'autorité, ni de force obligatoire que celles-ci. L'homme n'est pas son propre législateur.

3° Que dire des *sanctions* de la conscience individuelle ou commune? — 1. Dans tout système de morale il faut une sanction. Celle-ci n'est pas seulement, par sa réalité, une vengeance de l'ordre violé, une restitution de cet ordre, mais elle est encore, par sa menace, un moyen préventif. Elle agit sur les volontés pour leur donner la crainte du mal el les en détourner. Enfin, elle doit être universelle et proportionnée, c'est-à-dire atteindre toutes les fautes el les châtier dans la mesure de leur culpabilité.

2. Écoutons la conscience individuelle. Il y a longtemps que les moralistes chrétiens ont montré — et c'en est devenu une vérité banale — que les joies de la vertu el les remords du péché en sont des récompenses et des châtiments très disproportionnés. Nous ne nous étendrons donc pas sur ce sujet. Le suicidé n'a aucune sanction temporelle de sa désertion, et telle morale seule sera suffisante en face de ce crime qui possédera dans son organisme la certitude d'un au-delà où s'exercera la justice de Dieu. La vertu produit souvent d'autant plus de joies qu'elle est moindre : l'orgueilleux n'a-t-il pas de grandes satisfactions du plus modeste acte noble; elle est accompagnée parfois de craintes d'autant plus vives qu'elle est plus héroïque et le faitd'une âme plus délicate? Certains saints puisaient peu de joies dans leur vertu, tant ils étaient sensibles aux moindres imperfections qui pouvaient l'atténuer ou la menacer. Et ainsi de graves préoccupations les assaillaient. Les fautes les plus légères leur font verser des larmes amères, et dans l'âme insensible de plus d'un odieux criminel, c'est à peine si l'on aperçoit quelque ombre de remords. Il faut donc chercher ailleurs une sanction adéquate et proportionnée.

3. Chacun voit qu'on ne peut la trouver dans Γορ - nion publique ou la conscience commune. La sanction ne peut venir que du législateur qui punit la violation des lois qu'il a portées lui-même. Le pouvoir figis et le pouvoir coercitif reposent entre les mêmes mains. Nous avons dit que la conscience commune n'avait ni l'autorité, ni la compétence, ni les autres qualités requises pour légiférer, elle ne réalise donc pas davantage les conditions nécessaires pour réprimer les délits. Du reste, comment connaîtrait-elle les délits secrets, et de combien d'erreurs et de flottements ne se rend-elle pas journellement coupable?

X. Les maladies de la conscience. — La conscience morale, comme toutes les activités humaines spirituelles, a ses délaiHances et ses infirmités. Elleestune appréciation de la loi et de son application concrète à la personne et à des cas particuliers : opération délicate et difficile; car la vérité est d'autant plus cachée et imprécise qu'elle est plus mêlée à la contingence des faits concrets. Il est donc facile de douter et d'errer.

Certes, toutes les fois que l'homme cherche sincèrement et prudemment, les jugements qu'il porte, fussent-ils erronés, sont valables, et obligent en conscience. Ils puisent leur force d'obligation, non dans la loi qui n'existe pas dans cette hypothèse de l'erreur; non en eux-mêmes, nous avons dit que la conscience est l'organe qui traduit, non l'autorité qui crée la loi; mais dans la volonté de Dieu qui nous oblige à agir conformément à la raison, et qui, ayant fait cette raison faillible, veut que nous la suivions même quand, inconsciemment, elle se trompe. Mais il arrive que l'homme pressé et imprudent ne considère pas suffisamment et se prononce avec précipitation. Son jugement est *imprudent* et inconsidéré, l'action qui suivra, fût-ellepar hasard conforme à la loi, sera néanmoins imprudente.

Le plus souvent, la précipitation engendrera *l'erreur.* On appréciera mal; on verra une obligation où il n'y en a pas, on n'en verra pas où il y en a. Voir Erreur.

Une double tendance se remarque chez les consciences erronées ou fausses : les unes sont portées à *élargir* le champ de la liberté et à diminuer les exigences de la loi : ce sont les *consciences larges.* Voir Laxisme. Les autres *restreignent* au contraire la liberté, voient des obligations partout, se croient toujours sur le point de pécher, trouvant une prohibition dans l'affirmative et dans la négative. Ce sont les consciences *inquiètes.* Elles doivent chercher à s'éclairer, et si elles n'y arrivent pas,comme il faut nécessairement toujours se décider pour le oui ou le non, choisir entre les deux alternatives celle qui parait contenir le moindre mal.

La conscience *scrupuleuse,* voir Scrupule, appartient d'ordinaire à la catégorie de la conscience large et de la conscience étroite et perplexe. Elle est saisie par une crainte exagérée sur quelque point particulier, y voit des montagnes de difficultés, des fautes à chaque pas, et la concentration de son attention et de ses craintes sur ce point lui fait oublier les préceptes relatifs aux autres devoirs moraux et négliger ceux-ci.

Tous les auteurs de théologie morale parlent de la conscience, le plus souvent dans un traité spécial. Ébauché par saint Thon.as. *Sum. theol·,* I· II", q. xtx, a. 5 (voir ses commentateurs à cet endroit), ce traité n'a été achevé qu'au xvr siècle. On y trouve d'autres questions que celles qui ont été abordées dans cet ., - tide. Il est inutile de les indiquer tous. Après saint Alphonse ' t Brocart, dans le *Theologia cursus completus,* de Migne, t. xi. col. 65-310, il suffit de nommer Gury, Bouquiilon, Millier, Marc, Lehmkuhl, Tepe. Génicot, etc.

Λ. Ciiot isr.

CONSCIENCIEUX (CONSCIENTIARIi), secte de libres-penseurs du xvn» siècle. Elle fut fondée par Matthias Knutsen. appelé encore Kuntzen, né à Oldensworth (Schleswig). En 1674. il vint à léna et répandit, à un grand nombre d'exemplaires, une lettre latine dans laquelle il exposait ses idées. Elles se réduisaient

à six : 1" Dieu n'existe pas, et le démon pas davantage 2» Il ne faut pas estimer les magistrats, il faut mépriser les temples et rejeter les prêtres. 3" Les magistrats et les prêtres sont remplacés par la science et la raison unies à la conscience, qui apprend à vivre honnêtement, à ne nuire à personne et à rendre à chacun ce qui lui est dû. C'est à cause de ce rôle attribué à la conscience que les disciples de Knutsen s'appelèrent les consciencieux. 4° Le mariage ne diffère pas de la prostitution. 5" Il n'y a rien au delà de cette vie. 6° L'Écriture sainte est pleine de fables et de contradictions. Knutsen se vantait d'avoir de nombreux partisans dans les villes les plus importantes de l'Europe; il prétendait en avoir sept cents à léna. Jean Musæus, professeur de théologie à l'université de cette ville, réfuta cette « calomnie ». Peut-être la secte des consciencieux exista-t-elle surtout dans l'imagination de son auteur; en tout cas, il n'en fut bientôt plus question. Il est vrai que, dans la suite, les théories de Knutsen devaient revivre et jouir d'une faveur qui ne semble pas sur le point de décroître.

I. Sources. — On trouve la lettre de Knutsen dans J. Micærlius. *Syntagma historiarum mundi et Ecclesiæ,* Leipzig, 1699, p. 2291 : M. Vessière de La Croze, *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique,* Amsterdam, 1711, p. 400. Voir, en outre, J. Musæus, *Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung ob ware in der Universitat lena eine neue Sekte der sogennannten Gewissener entstanden,* lêna, 1674; V. Greissing, *Exercitationes academicæ duæ de atheismo Renato des Cartes et Matthias Kunzen oppositæ,* Wittemberg, 1677.

II. Travaux. — Bayle, *Dictionnaire historique el critique,* 5'édit., Amsterdam, 1740, t. lu, p. 12; G. Arnold, *Histoire impartiale de l'Église et des hérésies,* Schatlhouse, 1741. t. II, p. 507; Helete, dans *Kirchenlexikon,* trad. Goschler, Paris, 1864, t. v, p. 241; K. M. Hagenbach, dans *Realencykopàdit,* 3' édit., Leipzig, 1899, t. vt, p. 654.

F. Vernet.

CONSÉCRATION. Voir Épiclêse.

1. CONSEIL (Acte humain). — I. Notion. II. Objet. III. Méthode. IV. Historique.

I. Notion. — Le conseil est un des actes intellectuels qui concourent à l'intégrité de l'acte humain. Il occupe la cinquième place dans l'organisme psychologique de l'acte humain tel que le décrit saint Thomas. Voir Acte, t. i, col. 343. Il vient après l'intention et précède le consentement. Il se termine par un jugement pratique qui motive l'élection. On le définit : la recherche, par la raison,des moyens qui conduisent à une fin. S. Thomas, *Sum. theol.,* I° IIæ, q. xiv, a. 1.

II. Objet. — Le conseil, étant une recherche, ne peut avoir pour objet que des choses qui peuvent être mises en question. Or, pour toute action donnée, la fin ne saurait être mise en question, à moins qu'on ne la considère comme moyen vis-à-vis d'une fin ultérieure, ce qui ne saurait se poursuivre indéfiniment, dit saint Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. i, a. 6; q. xiv, a. 2, ad a. 6.

L'objet du conseil, ce sont donc les moyens qui concernent la pratique de détail toujours très compliquée en raison des circonstances multiples qui en varient les aspects. De là vient que le nom de conseil s'applique à l'assemblée de plusieurs personnes qui mettent en commun leurs lumières. *Ibid.,* a. 3. Les œuvres d'art qui ont des procédés déterminés ne sont pas objets de conseil, tandis que les actions humaines sont son domaine propre. *Ibid.,* a. 4. Aussi le conseil forme-t-il l'un des trois actes réservés à la vertu de prudence. *Sum. theol.,* H· IIæ, q. XLVii, a. 8. Son rôle est de découvrir le juste milieu dans lequel, selon saint Thomas, consiste la vertu morale. *Ibid.,* a. 7. L'habitude du bon conseil forme même, d'après Aristote, suivi par saint Thomas, une vertu annexe de la prudence, *l'eubulia. Ibid.,* q. i.i, a. 1, 2.

III. Méthode. — Le conseil procède, non par voie de synthèse, mais par voie de résolution analytique. Il s'appuie d'une part sur la volonté d'une fin déterminée, sur une intention ferme, d'autre part sur l'existence de choses qui semblent pouvoir conduire à celte fin, son procédé consiste à partir de la fin et de ses exigenceset de rétrograder vers les moyens entrevus jusqu'à ce que, de proche en proche, on soit parvenu à un objet capable de réaliser immédiatement la fin. Il ne saurait donc se prolonger indéfiniment sous peine de se détruire. Sum. *theol.,* Ia IIæ, q. XIV, a. 5, 6.

IV. Historique. — C'est dans les *Éthiques á Nicomaque,* l. III, que les théologiens ont puisé la notion du conseil et ses principaux caractères. Nemesius, *De natura hominis,* c. xxxiv, *P. G.,* t. XL, col. 755 sq., a fourni nombre de notions, connues peut-être de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* l. II, c. xxn, *P. G.,* t. xctv, col. 945, et utilisées par saint Thomas, sous la fausse attribution de saint Grégoire de Nysse dans les *sed. contra* de sa question *De consilio.* Cette question se réfère à ces trois sources. Un mot de saint Jean Damascène, qui nomme le conseil une *appétilion* qui cherche, ορεξι ζητητική, semble faire du conseil un acte de volonté; mais ce mot est corrigé par le contexte même de ce Père où la délibération, acte rationnel, est attribuée au conseil. Saint Thomas résout la difficulté en recourant à la compénétration des actes d'intelligence et de volonté qui concourent à l'acte humain. Le conseil ne s'ouvre, en effet, que sous l'inlluence de la volonté de la fin; il en est comme pénétré; à ce titre il relève de l'appétition. *Sum. theol.,* l« IIæ, q. xiv, a. 1, ad 1"">.

A. Gardeil.

2. CONSEIL (Don de). Voir Dons du Saint-Esprit.

3. CONSEILS ÉVANGÉLIQUES. — I. Définition. II. Existence et excellence. III. Relations avec la perfection et l'état de perfection.

I. Définition. — 1° D'une manière générale, le conseil évangélique, en tant que distinct du précepte chrétien, est une direction morale dont l'observation est recommandée aux chrétiens par l'Évangile, comme moyen de tendre plus efficacement à la perfection et d'obtenir une plus ample récompense céleste. L'acte ainsi recommandé est habituellement un acte particuliérement agréable à Dieu à cause des sacrifices qu'il impose et de sa grande efficacité pour le bien moral de l'individu. Tels sont, par exemple, certains actes non commandés de prévenance, de bienveillance ou d'assistance à l'égard d'un ennemi, une aumône généreusement faite sans aucun précepte, ou au delà de ses étroites limites. Les conseils particuliers se diversifient suivant les préceptes avec lesquels on les compare. Mais en réalité tous se groupent autour des trois conseils évangéliques spéciaux de pauvreté parfaite, de chasteté perpétuelle et de parfaite obéissance. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ. q. CVIII, a. 4.

2° Dans un sens plus restreint et plus usuel, le nom de conseil évangélique est principalement réservé à la pratique chrétienne de la pauvreté volontaire, de la chasteté perpétuelle et de la parfaite obéissance, considérées comme moyens expressément recommandés par Jésus-Christ pour l'acquisition d'un plus haut degré de charité ou de perfection. — I. Le but à atteindre détermine la nature de l'acte recommandé. La pauvreté conseillée n'est point la simple pauvreté affective, mais l'abandon constant et effectif des biens temporels, seul capable d'affranchir l'âme de toute atlache incompatible avec la perfection. La chasteté conseillée est la chasteté parfaite et perpétuelle qui permet de diriger plus facilement vers Dieu toutes les affections. L'obéissance conseillée est la soumission parfaite à une autorité religieuse

ou monastique, écartant à jamais le grand obstacle delà volonté propre. — 2. Ainsi les facilités plus grandes de perfection proviennent principalement de l'éloignement définitif des principaux obstacles à la perfection, possession et administration des biens temporels, affections et affaires de famille, préoccupations et entraînements de la volonté personnelle. S. Thomas, *Sum. theol.,* 1" II·, q.cvm. a. 4; II» II*, q. clxxxiv, a. 3; q. ct.xx.xvi, a. 3-5. — 3. Les conseils évangéliques considérés en eux-mêmes restent pleinement facultatifs, puisque la perfection qu'ils aident à acquérir n'est point elle-même strictement requise et qu'elle peut être atteinte en dehors de leur accomplissement. S. Thomas, *Sum. theol.,* Il» II*, q. clxxxiv, a. 3. Cependant il peut y avoir obligation accidentelle ou indirecte de les pratiquer. Obligation accidentelle, si leur omission plaçait certainement l'individu dans un danger inévitable de damnation éternelle, S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. IV, η. 78; danger dont l'existence concrète et indiscutable est difficilement démontrable. L'obligation indirecte provient surtout de quelque vœu auquel on s'est astreint librement d'une manière temporaire ou d'une manière permanente. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II®, q. Lxxxvm, a. 3. — 4. Nous avons montré précédemment, t. n, col. 2323, que ce concept théologique des conseils évangéliques d'abord esquissé par saint Ambroise, *De viduis,* c. xn, *P. L.,* t. xvi, col. 256, puis nettement défini par saint Augustin, *De sancta virginitate,* c. χιν, *P. L.,* t. xi-, col. 402; *Epist.,* ci.vil, n. 39, *P. L.,* t. xxxm, col. 692, fut pleinement élucidé parsainl Thomas, *Sum.* IΛβoI.,II» il*,q. clxxxiv, a. 3; q. ci.xxxvi. a.3sq. ; *Çont. gent,,* I. Ill,c. cxxx sq. ; *Opusc.,* xvtll, *Contra pestiferam doctrinam retrahentem homines a religionis ingressu, c.* vi sq. ; *Opusc.,* xix. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* c. i sq.,dont la doctrine fut communément suivie par les théologiens subséquents. — 5. Il n'est point vrai que le concept catholique du conseil évangélique abaisse le niveau moral en réduisant nécessairement le précepte divin à un slrictminimum auquelon habitue les consciences. La fixation de ce minimum n'est point une résultante du conseil lui-même; elle est une conséquence de la fin du précepte toujours proportionné par la sagesse divine au buta atteindre. D'ailleurs, la détermination de l'obligation *minima* n'empêche nullement l'élan de la volonté vers une plus grande perfection. Il est également vrai que le précepte positif de la charité n'ayant aucun minimum nettement déterminé, les actes les plus parfaits de charité, y compris l'observance des conseils évangéliques, ne sont nullement exclus de sa sphère intégrale ou y sont même contenus implicitement. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II*, q. clxxxiv, a. 3.

II. Existence et excellence. — l» *Enseignement scripturaire.* — L'existence el l'excellence du conseil évangélique de chasteté ont déjà été démontrées, t. n, col. 2321 sq. L'enseignement évangélique n'est pas moins formel sur les conseils de pauvreté volontaire et de parfaite obéissance. — 1. Le conseil de *pauvreté volontaire* ressort de la parole de Jésus : *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes et da pauperibus et habebis thesaurum in cœlo el veni sequere me.* Matth., xix, 21. — a) L'opposition entre *si vis ad vitam ingredi,* ÿ. 17, *et si vis perfectus esse,* 21, prouve qu'il ne s'agit point au y. 21 de l'observance d'un commandement obligatoire, mais d'une œuvre non commandée qui facilite la perfection et assure une plus grande récompense. Sinon, l'affirmation solennelle du ÿ. 17 que l'accomplissement des commandements suffit pour acquérir la vie éternelle cesserait d'èlre vraie. — *b)* Rien n'autorise à affirmer que ce jeune homme était personnellement et gravement obligé de renoncer à toute possession terrestre pour ne point compromettre son salut éternel. L'accomplissement intégral qu'il avait fait de tous les commandements jusqu'à celte époque, tel qu'il est affirmé au v. 20 : *Omnia hæc custodivi a juventute mea,* prouve même le contraire. — c) L'interrogation : *Quid adhuc mihi deest? i.* 20, suivie de la réponse de Jésus: Si *vis perfectus esse, ÿ.* 21. montre une aspiration surpassant l'étroite préoccupation du salut personnel, une aspiration vers une union plus intime avec Dieu par l'accomplissement de tout ce que l'on sait lui être le plus agréable. — 2. Le conseil *d'obéissance parfaite* découle de l'invitation de Jésus : *Veni, sequere me, y.* 21. Pour assurer la pleine possession de la perfection, Jésus sollicite le complet abandon de la volonté propre, désormais entièrement soumise à son absolue direction; soumission non moins entière, non moins méritoire ni moins efficace, quand elle est pratiquée à l'égard de quelqu'un qui tient cette autorité de Jésus-Christ lui-même. Ce que réalise vraiment l'obéissance religieuse.

2" *Enseignement traditionnel.* — Cet enseignement ressort de l'étude particulière de chacun des conseils. Nous devons nous borner ici à un exposé sommaire, en omettant les indications déjà données pour le conseil de chasteté, t. n, col. 2321 sq. — **i.** *Depuis les temps apostoliques jusqu'à l'institution du cénobitisme vers 340. — a)* L'institution des ascètes si florissante dans les trois premiers siècles, particulièrement dans le clergé, et si féconde dans l'Eglise à cette époque, voir t. i, col. 2074 sq., prouve par sa pratique de la pauvreté volontaire, la haute estime que le christianisme professait alors pour la pauvreté, estime entièrement inconnue au monde païen et qui de fait ne s'explique vraiment que par l'inlluence de la doctrine évangélique de Matth., xix, 20. La pauvreté volontaire des ascètes est particuliérement louée et recommandée par Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvabitur,* c. xi sq., *P. G.,* t. ix, col. 615 sq.; Origène, *In Matth.,* homil. xv, n. 15. *P. G.,* t. xiii, col. 1293 sq.; saint Cyprien, *De habitu virginum, c.* xi, *P. L.,* t. iv, col. 461 sq. Cette pauvreté volontaire n'entrainait pas encore, généralement du moins, le renoncement effectif à tous les biens. Elle consistait surtout dans le détachement affectif joint à une grande modération dans l'usage des biens et à une grande générosité dans les aumônes.

Vers le milieu du m* siècle, commença avec l'anachorétisme la pratique de l'abandon effectif de tous les biens d'après Matth., xix, 20; saint Antoine en offre un parfait exemple. S. Athanase, *Vita S. Antonii,* n. 2 sq.. *P. G.,* t. xxvi, col. 842 sq. Avec l'anachorétisme aussi commença la pratique de l'obéissance à l'égard de l'ancien ou du maître, à la direction duquel l'anachorète se livrait entièrement. Voir t. I, col. 1134 sq.

2. *Depuis l'institution du cénobitisme tiers 340 jusqu'au xitlc siècle,* la pauvreté monastique consistant dans l'entier abandon des biens personnels et dans l'absolue dépendance pour l'usage des biens communs est pratiquée dans tous les monastères, conformément à une règle qui en détermine tous les détails. Toutes ces règles qui dirigent en même temps la vie d'obéissance du moine seront étudiées à part. L'éloge de la pauvreté et de l'obéissance est d'ailleurs très marqué dans les nombreux commentaires et ouvrages ascétiques à l'usage des moines, particulièrement dans les écrits de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, dans les *Institutions* et les *Conférences* de Cassien, dans les divers recueils des *Apophlegmala Patrum,* dans plusieurs lettres de saint Jérôme, de saint Augustin et surtout de saint Nil (-j- 430) et de saint Isidore de Péluse (ÿ 434 . et dans la *Scala paradisi* de saint Jean Climaque. Ouvrages qui continuèrent à diriger encore aux siècles suivants la vie ascétique des moines en Orient et en Occident.

La vie monastique de pauvreté et d'obéissance est aussi louée dans la prédication adressée aux fidèles, particulièrement par saint Grégoire de Nazianze. *Oral.,*

vi, P. *G.,* t. xxxv, col. 724 sq., et par saint Jean Chrysostome, *In Matlh.,* homil. lxviii, n. 3 sq.; homil. lxxii. n.3sq., P. G.,t. lvui,col. 643sq.,672sq.; *Jn l Tint.,* homil. xiv, n. 3sq.. P. *G.,* t. i.xii, col. 575 sq. En même temps Chrysostome défendait chaleureusement la vie monastique contre tous ses détracteurs, particuliérement dans ses *Libri lres adversus oppugnatores vilæ monastics, P. G.,* t. xlvii, col. 319sq. Observons d'ailleurs que toutes ces louanges de la pauvreté et de l'obéissance sont, comme celles de la chasteté, principalement appuyées sur la recommandation formelle de Jésus-Christ, exprimant seulement une invitation pressante ne pouvant par elle-même créer aucune obligation et supposant de prudentes conditions de réalisation.

Après le vt' siècle, toute cette doctrine est généralement reproduite par les auteurs ecclésiastiques.

Dans toute cette période, pendant que l'Église approuve tacitement les instituts et les règles monastiques avec leur stricte observance des conseils évangéliques, elle réprouve expressément par les définitions du pontife romain et par la voix de ses docteurs les adversaires du conseil de chasteté, voir t. Il, col. 2323 sq., lesgnostiques ou encratites qui, en condamnant le mariage, imposaient l'étroite obligation de la chasteté, et les pélagiens exigeant impérieusement la pratique du conseil de pauvreté. S. Augustin, *Epist.,* Cvn, c. iv, n. 23 sq., P. *L.,* t. χχχιιι, col. 68G sq.

3. *Depuis le Xlll' siècle jusqu'au xvr. — a)* Malgré une profonde transformation de la vie monastique par la création du moine prêcheur joignant l'apostolat à la vie contemplative et pénitente, les nouvelles règles monastiques de saint François d'Assise et de saint Dominique maintiennent ou même augmentent les rigueurs de la pauvreté et de l'obéissance. — 6) L'avènement de l'ascétique scientifique avec Hugues de Saint-Victor et saint Thomas d'Aquin conduisit à une étude spéculative plus approfondie du rôle des trois conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, envisagés comme moyens ou instruments de perfection très recommandés mais nullement obligatoires par eux-inémes. L'on démontra en même temps leur haute convenance surnaturelle et on les vengea de toutes les attaques dont ils étaient alors l'objet, même au sein de l'Eglise. S. Thomas, *Sum. theol.,* II» III', q. ci.xxxiv, a. 3; q. clxxxvi, a. 3 sq.; *Cont. genl.,* l. 111, c. exxx sq.; *Opusc.,* xvm, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium, homines a religionis ingressu,* c. vi sq. ; *Opusc.,* xix, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* c. l sq. Enseignement communément reproduit par les théologiens subséquents.

En même temps que l'Église, entourant de sa protection les ordres monastiques, louait leur généreuse observance des conseils évangéliques et approuvait tacitement l'enseignement théologique commun, elle réprouvait et ceux qui plaçaient toute la perfection chrétienne dans la pauvreté comme les vaudois, *Professio fidei præscripla waldensibus ad Ecclesiam reducibus ab Innocentio 111,* Denzinger, *Enchiridion,* n. 373, ou qui la défiguraient par leurs exagérations el leurs erreurs,comme les fraticelles, Denzinger, n. 469, et ceux qui la poursuivaient de leurs anathèmes comme Wiklelf et Jean Hus. Denzinger, n. 520 sq., 574.

4. *Depuis le XVI' siècle jusqu'à l'époque actuelle.* — «)-Malgré une nouvelle transformation de la vie monastique par la création du religieux apôtre non astreint aux obligations monastiques, la pratique de la pauvreté et de l'obéissance toujours fondée sur la recommandation évangélique, Matlh., xix, 20, reste substantiellement identique. C'est ce que témoignent les régies religieuses de cette époque, particulièrement celles de la Compagnie de Jésus, ce que témoignent aussi les nombreux ouvrages ascétiques spécialement destinés aux religieux. — *b)* La doctrine théologique sur les conseils évangéliques est alors plus apologétique qu'expositive. Dirigée surtout contre les attaques passionnées de Luther et de ses adeptes, elle justifie l'observance des conseils évangéliques auxquels on s'est engagé par des vœux perpétuels. Elle prouve surtout leur possibilité surnaturelle, leur haute convenance et leur souveraine utilité individuelle et sociale. Nous avons indiqué précédemment les réponses principales des théologiens catholiques. Voir t. il, col. 2325 sq. — c) Les documents ecclésiastiques de cette époque réprouvent toutes les doctrines opposées aux conseils évangéliques ou insistent sur la parfaite observance des règles religieuses. Le concile de Trente, sess. XXV, *De regularibus el monialibus,* c. i sq., loue les services rendus par les religieux et détermine, avec beaucoup de sollicitude, les points sur lesquels doit particulièrement porter leur réforme. Pie VI dans une lettre au cardinal de la Rochefoucault, du 10 mars 1791, déclare que *regularium abolitio lædit statum publicæ professionis consiliorum euangelicorum.* Denzinger, *Enchiridion,*n. '541. La bulle *Auctorem fidei* de Pie VI du 28 août 1794, prop, 80 sq., condamne plusieurs assertions erronées du conciliabule de Pistoie. Denzinger, n. 1449 sq. L'encyclique *Quanta cura* de Pie IX du 8 décembre 1804 renouvelle la déclaration de Pie VI en 1791, Denzinger. n. 1541, en même temps qu'est réprouvée dans le Syllabus la mainmise de l'Etat sur les congrégations religieuses. Prop. 52 sq., Denzinger, n. 1000sq. Léon Xlll dans la lettre *Testem benevolentiæ* du 22 janvier 1899 condamne ceux qui affirment que les vœux émis dans les ordres religieux sont contraires au génie de notre époque, parce qu'ils sont une atteinte à la liberté humaine : Verum *hæc quam falso dicantur ex usu doctrinaque Ecclesiæ facile palet, cui religiosum vivendi genus maxime semper probatum est. Hoc sane immerito, nam qui a Deo vocati illud sponte sua amplectuntur, non contenti communibus præceptorum officiis, in evangelica coeuntes consilia, Christo se milites strenuos paralosque ostendunt.* Dans une lettre aux supérieurs généraux des ordres et instituts religieux, le 29 juin 1901, Léon XIII louait publiquement les religieux de l'un et de l'autre sexe qui, par l'observation des conseils évangéliques, tendent à porter les vertus chrétiennes au sommet de la perfection et qui de beaucoup de manières aident puissamment l'action de l'Église.

Ill. Relations avec la perfection et l'état de perfection. — t" *Avec la perfection.* — 1. Il n'y a point de connexion nécessaire entre la perfection et la pratique des conseils évangéliques. Car la perfeclion intégrale consiste dans la charité rendue aussi actuelle que possible par une disposition habituelle à faire facilement. constamment et suavement ce que l'on sait être le plus agréable à Dieu, voir t. i, col. 2038 sq., et celle disposition peut régner habituellement dans l'àme sans la pratique des conseils évangéliques. S. Thomas, *Sum. lheol.,* II* llæ, q. CLXXXtv. a. 3 sq. C'est ce que prouve d'ailleurs l'histoire de l'Église où abondent les exemples de sainteté dans la vie commune, même dans l'embarras des affaires séculières et dans le gouvernement de la famille. — 2. L'observance des conseils évangéliques, tout en n'étant point requise pour la perfection, y aide puissamment, en écartant les obstacles les plus forts et les plus habituels à la parfaite charité et en dirigeant librement vers elle toutes nos facultés. S. Thomas, *loc. cil.* — 3. Si la question est restreinte aux conseils de perfection, considérés d'une manière générale, en tant que distincts du précepte divin, l'on peut affirmer que la pratique de la perfection ne va point sans la pratique de quelque conseil ou de quelque œuvre non obligatoire. Voir t. i. col. 2039 sq. Car la perfection, telle qu elle est possible en ce monde

suppose une grande et constante générosité nécessairement irréalisable pour qui veut toujours se limiter à la stricte obligation du précepte.

2» *Relations avec l'étal de perfection « acquérir.* — Cet état ne peut exister parfaitement sans une permanente obligation à la pratique des trois conseils évangéliques ; obligation permanente dont l'origine ne peut être qu'un vœu d'observer perpétuellement, ces mêmes conseils. Car tout état de vie supposant une obligation stable, S.Thomas, *Sum. theol.,* 11" II", q. clxxxiii, a. 1, l'état de perfection à acquérir comporte nécessairement une obligation constante aux principaux moyens de perfection. Moyens consistant surtout dans la perpétuelle pratique des conseils évangéliques, écartant définitivement les plus grands obstacles à la perfection. S. Thomas, *op. cil.,* q. ci.xxxiv, a. 3 sq.

3° *Relations avec le salut et la perfection d'autrui.* — Non nécessaire à l'ascète pour sa perfection personnelle, l'observance des conseils évangéliques ne l'est point non plus pour l'apôtre désireux de travailler avec fruit à la perfection d'autrui. La plénitude de la charité apostolique suflit et elle peut exister, elle a de fait existé, en dehors de l'observance des conseils évangéliques. Cependant cette observance, en aidant à l'augmentation de la charité ou à l'intensité du dévouement et en méritant une plus abondante participation des grâces divines, peut augmenter considérablement l'efficacité de l'apostolat. C'est ce que témoigne l'histoire des ascètesdes premiers siècles dont l'apostolat a été si fécond, voir t. t, col. 2069 sq., ce que témoigne aussi l'histoire des ordres religieux vraiment fidèles à leur esprit et à leurs règles, même chez les ordres purement contemplatifs qui par leurs prières, leurs mérites et leurs souffrances volontaires ont toujours exercé autour d'eux un véritable apostolat. S· Thérèse, *Chemin de la perfection,* C. lit.

C'est aussi ce qui explique pourquoi l'Église exige de ses ministres la pratique du conseil de chasteté parfaite et leur impose certaines obligations ollrant quelque analogie avec les conseils de pauvreté et d'obéissance. Voir t. i, col. 20U). Le fait historique de la particulière efficacité surnaturelle de l'apostolat accompagné de la pratique personnelle des conseils évangéliques justifie pleinement l'ascète religieux du reproche d'excessive ou exclusive préoccupation de son salut personnel. Quel que soit pour lui le molit principal d'embrasser cet état privilégié, la pensée de l'apostolat ou du bien commun de la société chrétienne exisle au moins d'une manière concomitante ou comme résultante nécessaire d'un ardent amour pour Dieu.

D'ailleurs, en vertu du dogme de la communion catholique, les biens spirituels des membres les plus saints se communiquent à toute l'Église et attirent sur elle d'abondantes bénédictions spirituelles, d'où résultent aussi beaucoup de bienfaits même temporels. Enfin l'exemple public de ces ascètes est toujours une leçon bien profitable à la société.

Ajoutons que l'histoire du monachisme et des ordres religieux démontrera l'heureuse inlluence sociale, exercée dans tous les siècles par les fervents adeptes des conseils évangéliques.

Sur les conseils évangéliques considérés d'une manière générale on peut particulièrement consulter, outre les ouvrages classiques de théologie morale et d'ascétique : S. Thomas, aux endroits cités au cours de cet article; S. Antonin de Florence, *Summa theologica,* part. 111. tit. xvi, c. I, Vérone, 1740, t. ill, col. 845 sq. ; Cajetan, *In II" II·,* q. lxxxiv, a. 3 ; q, clxxxvi, a. 3 sq. ; Canisius, *De corruptelis verbi Dei.* c. xi, Ingolstadt. 1583, p. 131 sq.; Bellarmin, *De monachis,* I. Il, c. vu sq. ; Sylvius, *In II·· II·,* p. clxxxiv, a. 3; q. clxxxvi, a. 3 sq. ; Suarez. *De stata perfectionis variisque illius modis,* c. vi *sq.* ; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* l. VIII, c. vi sq.; Sslmanticenses. *Cursus theologicus,* tr. XX.disp. III, n. 11 sq : Libère de Jésus, *Controversiarum scolastico-polemico-historico-criticarum,* tr. IX. Milan, 1754, t. vn, cot. 1 sq. ; B· u . *Tractatus de jure regularium,* part. 1, sect. l, c. vu sq.. Par.s. 1857, p. 25 sq. ; Mulier, *Theologia moralis,* 7* édit.. Vienne, 1894, t. I, p. 183 sq.; Bouquillon. *Theologia moralis fonda,, - talis,* 3* édit., Bruges. 1903. p.263sq. : Weiss, *ApologiedesChristenthums.* Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. v, p. 174 sq., 384 sq. ; Schwane, *De operibus supererogatoriis et consiliis evang·· licis in genere.* Munster, 1868 ; *Kirchenle.vikon,* 2· édit., t. x, coi. 135 sq. ; *Realencyclopàdie fur protestantische Théologie und Kirche,* 3' édit., Leipzig, 1898, t. iv, p. 274 sq.

E. Dublanciiy.

CONSENTEMENT. — I. Notion. II. Psychologie. Ill. Morale. IV. Historique.

I. Notion. — Dans le langage théologique courant, le consentement est regardé comme un acle de volonté : *Consensus est acceptatio complacentiaque voluntatis* in *eo quod, ab intellectu proponitur.* Marc, *Institutiones morales alphonsiante,* n. 320. L'étymologie latine, *cum sensus,* confirme celte acception. Comme le sens dans la sensation, ainsi la volonté dans le consentement adhère aux choses elles-mêmes, en prend une expérience immédiate, les sent avec je ne sais quelle complaisance. L'esprit, frappé de celte analogie de procédé, a donc distribué dans les deux domaines, cognoscitif et volontaire, cette notion commune de l'inhérence aux choses, et, comme c'est dans la sensation sans doute qu'il l'avait d'abord remarquée, c'est du sens qu'est venu, avec une petite modification, le préfixe *cum* qui marque sous quel rapport court l'analogie, la dénomination du phénomène volontaire. S. Thomas, *Sum. theol.,* I* II·, q. xv, a. 1. Le mot assentiment qui se distingue par le préfixe *ad,* lequel suppose une certaine distance de l'objet vers lequel on tend, au rebours du mot consentement, exprimera, à strictement parler, une attitude intellectuelle. *Ibid.,* ad 3um; cf. *Quæst. disp., De veritate,* q- xiv, a. 1, ad 3“". Mais, pour ressembler à l'acte du sens sous un certain rapport, ce qui justifie l'analogie et la dénomination conséquente, le consentement n'en diffère pas moins sous d'autres. L'application de la volonté aux choses dans le consentement n'est pas un acte naturel comme l'appélition animale, mais un acte voulu et qui pourrait ne pas être. D'où, le consentement n'existe pas chez les animaux qui sont déterminés à un seul parti et exécutent passivement. 1l relève de la psychologie de l'acte humain. *Ibid., a.* 2. Il est libre.

II. Psychologie. — Nous avons décrit au mot Acte l'organisme intégral d'un acte humain complet. Le consentement y occupe la sixième place, enlre le conseil et le jugement pratique, la seconde parmi les actes qui regardent les moyens. Voir 1.1, col. 313. D'abord le consentement regarde directement les moyens et non la lin. S'il s'agit, en effet, de la fin ultime, le vouloir en est naturel et nécessaire. Il n'y a pas lieu de consentir : l'application delà volonté à son objet se faitd'elle-méme, *elicilive,* par un simple passage de la puissance à l'acte. S'il s'agit des moyens, comme tels bien entendu, et tout peut être moyen vis-à-vis de la fin ultime, c'est au conseil d'en prendre connaissance et c'est au consentement d'y appliquer activement la volonté. Cette activité applicatrice est possible, puisque la nature qui ordonn· la volonté aux lins nécessaires ne l'ordonne pas aux moyens que suggère la délibération du conseil. Elle est nécess tire, parce que, sans elle, la connaissance des moyens demeurerait sans efficacité sur la volonté, déjà rectifiée activement du côté de la fin. mais qui n'y arriveraitjamais. Le consentement existe donc en tant qu'activiléappétitive faisant adhérer la volontéaux moyens trouvés par le conseil.

Nous avons dit *aux* moyens, au pluriel. Le consentement, en effet, n'a pas pour objet un moyen de preference aux autres, le meilleur moyen par exemple. C'est à l'élection de faire ce choix après un dernier jugement praclico-pratique, qui décrétera l'excellence relative d'un moyen parmi tous les autres. Le consentement se porte sur tous les moyens en harmonie avec la lin voulue.

pourvu qu'ils soient bons et qu'ils plaisent. Tandis que l'élection, le huitième parmi les actes qui intègrent l'acte humain, voir ce mot, implique une relation de préférence à d'autres moyens. *Electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui prseeligitur.* S. Thomas, *Sum. theol.,* I“ II®, q. xv, a. 3, ad 3“®. Si cependant il n'y a qu'un seul moyen qui plaise, le consentement ne dilférera de l'élection que spéculativement. En réalité, il se confondra avec l'élection, *ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum, electio autem secundum quod prteferlur his quæ non placent. Ibid.* Il ne faut pas oublier d'ailleurs cette loi générale de tout organisme dynamique que les déterminations antécédentes demeurent sous les déterminations ultérieures et donc, bien que tout consentement ne comporte pas le choix, tout choix implique un consentement, d'où l'emploi fréquent du mot *consentement* pour exprimer l'élection conséquente qui l'enveloppe comme dans ces mots *consensus in actum, in cogitationem, in delectationem,* qu'utilisent les théologies morales. Le consentement est ici le synonyme de la dernière démarche de la volonté pour se déterminer intérieurement avant de passer à la détermination des puissances subordonnées par l't<sus;d'où le nom grecdu consentement, γνώμη, *sententia.*

iII. Morale. — C'est un principe de morale que le consentement fait le péché. Dans le consentement, en elfet, la volonté acquiert sa dernière détermination intérieure. Auparavant, dans le conseil, on délibérait, on n'était pas fixé; une fois le consentement donné, on est fixé, la volonté adhère fermement à l'objet, *inhæret,* dit saint Thomas, *loc. cit.* Il ne reste plus qu'à déterminer dans l'élection lequel employer des moyens consentis, s'il y en a plusieurs, ce qui ne fait pas davantage vouloir l'œuvre à accomplir, car le moyen qui sera choisi a déjà été consenti *in gtobo. L'imperium* et l'utilisation active qui suivent l'élection sont déjà orientés vers l'extérieur, vers l'exécution. La détermination intérieure, mauvaise ou bonne, de la volonté est donc consommée par le consentement, et par elle l'acte moral définitivement rendu bon ou mauvais.

Non seulement le consentement est le point précis qui trace, du côté subjectif, la ligne de démarcation entre les actes peccamineux et les actes non coupables, mais ses degrés correspondent aux degrés de la culpabilité. Ainsi le consentement parfait et le consentement imparfait introduisent dans la culpabilité, vis-à-vis d'un objet intrinsèquement mauvais, la différence du péché mortel au péché véniel. Voir pour le développement de ces idées, ainsi que de tout ce qui regarde le consentement direct et indirect, etc., les mots Volontaire et Péché.

Du côté objectif, le consentement se distingue en consentement à l'acte lui-même et en consentement à la délectation produite par la pensée de l'acte. Ce dernier se subdivise selon que la pensée est en elle-même l'objet de la délectation ou que l'acte lui-méme en est l'objet. On peut traiter celte distinction au point de vue moral et au point de vue historique. Pour le point de vue moral nous renvoyons aux mots PÉCHÉ, Délectation morose. Le point de vue historique sera traité ici-même.

IV. Historique. — 1° *De la notion psychologique.* — Dans le VIe livre des *Ethiques à Nicomaque* qui contient la psychologie aristotélicienne de l'acte humain, le philosophe s'est attaché à déterminer le conseil et l'élection, sans soupçonner l'existence d'un acte intermédiaire. H est vrai qu'au c. xi, il prononce le nom de γνώμη qui sera plus tard pour la tradition chrétienne le nom grec du consentement, mais ce nom désigne pour lui une qualité intellectuelle de prudence, comportant une certaine supériorité de jugement pratique. Saint Thomas, *Sum. theol.,* II* II", q. Ll, a. 4, a respecté cette acception et a donné à la *gnome* une place parmi les vertus adjacentes à la prudence. C'était au christianisme qu'il appartenait d'approfondir cette notion dans un but moral et d'en donner la théorie. L'idée de péché a pris, en elfet, avec le christianisme une importance capitale comme on peut s'en rendre compte par l'Evangile el surtout par saint Paul; el, du coup, l'acte de consentir, caractéristique du péché commis, est passé au premier plan des préoccupations des psychologues moralistes. Toutefois les Pères des premiers siècles s'en sont tenus à une notion vulgaire, se souciant plutôt d'analyser le consentement dans ses conséquences morales, que d'établir la théorie psychologique spéciale que requérait cependant l'état de choses nouveau. De fait, c'est à saint.Jean Damascène que les scolastiques sont redevables de la psychologie du consentement. Ce Pèrea complété la psychologie aristotélicienne qu'il innove, en intercalant après le jugement pratique un acte qu'il appelle γνώμη. Mais au lieu de donner à ce mot une valeur intellectuelle comme Aristote, il lui donne la signification d'un acte de volonté. « Après le jugement, dit-il, on s'alfectionne pour ce qui a été résolu par le conseil, on l'aime, et c'est la γνώμη. Car si l'on juge sans s'affectionner pour ce qui a été jugé, sans l'aimer, il n'y a pas γνώμη. Après cette affection, vient l'élection. » *De fide orthodoxa,* l. II, c. xxn, *P. G.,* t. xav, col. 945. Le mot *sententia,* l'équivalent latin de γνώμη se prête à ces deux acceptions. Une sentence est par un côté quelque chose de judicieux et donc d'intellectuel; c'est, par un autre côté, un arrêt, qui implique la détermination définitive de la volonté. D'où saint Thomas a dit : *Consensus potest attribui el voluntati et rationi. Sum. theol.,* I» II®, q. lxxiv, a. 7, ad 1“®. C'est à saint Jean Damascène que saint Thomas emprunte la notion du consentement qu'il intercale entre le conseil et l'élection. Tous les théologiens moralistes, qui font la psychologie de l'acte humain, ont ratifié son exposition. Cf. Erins, *De actibus humanis ontologies et psychologice spectatis,* Eribourg-en-Brisgau, 1897, p. 357 sq.

2° *De la notion morale.* — C'est à saint Augustin que la théologie est redevable d'une doctrine à la fois théologique et morale du consentement. Cette doctrine est morale en ce que, sans entrer dans les précisions psychologiques mentionnées ci-dessus, acceptant la donnée commune, elle s'attache à déterminer l'inlluence du consentement sur la bonté et la malice de l'acte humain. Elle est théologique, parce qu'elle rattache le consentement à la détinition théologique du péché : *dictum, factum, concupitum contra legem ælernam, Cont. Faustum,* LXXIl,c. xxvn, p. £., t. xi.ii, col. 418, et à l'intervention de la raison supérieure, dont l'objet, selon saint Augustin, est de contempler et de consulter les raisons éternelles des choses. *De Trinitate,* L XII, c. vu, P. *L.,* t. xi.ii, col. 1003.

Dans le *De Genesi contra manichæos,* l. II, c. xiv, *P. L.,* t. xxxiv, col. 207, le saint docteur esquisse déjà une comparaison entre les personnages de la tentation du paradis terrestre, le serpent, Eve et Adam et les facultés psychologiques, qui selon lui concourent au consentement au péché, à savoir le sens, la concupiscence el la raison. Il reprend et complète cette esquisse dans le *De Trinitate,* l. XII, c. xu, *P. L.,* t. xlii, col. 1007 sq. Voici en quoi consiste cette adaptation et les règles morales qui en découlent. Lorsque le sens suggère à la raison inférieure, *ratio sciential, ratio actionis,* la représentation d'une jouissance des biens terrestres en opposition avec le bien souverain, c'est le serpent qui entre en conversation avec la femme. Si la raison inférieure, qui n'a à sa disposition pour juger des choses que des motifs d'ordre inférieur *(turpitudo actus, hominum offensa,* cf. S. Thomas, *Quæsl. disp., De veritate,* q. xv, a. 3), donne son consentement, Eve a mangédu fruit défendu. Si le consentement, grâce i l'inhibition de la raison supérieure, s'arrête au plaisir

que peut donner la pensée de l'acte, la femme seule a mangé de ce fruit. Mais, si le consentement donné au mauvais usage des choses sensibles va jusqu'au vouloir de l'acte externe qui procure la délectation, la femme a donné le fruit défendu à son mari, qui, à son tour, en a mangé. Il est impossible, en effet, selon saint Augustin, que l'on dépasse la délectation de la pensée, que l'on consente à consommer le péché, sans que l'intention suprême (la raison supérieure), de laquelle dépendent les mouvements des membres, ne soit engagée et ne concoure elle-même à l'action mauvaise.

Saint Augustin revient, pour en préciser le caractère peccamineux, sur le consentement de la raison inférieure. Ce n'est pas, dit-il, qu'il n'y ait pas péché, lorsque l'esprit se délecte dans les choses illicites, retenant et déroulant mentalement ce qui aurait dû être rejeté dés sa première apparition, mais ce péché est bien moindre que le péché consommé. C'est un de ces péchés dont on obtient le pardon en disant : *Dimitte nobis debita nostra,* et en accomplissant ce qui est ajouté : *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Car, il n'y a plus ici deux personnes, comme dans la tentation du paradis où, si la femme seule eût mangé, seule elle eût été condamnée. L'homme est un : tout entier il sera condamné pour avoir consenti à la seule délectation, à moins que son péché ne lui soit remis par la grâce du médiateur.

De cette exposition résulte pour la théologie morale une conséquence assurée : le consentement intérieur à un acte gravement illicite est un péché mortel. La raison en est que les membres dépendent dans leur mouvement de la raison supérieure, en relation directe avec les raisons éternelles : il y a donc *concupitum contra legem ælernam.* Saint Augustin n'approfondit pas davantage la cause de cette dép<ndance, ce que fera saint Thomas.

Un point n'est pas mis en lumière : le mouvement de sensualité représenté par le colloque du serpent et de la femme est-il un péché?

Un point, enfin, n'est pas suffisamment éclairci, le consentement à la délectation dite depuis morose, *delectatio cogitationis.* Saint Augustin ne semble parler que de la délectation qui a pour objet non la pensée, mais l'acte pensé. Ce péché est bien moindre, dit-il, que le péché de consentement à l'acte : on le rachète en disant : *Dimitte nobis,* etc. Ce qui semble désigner un péché véniel. Il est vrai que dans *l'Enchiridion,* c. LXXI, L., t. XL, col. 265, il professe que le *Notre Père* obtient aussi le pardon des p-'-chés graves. Et il semble bien que ce soit ici le sentiment du saint docteur, puisqu'il ajoute que pour ce péché *totus homo damnabitur.* Quoi qu'il en soit, il reste une certaine incertitude sur sa pensée, et c'est à la préciser que s'attachera la théologie postérieure.

Pierre Lombard se réfère pour appuyer sa doctrine aux deux passages cités du *De Genesi* et du *De Trinitate* de saint Augustin, fait sienne la comparaison delà tentation du paradis terrestre et en précise les données. *Il Sent.,* dist. XXIV, *P.L.,* I. CXCil, col. 703-705, tj *Qualiter per ilia tria in nobis consummetur tentatio.* D'abord, en ce qui concerne le pur mouvement sensuel, il y reconnaît un péché véniel, et ce péché, dil-il, est très léger. Pour la délectation morose, il distingue : si la raison inférieure consent à la seule d lectation *(dere cogitata* évidemment), sans pr-tendre aller plus loin, il y a tantôt péché véniel, tantôt péché martel, selon que cette pensée et la délectation connexe auront p- u ou longtemps duré, car c'était le devoir du ri/· de reprendre la femme; s'il ne l'a pas fait, *potest dici consensisse (consentement* interpr -tatif). Enfin dans le cas du consentement à l'acte, tel pie, si on en a le pouvoir, on le consommera, péché grave.

Après Pierre Lombard, le débat s'engage sur le consentement à la délectation. Gomme le rapporte saint Thomas, *In il* Sent.,dist. XXIV.q. ni,a.4 : *Quæst.disp., De veritate,* q. xv, a. 4, certains théologiens se refusent à admettre l'opinion de Pierre Lombard el interprètent le cas autrement. A les entendre, le consentement à la d lectation. sans plus, n'est jamais que péché véniel. Il ne semble pas que l'on doive ranger Alexandre de Haies parmi ces théologiens. S'il assure, *Sum. theol.,* part. II. q. LXVlli, m. iv, qu'il n'y a qu'un p'-ché véniel dans la sensualité, il faut entendre cette solution de la sensualité proprement dite, représentée par le serpent, et non de i'ap létit sensitif qui sert d'in-trument à la raison inférieure pour régler les choses temporel les. *sensualitas improprie. Ibid.,* m. m. D'ailleurs, saint Thomas affirme que l'opinion contraire au Lombard était rejetée par l'opinion commune de son temps, *Quæst. disp., De veritate,* q. xv, a. 4, ce que l'on vériliera facilement pour Albert le Grand. *In ll Sent.,* dist. XXIV, a. 13, et pour saint Bonaventure, *ibid.,* part. IL a. 2, q. n, qui glose Alexandre de Halés. *Ibid., a.* 3.

Albert le Grand reproduit en termes imagés la doctrine de Pierre Lombard. *In II Sent.,did.* XXIV, a. 13. Il la corrige sur le point particulier de la durée nécessaire pour qu'il y ail délectation morose, et dit que ce n'-sl pus a liaire de temps, mais de consentement. § *Ad id quoti ulterius quærilitr.*

Saint B ma venture distingue d'une manière nette trois cas : consentement plein, portant sur la délectation et sur l'acte pens'·; demi-consentement, *semiplenus, placet delectatio, displicet consummatio,* péché véniel ou mortel suivant qu'il n'y a pas ou qu'il y a consentement parfait a la délectation; consentement interprétatif, la délectation d -plaît, l'acte aussi, et néanmoins on laisse la pensée errer sur ces objets illicites : on discute en ce cas si le péché est mortel, *sed securior* tria *tenenda est, quidquid sit rei veritas. In II Sent.,* dist. XXIV, p. it, a. 2, q. n.

Saint Thomas fait faire un premier progrès à la théorie du consentement en expliquant métaphysiquement pourquoi le Consentement *in actum* est dévolu à la raison supérieure : *Quandocumque autem sunt plura principia ordinata, semper ordinatio in ullimum attribuitur primo et summo... et secundum hoc dico quod rationi superiori reservatur judicium respectu ultimi quod est exeeutio operis. In II Sent.,* dist. XXIV, q. m, a. 1, ad 5"™ ; cf. *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. xv. a. 4; q.LXXtv, a. 7. Dans le commentaire sur les Sentences, I. II, dist. XXIV, et le *De veritate,* q. xv, il s'elforce de faire cadrer les données augusti niennes avec sa psychologie aristotélicienne. Le r-sultat de ce travail pr'-liminaire estarrété dans laq. Lxxvde la *Somme thédogique,* l-l II·. Avec lui, l'expression auguslinienne *delectatio cogitationis* reçoit un sens d'-.initif. Si la délectation a pour objet la pensée comme pens'-e, elle peut être innocente; le consentement qu'on lui donne constitue tout au plus un péché véniel. Si la délectation a pour objet la chose pensée et si cette chose est mauvaise en elle-même, le consentement à la délectation est en soi p '-ché mortel. H n'est p -ch I "éniel que *oer accidens,a* cause du manque de d-libération. /6i-Z.,a.9. Quanta la raison supérieure, en regard de son objet propre, elle ne peche mortellement que si son consentent mt est délibéré; en regard de l'objet de la raison inl '-rieure, elle ne saurait avoir qu'un consentement d '-lib -ri, d'où ce consentement est péché mortel toutes les fois que le dérèglement de la raison inférieure est capable de constituer un péché mortel; dans le cas contraire, il n'est que véniel. *Ibid.,* a. 10. Tels sont les él '-mmls neufs que saint Thomas apporte à la solution. Pour le reste, il suit Pierre Lombard et Albert le Grand.

La doctrine de saint Thomas a définitivement fixé les principes sur la question soulevée par saint Augustin. Ils ont servi de thème à d'innombrables commentateurs. Ils sont aujourd'hui classiques. A. Gaudeil.

CONSERVATION. Les scolastiques rattachent à l'étude de la providence la question de la conservation. Ils désignent ainsi l'action divine qui maintient dans l'existence tous les êtres créés. I. Fait. II. Nature. 111. Agent. IV. Objections.

I. Fait. — 1° Le *problème.* — Certaines manières de concevoir la conservation font difficulté seulement dans quelques systèmes philosophiques que nous n'avons pas à discuter ici. Ainsi, à moins de nier la toute-puissance et le souverain domaine du créateur, on admettra que nulle créature ne peut persévérer dans l'être sans sa permission. De ce chef, il la conserve en tant qu'il s'abstient de l'anéantir : *conservatio negativa permission.* De même, à moins de nier toute providence, on concédera que Dieu, en réglant le cours des choses, prévient l'absolue disparition des êtres dont il veut la survivance. Action positive : c'est une providence; mais indirecte : sans inlluer sur la créature, elle écarte seulement ce qui pourrait la détruire : *conservatio positiva indirecta.* S. Thomas, *Sum. lheol.,* Ia, q. ctv, a. 1, 2. A moins d'admettre l'occasionalisme et de rejeter le concours de Dieu, voir Concours, on reconnaîtra que Dieu conserve les causes secondes les unes par les autres,en coopérant à leur action, par exemple la nutrition des vivants : *conservatio directa mediata.* S. Thomas, *ibid.*

Mais, avant d'agir, il faut exister; qui conserve aux éléments leur existence? Suffit-il que le créateur leur ait donné l'être une fois pour toutes, de telle sorte qu'ils se soutiennent ensuite par leur propre vertu, ou bien faut-il que la cause première, en quelque manière, les soutienne par une action continue? *conservatio positiva directa el immediata.* Tel est le point précis <lu problème.

2» *Preuves scripturaires.* — Les premiers âges auraient eu des préoccupations bien scolastiques, si les premiers livres de la Bible apportaient à ce problème une réponse directe et précise. Dieu acheva son œuvre le septième jour, dit la Genèse, il, 2, et se reposa, Tiitf-'i mot â mot, il cessa de travailler. C'est en apparence la contradictoire de la thèse, et cela donnera précisément plus tard aux exégètes occasion de préciser et de distinguer.

Si les Psaumes insistent sur notre dépendance vis-à-vis de Dieu, c'est sa toute-puissance qu'ils affirment, plutôt qu'une action incessante constitutive de notre être. *Auferes spiritum eorum et delicient; emittes spiritum tuum et creabuntur.* Ps. CUI, 29, 30.

A une époque bien tardive, dans la Sagesse : L'esprit du Seigneur a rempli l'univers, et lui qui contient toutes choses, το σύνεχον τὰ πάντα, sait tout ce qui se dit. Sap., i, 7. Et encore : puisque toutes les créatures ne doivent l'être qu'au bon plaisir du Seigneur, « quel être subsisterait, si vous ne le vouliez? ou comment serait-il conservé, si vous ne l'appeliez [à l'existence]? ἠ το μὴ κληβὲν ὑπο σου διετηρήὑη ; » Sap., II, 26. Cf. Is., xli, 4 : *Vocans generatioties ab exordio.* C'est bien, semble-t-il, une dépendance dans l'existence même.

Pour résumer ce discours, dit l'Ecclésiastique, Dieu est le tout, το παν έστιν αὐτό , XLIII, 29, c'est-à-dire, comme il n'y a pas trace de panthéisme dans ce livre, il est toute la raison d'élre de tout ce qui est.

L'idée est plus précise dans saint Paul. Dieu n'est pas loin de nous, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν και κινούμεΘα και ἐσμέν. Act., xvn, 28. Nous sommes en lui, non seulement parce qu'il est partout, mais parce qu'il opère incessamment en nous, αὐτό διδοὺ πάσι ζωὴν και πνοὴν καὶ τα πάντα, Act., xvn, 25; si bien que nous sommes sa progéniture et sa race, τοὺ γὰρ καὶ γένο ἐσμε'ν. Act., xvn, 28. Plus explicite encore : *Quoniam ex ipso el per ipsum et in ipso* (gr. ει αὐτόν) *sunt omnia,* Rom., xi, 36, où les trois prépositions désignent plus probablement, ἐξ, la source de leur existence, ὀιάν la cause de leur conservation, ει , leur lin ultime. Origène cependant et nombre de Latins après saint Augustin voient dans ce passage, non la triple dépendance d'une même cause, mais la relation des créatures à trois personnes distinctes.

Plus significatif, étant donné le but de l'Épitre entière, le texte. Col., 1, 16, '17, où le Fils est distingué de tout éon ou démiurge créé lui-même ou immanent au monde : *omnia per ipsum et in ipso* (gr. ει αὐτόν) *creata sunt...* καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

Même doctrine dans l'Épitre aux Hébreux, avec une image souvent reprise par les Pères et les scolastiques. Le Christ, à qui est attribuée, 1, 10, sans glose ou observation aucune, ce qui est dit au Ps. ci, 26, du créateur lui-même, soutient par sa parole l'univers qu'une parole a créé : φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῇ δυναμεω: αὐτοῦ, I, 3.

Enfin, dans le quatrième Évangile, Notre-Seigneur expose la même pensée d'une manière toute concrète : *Paler usque modo operatur et ego operor.* Joa., v, 17. Ce ne sont pas les miracles qui sont l'œuvre incessante du Père. Il s'agit d'une autre action, ordinaire et continuelle.

Le fait d'une action conservatrice incessante, quelle que soit sa nature intime, semble donc assez net dans l'Écriture.

A noter de plus ce qui est dit de l'Étre propre de Dieu : *Ego sum qui sum.* Exod., ni, 14. Cf. Sap., XlII, 1; Is., XL, 17; xli, 4. Dieu seul est véritablement. Cela conduit à rechercher dans quelle mesure et comment l'existence appartient aux créatures. La doctrine de la conservation est encore impliquée dans celle de l'action divine dans et par les causes secondes. A moins d'être en elfetconçu comme une contrainte extérieure, le concours de Dieu présuppose la conservation : c'est parce qu'il est principe *in essendo,* que Dieu forme avec l'agent fini un seul principe adéquat *in operando.* Voir Concours.

3° *Doctrine des Pères.* — 1. *Pères grecs.* — Il suffirait de relever chez les Pères, et notamment dans les chaînes bibliques les plus répandues,l'exégèse des textes précédents, pour suivre la tradition de cette doctrine. Les théories de Platon sur l'être lini, mêlé d'être et de non-être, sur la matière qui n'est par elle-même qu'un pur déterminable, et celles du néoplatonisme alexandrin devaient favoriser plutôt qu'entraver son développement.

Hermas écrit avec allusion assez probable à Heb., i, 3 : « Le nom du Fils de Dieu est grand et immense et il supporte, βασ-άζει, l'univers entier. » 'Et οὐν πάσα ἡ κτἰσι δια τοῦ υἱοῦ [τοῦ] Θεοῦ βαστάζεται, τί δοκεἰ τοὐ κεκλημένου ὑπ' αὐτοῦ, καὶ τὸ ὀνομα φοροῦντα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. *Sim.,* IX, χιν, 5, Funk, *Patres apostolici,* 2· édit., Tubingue, 1901, t. 1, p. 604.

Le vieillard qui convertit saint Justin lui parle ainsi : « Autre chose est ce qu'on possède en participation, autre chose la réalité même à laquelle on participe. Or l'âme participe à la vie, puisque [Dieu] veut qu'elle vive; de même elle cessera d'y participer, quand Dieu ne voudra pas qu'elle vive. Car,à la différence de Dieu, l'âme n'a pas la vie en propre. » *Dial, cum Tryph.,* 6, *P. G.,* t. vi, col. 489.

« Toutes choses, dit Athénagore, ont été créées, ordonnées, conservées par le Verbe : βύφ'ού γεγένηται τ'ο παν καὶ διακεκόσμηται και συγκρατεἰται. *Legat.,* 10, *P. G.,* t. vι, col. 908. Cf. S. Théophile, *Ad Aulol.,* 1. I, n. 4, *ibid.,* col. 1029.

Saint Irénée écrit : « Toutes choses qui ont été produites ont eu un commencement de leur production, et elles demeurent, tant que Dieu veut qu'elles soient et qu'elles demeurent. » *Cont. hær.,* 1. 11, c. xxxiv, n. 3, *P. G.,* t. vu, col. 836.

La providence, Clément d'Alexandrie l'enseigne

comme un dogme essentiel du christianisme ; il veut, à la différence de Philon, qu'elle s'étende aux moindres choses. *Slrom.,* I, 11, *P. G.,* t. vm, col. 749. Le repos du créateur au septième jour doit donc s'entendre non pas en ce sens que Dieu ne fait plus rien, car cesser de faire du bien serait pour lui cesser d'être, *Slrom.,* VI, 46, *P. G.,* t. ix, col. 369; mais en ce sens qu'ordonner la matière et lui donner des lois est un travail achevé : *Εστι δ* οὺν καταπεπαυκέναι τὸ τὴν τάξιν των γενομένων ει πάντα χρόνον ἀπαραδάτω φυλ,άσσεσβαι τεταχέναι. *Ibid.* Dieu ne hait rien de ce qui existe, puisque rien ne peut exister de ce qu'il hait : Ουδέ βούλεται μέν τι μή εἰναι, αίτιο; δέ γίνεται τοῦ εἰναι αυτό ὁ βούλεται μή εἰναι... οὐδέν δε ἑστιν, οὐ μή τὴν αιτίαν τον εἰναι ὁ Θεό παρέχεται. *Pæd.,* l. I, 8, *P. G.,* t. vm, col. 325. Cf. *Slrom.,*'VH, 12, *P. G.,* t. ix, col. 496; *Pæd.,* l. 111,12, *P. G.,* t. vm, col. 680. Cette volonté du Verbe est-elle une pure permission, une condition que rien d'ailleurs ne peut suppléer, ou Clément la conçoit-il de plus comme la raison d'élre de la créature à chaque moment de sa durée, C'est ce qu'on affirmerait avec plus de certitude, s'il avait marqué plus nettement les conséquences de celte action divine en nous. On trouvera incomplètes, en ce sens, ses réflexions. *Slrom.,* 1,18, *P. G.,* t. vm, col. 801 ; *Strom.,* IV, 12, col. 1293; *Pæd.,* l. II, 10, col. 517.

Avec plus de raison encore, se demandera-t-on si Origéne a affirmé bien explicitement le fait de la conservation. Il n'interprète pas en ce sens les textes connus. *In Gen.,* homil. m, n. 2, *P. G.,* t. xn, col. 175; le Ps. cm, 29, est appliqué à la vie de la grâce, *In Joa.,* torn, xm, n. 24, *P. G.,* t. xiv, col. 437; Rom., n, 36, à la Trinité. Cf. *P. G.,* t. xi, col. 154-155. I) nous manque, il est vrai, des commentaires d'Origène qui pourraient être décisifs, mais il est â noter que saint Ambroise, si souvent dépendant de son exégèse et qui pouvait se référer aux ouvrages complets, demeure aussi imprécis ou inexact que le docteur alexandrin. Cf. *Ilexaem.,* l. VI, c. x, *P. L.,* t. xiv, col. 272; édit, de Vienne, t. xxxn *b,* fasc. 1, p. 260, 261. Le texte parfois invoqué, *In Luc.,* vu, 13, n. 173, *P. L.,* t. xv, col. 1745; édit, de Vienne, t. xxxn *d,* p. 359 : *Denique et Deus ab operibus mundi quievit,* Gen., Π, 2, *sed non ab operibus cujus sempiterna et jugis operatio est, sicut Filius ait: Pater meus usque modo operatur et ego operor,* Joa., v, 17, *ut ad similitudinem Dei sæcularia nostra opera non religiosa cessarent,* ferait bien plutôt difficulté. On a peine à croire qu'il regarde la création comme une œuvre temporelle, et la conservation comme d'une nature toute différente. Rien de plus, ce semble, dans l'Ambrosiaster. Cf. *In Boni.,* il, 36, *P. L.,* t. xvn, col. 155; *In Col.,* i, 16, col. 423, 424; Origène, *P. G.,* t. xi, col. 155.

On trouve très catégorique, il est vrai, chez Origène aussi, l'affirmation de la providence. Cf. *In Num.,* homil. XXIII, n. 4, *P. G.,* t. xv, col. 750, ou sont expliqués Gen., Il, 2,et Joa., v, 17. On lit, *Coni. Cels.,* l. VI, n. 71, *P. G.,* t. XI, col. 1405 : διήκει μέν γάρ ἡ επισκοπή καί ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ δια πάντων..., καί πάντα μέν περιέχει... τα προνοούμενα ώ δύναμι θεία και περιειληφυΐα τὰ περιεχόμενα. Dieu régit toutes choses ; il n'est pas dit qu'il ait besoin de les soutenir. Quant au texte que cite Lessius: *Quomodo ergo in Deo vivimus, movemur et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum ? De prine.,* l. II, c. I, n. 3, *P. G.,* t. XI, coi. 184, Origène prend soin lui-méme de renvoyer à l'explication qu'il vient de donner : *Una namque virtus est, quæ omnem mundi diversitatem constringit et continet atque in unum opus varios agit motus, ne scilicet tam immensum mundi opus dissidiis solveretur animorum. Ibid.,* col. 183. Peut-être verra-t-on la conservation dans ces paroles sur Sap., vu, 25, 26: *Vapor est quidam virtutis Dei.* C'est le Verbe : *Intelligenda est ergo virtus Dei, qua viget, qua omnia visibilia et invisibilia vel instituit, vel continet, vel gubernat, quæ ad omnia sufficiens est... quibus velut uni ita omnibus adest. De prine.,* l. I, c. II, n. 9, *P. G.,* t. XI, coi. 138. Mais n'est-ce pas plutôt une nouvelle affirmation du gouvernement universel et absolu de Dieu, πρόνοια, οικονομία? Cf. *Cont. Cels.,* l. IV, 14, *P. G.,* t. xi, col. 1045. On sera tenté de le croire en rapprochant sa pensée de celle de Philon, toute stoïcienne aussi en nombre de cas. « C'est lui [le Logos], qui tendu du centre aux extrémités et des extrémités au centre dirige la course infaillible de la nature, maintenant el reliant entre elles toutes les parties, δεσμόν γάρ αυτόν ἀρρηκταν τοῦ παντό ὁ γεννήσα ἐποίει Πατήρ. > Philon, *De plantat. Noe,* 2, édit. Cohn-Wendland. t. II. p. 135. Moïse, dit-il encore, a cru que « tout cet univers était soutenu par des puissances invisibles que le démiurge a tendues depuis les extrémités de la terre », τοὺ μή ἀνεθῆναι τὰ δεόέντα καλώ προμυβούμενο . *De migratione Abrahami,* 32, t. n, p. 303. Voir J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne,* dans les *Études religieuses,* 1906, t. evi, p. 777 sq. On voit quelles différences et quelles analogies séparent et rapprochent ces conceptions. Cette loi du monde est, selon Chrysippe, immanente ; elle est distincte du inonde pour Philon; elle est même sûrement pour Origène personne distincte : c'est le Verbe de la Trinité chrétienne. Mais pour le stoïcien son panthéisme, pour Philon sa matière éternelle, ayant donc une existence propre, les ont empêchés de concevoir la nécessité d'une conservation au sens de Chrysostome et d'Augustin. Clément et Origène, préoccupés avant tout d'opposer au Dieu immanent du stoïcisme le Dieu transcendant du christianisme, ont dépeint la providence comme une loi éternelle, toute-puissante, extérieure aux choses; il se pourrait par contre qu'ils ne soient pas allés jusqu'aux dernières conséquences de la création *ex nihilo,* qu'ils n'aient pas vu, ou pas noté cetle exigence d'une action constante de Dieu dans ses créatures, qui le rend, mais de toute autre manière que le logos stoïcien, comme immanent en nous par sa vertu.

On retrouve chez saint Athanase la même influence des spéculations philosophiques, dans les attributions qu'il donne au Logos, μηδέν ἐρημον τή ἑαυτοῦ δυνάμεω ἀπολελοιπώ , *Orat, contra gentes,* n- 42, *P. G.,* t. xxv, coi. 84; mais l'action conservatrice qui atteint l'intime de l'être est bien plus nettement marquée. Le Logos est venu aux créatures, parce que leur nature, ἅτε δή ἰξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα, est ρευστή καί ασθενή . Dieu qui seul est véritablement, cf. Exod., ni, 14, 15; Platon, *Timée,* 27, 37, 38, édit. Didot, 1846, p. 204, 209, loin d'être jaloux deses prérogatives, Ἀγαβώ γάρ περί οὐδενό αν γένοιτο φθόνο , *Timée,* 30, *ibid.,* p. 205, a voulu en effet que toutes choses soient, mais il ne les abandonne pas à elles-mêmes, "να μή κινδυνεύσω πάλιν ει τά μή εἰναι; il leur envoie donc son Verbe,pour qu'elles subsistent, ἅτε δή τοῦ ὄντω ἐκ Πατρο Λόγου μεταλαμβάνουσα καί βοηόουμένη δε* αὐτοῦ ει τὸ εἰναι. *Ibid.,* n. 41, col. 81 ; cf. π, 28, col. 56.

Eusèbe de Césarée, suivant la méthode des premiers apologistes, veut prouver l'accord parfait des plus grands penseurs païens avec la philosophie de la Bible, i : γάρ ἑστι Πλάτων ἡ Μωσή ἀττικιζων ; *Præp. ev.,* L il. c. x, *P. G.,* t. xxi, col. 873. Numénius le Pythagoricien, tout comme Plutarque et Platon, s'accorde à dire que Dieu seul est véritablement: c'est le mot de l'Exod.. m. 14: *Ego sum qui sum.* Les différences sont grandes pourtant; Eusèbe ne les indique pas. *Ibid.,* c. ix-xn, col. 868 sq.

Citons des Pères Cappadociens ce passage de Grégoire de Nazianze. C'est avec raison, dit-il, que le Verbe est nommé δύναμι ώ συντηρητικό τών γενομένων καί τήν τοῦ συνέχεσόαι ταῦτα χορηγών δύναμιν. *Orat.,* XXX. n. 20, *P· G.,* t. xxxvi, coi. 129. C'est encore le Verbe

seul qui possède : τὴν ων πεποϊηκεν οικονομίαν τε καὶ συντήρησιν, *ibid.*, n. 11, col. 117, et il insiste, à mainte reprise, sur cette idée bien platonicienne, que Dieu est, puisque seul il est sans changement. Etre, c'est donc le nom qui lui convient le mieux. Cf. col. 125, 317, 477, 629. Saint Grégoire de Nysse écrit, établissant que tous les attributs sont en Dieu une seule et commune essence : πάσα πρόνοια καὶ κηδεμονία καὶ τον παντό επιστασία... ήτε συντηρητική τών όντών... μία έστι καὶ ουχί τρει . *Quod non sini 1res dii, P. G.*, t. xtv, coi. 128.

Saint Chrysostome, à leur suite, insiste avec grande éloquence, sur l'absolue dépendance de la créature : Ον γάρ παρήγαγε μόνον τὴν κτίσιν, ἀλλα και συγκροτεί... καν έρημα γένηται τή ένεργεία εκείνη ...διαρρεϊ καὶ ἀπόλλυται. *Cont. anom.*, homil. xn, η. 4, *P. G.*, t. xi.viti, col. 810-811. Sur le texte, Heb-, i, 3 : τουτέστι κυβερνών καὶ τὰ διαπίπτοντα σνγκρατών, et c'est oeuvre plus merveilleuse encore, dit-il, de conserver tous les êtres que de les tirer du néant. *In Epist. ad Ileb.*, homil. n, n. 3, *P. G.*, t. 1xiii, col. 23. Cf. *In Gen.*, homil. xi, n. 8, *P. G.*, t. Mil, col. 89.

Ce sont les écrits de Chrysostome que Théophylacte utilisera de préférence. Tandis que Procope ne nous transmet presque rien sur la conservation, il reproduira et amplifiera les assertions de saint Jean. *In Joa., J'.* G., t. cxxm, col. 1266; *In Ad.*, t. cxxv, col. 748. Commentant Ileb., i, 3, il note qu'en un sens conserver est plus que créer : Μάλλον δέ μεϊζον τοῦ παραγαγείν τα πάντα, τό διαστασιάζοντα καὶ ει το μὴ είναι μέλλοντα προχωρήσαι συγκρατεϊν. *P. G.*, t. CXXV, col. 193. On reconnaîtra son modèle : Chrysostome, *In Epist· ad Ileb.*, homil. n, *P. G.*, t. 1xiii, col. 23. Et Théophylacte, en passant, prend occasion de cette grande pensée, si analogue à Rom., n, 36, et à Col., i. 16, pour revendiquer l'attribution paulinienne de la lettre aux Hébreux. *P. G.*, t. cxxv, col. 193. Expliquant un peu plus loin, Ileb., I, 7 : οὐκ εἶπε δέ, remarque-t-il, ποιήσα , ἀλλα ποιων, τουτέστι συντηρών τω λόγω καθ'ονέγένοντο. *P. G.*, t. cxxv, col. 197. La conservation est un acte toujours présent. Cf. *In Epist. ad Horn., P. G.*, t. cxxiv, col. 495; *ad Col.*, col. 1222.

2. *Pères latins.*—Si nous revenons aux Pères latins, nous nous étonnerons peu de ne rien voir chez Tertullien qui réponde à un problème aussi abstrait.

Saint Jérôme observe sans doute que Dieu seul *est* dans toute la force du terme : *Cælera quæ creata sunt, etiamsi videntur esse, non sunt;* mais voici la raison qu'il en donne : *quia aliquando non fuerunt el potesl rursum non esse quod non fuit. Epist. ad Damas.*, 4, *P. L.*, t. xxn, col. 357. L'insuffisance de la créature à subsister par ses propres forces semble hors de sa pensée; l'eût-il comprise, qu'il n'eût pas refusé à Dieu la connaissance des plus minimes détails, par exemple, du nombre de tous ces pucerons qu'il doit soutenir par lui-même dans l'existence, tout autant que les êtres raisonnables. Cf. *In Ilabac.*, i.1. *P. L.*, t. xxv, col. 1286. On notera, pour la rapprocher de celle d'Augustin, son exégèse de Gen., il, 2 : *Complevitque De.us...*, Dieu, ce jour-là, parachève son œuvre. *P. L.*, t. xxm, col. 9iO.

Saint Augustin, au contraire, a traité de la contingence de l'étre avec une netteté et une profondeur singulières. Il écrit, commentant Gen., il, 2 : *Potesl eliam intelhgi Deum quievisse a condendis generibus creatures, quia ultra jam non condidit aliqua generanova;* mais Dieu travaille toujours à conserver ce qu'il a créé : *Creatoris namque potentia causa est subsistendi omni creatures. Quæ ab eis quæ creata sunt regendis, si abquando cessaret, simul et eorum cessarent species, omnisque natura concideret,* car il n'en va pas de Dieu comme d'un architecte qui peut se retirer, sa maison construite. *De Genesi ad litteram*, l. IV, c. xn, *P. L.*, t. xxxiv. col. 304; J. V, c. xx, n. 40, col. 333; I. VIII, c. xxvi, col. 391. Les démons meme ne subsistent que parce qu'il leur donne la vie, *quæ subministratio si au/eralur continuo interibunt. Enchiridion*, c. xxvn, *P. L.*, t. XL, col. 245. On sait l'admiration du grand évêque pour Plolin; on comparera donc volontiers ces deux passages : « Toutes choses, dit Plolin, ont besoin d'etre édifiées sur Dieu, » κινηθείση γαρεκείνη [τή ἑδρα;] απώλετο αν αὐτά' ἀπολομένη αυτών τή βάσεω; καὶ τοὺ στηρίζοντα αὐτά. *Enneades*, VI, 5, 9, édit. Didot, p. 453; et saint Augustin : *Quid peto ut venias in me, qui non essem nisi esses in me? An poilus non essem, nisi essent in le ex quo omnia, per quern omnia, in quo omnia. Confes.*, l. I, c. it, *P. L.*, t. xxxn, col. 661. Cf. Grandgeorge, *Saint Augustin el le néo-platonisme*, c. il, p. 70 sq. On remarquera de plus que les Confessions et les premiers livres du *De Genesi ad litteram* ayant été écrits avant l'étude attentive de saint Jean Chrysostome, qu'Augustin dut entreprendre pour répondre à Julien d'Eclane, ses vues sur la conservation doivent être attribuées à la lecture de l'Écriture sainte et des philosophes, plutôt qu'à celle de Chrysostome.

L'influence de saint Augustin en Occident semble considérable. Son explication du texte, Gen., il. 2, *ultra non condidit aliqua genera nova,* etc., est souvent reprise. Cf. S. Prosper, *Sent.*, 278, *P. L.*, t. Lt, col. 467; S. Grégoire le Grand, *eorum essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu relineret, Moral.*, l. II, c. XII, n. 20, *P. L.*, t. i.xxv, coi. 565; cf. *ibid.*, I. VI, c. xxxvn, n. 45, coi. 11-43; Raban Maur, *In Gen.*, l. I, c. ix, *P. L.*, t. evii, coi. 465, 466; Alcuin, *In Joa.*, l. III, c. tx, *P. L.*, t. c, coi. 808; V. Bède, *In Ilexaem.*, l. I, *P. L.*, t. xct, coi. 34. Elle est notamment vulgarisée par la Glose ordinaire et, par elle, elle influe sur tous les Sententiaires. Cf. Walafrid Strabon, *In Gen.*, *P. L.*, t. cxm, col 82. Le fait de la conservation est d'ailleurs ordinairement noté par Strabon, quand l'Écriture en offre l'occasion. *In Gen.*, *P. L.*, t. cxm, col. 82; *In Sap.*, col. 1168; *In Act.*, t. exiv, col. 460; *Jn Joa.*, col. 377; *In Epist. ad Heb.*, col. 644. Cf. *De civ. Dei,* l. X, t. xv, *P. L.*, t. xli, col. 293.

4« *Les scolastiques.* — On reconnaîtra la même dépendance de saint Augustin dans.l'exégèse.d'Abélard, *In Hexaem.*, *P. L.*, t. clxxviii, col. 769. 770 : Dieu conserve les espèces anciennes sans créer de types nouveaux; et ailleurs, *In Epist. ad Rom.*, *ibid.*, col. 937, il explique comment sont conservées même les âmes des bêtes apres la mort : *non tamen desinunt esse substantiæ.*

Plus profond est l'enseignement de saint Anselme : *Dubium nonnisi irrationali menti esse potest, quod, cuncta quæ facta sunt, eodem ipso sustinente vigent el perseverant in esse quamdiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse quod sunt, Monol.*, c. xm, *P. L.*, t. CLViil, coi. 161; et saint Bernard aime à revenir suc cette pensée : *Quid item Deus? sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quant nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo solus est, qui suum ipsius est et omnium esse. De consideratione,* l. V, c. vi, n. 13, 14, *P. L.*, t. clxxxii, col. 796; *Serm.*, iv, *in dedicatione,* n. 2, *P. L.*, t. CLXXXin, col. 536; *In Ps. Qui habitat,* n. 1, *ibid.*, col. 185.

On notera cette disposition bien naturelle des grands mystiques, apres Augustin, Grégoire le Grand et le pseudo-Denys, *De div. nom.*, 10, *P. G.*, t. Ill, col. 936, à méditer avec amour le néant de la créature, sans en venir pourtant aux exagérations de maître Ekkard : *Omnes créai· rie sunt purum nihil.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 453.

C'est encore Augustin et Abélard à la fois que l'on retrouve dans toutee groupe de Senlentiairesapparentés, Roland Bandinelli el Ognibene. Cf. Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* p. 107-108; disciple de Hugues de Saint-

Victor, *Summa Sent.*, tr. Ill, c. i, *P. L.*, I. ci.xxvi, col. 90; Hugues lui-même, *Erudit, didasc.*, l. Vil, c. i, *ibid.*, col. 811 ; Pierre Lombard, *Sent.*, I. II, dist. XV, c. vu, *P. L.*, t. cxcii, col. 683; Maître Bandini, *In IV Sent.*, I. II, dist. XV, *P. L.*, *ibid.*, col. 1043. Mais à vrai dire ils se perdent à expliquer comment, loin de se reposer depuis le sixième jour de la Genèse, Dieu crée toujours non *nova, sed nota.* Les vues profondes d'Augustin sur la contingence de l'étre sont plus ou moins négligées. Cf. Pierre Lombard, *Sent.*, I. II, dist. XII, XV, *P. L.*, t. cxcii, col. 677, 683; Bandini, *In IV Sent.*, I. Il, dist. XII, *ibid.*, col. 1040 (où il faut lire *de modis,* pour *de malis,* et *informiter* pour *uniformiter);* Alexandre de Halés, *Summa,* part. I, q. i.vi, m. i. Il est vrai du moins que ce dernier parle ailleurs de la conservation, part. I, q. xxvi, m. n, avec citation de Slrabon, *P. L.*, t. cxiv, col. 644, et plus spécialement *Summa,* part. H, q. xxiit, m. ni, *De mutabilitate creaturarum.*

Les coin men lateurs du Maître des Sentences traitent ordinairement de la conservation *In I Sent.*, dist. l ou II, ou omettent la question. Cf. S. Bonaventure, *Opera,* édit. Quaraccbi, t. n, p. 866, schol. II, Le texte de saint Augustin, *In Gen.*, l. IV, c. xn, *P. L.*, t. xxxiv, col. 304; sa comparaison de la lumière qui ne subsiste pas sans source lumineuse, la plupart des passages de l'Écriture que nous avons cités, notamment Sap., n, 26; .Joa., v, 17; lleb., I, 3; quelques textes de saint Grégoire le Grand, *Moral.*, I. II, c. xn, n. 20, P. *L.*, t. t.xxv. col. 565; de saint Jean Damascène, et un texte attribué à tort à saint Jérôme, cf. S. Bonaventure, *Opera,* édit. Quaraccbi, t. i, p. 146, note 4, forment en général les preuves positives principales.

Le catéchisme du concile de Trente résume la théorie de la conservation. *De symbolo,* in-8®, 1890, t. i, n. 22, p. 22.

Au xvi° siècle, la question est traitée avec ampleur par Suarez, *Disput. met.*, xxi, et par Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* I. X. Elle demeure encombrée d'exemples et d'objections empruntés à la physique aristotélicienne : influence des corps célestes incorruptibles, théories de la chaleur et de la lumièré, etc. Au reste, tous les scolastiques pour le fond sont d'accord : *Idem docent omnes scholastici,* écrit Lessius, *nemine excepto, etiam Durandus. De perfectionibus,* I. X, c. m, n. 23.

5° *Preuves de raison.* — Voici les principaux arguments de l'École. La conservation est en somme une pure conséquence de la création.

On argue de la nature même de l'être créé. Puisqu'il n'a pas l'existence en propre, comme la cause première, mais qu'il l'a reçue *ab alio,* il ne peut durer que par la continuation de l'acte même qui, au premier instant de son existence, a suppléé à son insuffisance essentielle. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXVII, a. l, q. n ; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. civ, a. l : *oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius, nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Coni, gent.*, I. Ill, c. i.xv, n. 2, 7. En effet, la même indigence qui caractérise l'être de la créature au premier instant de sa production, d'où il résulte qu'elle ne peut exister que par la vertu d'un autre, subsiste en elle tant «pi'clle est ce qu'elle est. Suarez, disp. XXI, sect, i, n. 16 : *quia semper est idem et quod per se primo ei convenit, semper ci convenit.* Cf. n. 12. Ce qui suppose que l'aptitude à se soutenir par soi-même dans l'être, fût-ce pour un instant, la *sufficienta essendi,* est une perfection incommunicable. S. Thomas, *Sum. theol.*, I", q. xtv, a. 2, ad 2l,m. Au fait, si on la conçoit comme une perfection simple, puisqu'elle est en Dieu le principe de perfections simples, ou comme infinie, puisqu'elle est l'essence meme de l'être infini, comment concevoir quelle puisse être participée à un degré fini, et donc de manière non univoque mais analogue, en demeurant en rigueur de définition *vera sufficientia essendif*

On argue encore, et c'est au fond une autre forme du raisonnement précédent, de l'essentielle dépendance qui existe entre l'effet et la cause. Aucune modification, aucun devenir ne se poursuit que durant l'application de la cause : *impossibile est quod fieri alicujus rd maneat cessante motione moventis.* On en conclut *a pari* qu'aucune existence ne peut se soutenir sans l'action continue de la cause première. S. Thomas. *Cont. gent.*, 1.111, c. lxv, a. 4; Suarez, disp. XXI, sect, i, n. 11. Cette preuve est soumise par Cajetan,/» *Sum. theol.*, I", q. civ, a. i, et par Suarez, disp. XXL sect, i, n. 7, à une critique minutieuse. Cf. Th. de Régnon, *Métaphysique des causes,* l. VIII. c. iv, Paris, 1886, p. 584-594. Les scolastiques voient d'ailleurs cetle répugnance à ce que l'être fini puisse durer par sa propre vertu, qu'il serait ainsi, à la fois et sous le même rapport de l'existence, cause et effet de hii-même. S. Thomas, *Sum. theol.*, I», q. Civ, a. 2, ad 2"m.

Suarez, *loc. cit.*, n. 14, tire encore un argument de la toute-puissance divine. Tous affirment le souverain domaine de Dieu ; or Dieu ne le possède pas, si son action n'est pas essentielle à la durée des choses; car il n'est pas maître absolu de ce qu'il ne peut annihiler, et il ne peut annihiler.s'il ne conserve pas au sens même de la thèse. Qu'on laisse, en effet, les métaphores : annihiler d'un mot, réduire au néant, etc. On ne peut annihiler par une action positive, détruire de l'être comme on disperse au venf des fragments d'argile; le résultat d'une action positive doit se chiffrer par un etlet positif, non par zéro. Si donc Dieu ne peut annihiler en agissant, il ne lui reste qu'un moyen d'y parvenir, c'est en cessant d'agir, c'est-à-dire par soustraction d'une action indispensable à la durée des êtres : cette action c'est la conservation.

6» *Eote de la thèse.* — Le concile du Vatican, const. *De fide,* sess. Ill, c. i, Denzinger, n. 1633, dit : (.'*niversa vero quæ condidit, Deus providentia sua luetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter.* Ce texte ne concerne pas la conservation, mais le dogme, plus général de la providence. Cf. *Colled. Lacens.*, *Acta concil.* Fat., Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. vu, p. 105, 1018. *Hérétique* sans doute toute doctrine qui nierait la providence; *théologiquemenlerronée,* celle qui lui refuserait un influx positif au moins indirect sur la conservation des êtres. S'il s'agit, comme dans ces pages, d'une action intime directe et immédiate, il semble que cette doctrine, doivent être qualifiée de *très commune* et de *certaine.*

IL Nature. — Un léger désaccord partage les scolastiques sur ce point. Pour le plus grand nombre la conservation n'est pas en Dieu un acte nouveau, c'est la continuation de l'acte créateur, *non est per novam actionem, sed per continuationem actionis quæ dat esse.* S. Thomas, *Sum. theol.*, I",q. civ, a. l, ad4"“; Lessius, *loc. cit.*, n. 30. Voici la seule différence : le concept île création implique que l'être n'existait pas l'instant précédent, *esse post non esse;* celui de conservation qu i! existait déjà, *esse pos t jam esse.* L'action divine ne diffère donc dans les deux cas que *ratione, connotalione :* unique en soi. elle comporte deux noms suivant les rapports divers de son eflet avec le temps et avec notre manière de concevoir. Suarez, disp. XXI,sect, n, n. 2 sq. Et c'est encore l'infirmité de notre intelligence qui nous oblige à parler de création continuée,comme si l'action de Dieu se prolongeait dans le temps : il n'y a pas de durée en Dieu, puisqu'il n'y a pas de changement. Scot, *In IV Sent.*, I. II, dist. II, q. i. n. 4, 17-25.

Quelques-uns font des restrictions, et semblent requérir, entre la création et la conservation, une diffé-

rence spécifique. Cf. Henri de Gand, *Quodlib.,* X, q. vu ; *Quodlib.,* I, q. ix; Aureolus, *In IV Sent.,* l. II, dist. I, q. iv,a. 2; Grégoire de Rimini, *In IV Sent.,* I. II, dist. I, q. vi, tous deux cités et réfutés par Capreolus, *In IV Sent.,*\. II, dist. I, q. II, a. 2, conci. 3‘, édit. Pégues, t. in, p. 41 sq., et Suarez, *loc. cit.,* sect. n. Pour certains, la conservation demande seulement un influx général et comme un moindre effort de la part de Dieu. Opinion illogique, puisqu'elle ne se soutient qu'en admettant la contradictoire même des arguments qui ont établi la thèse : possibilité pour la créature de se maintenir dans l'être, au moins à quelque degré, par soimême, et possibilité d'être cause d'elle-même, au moins dans une certaine mesure. Elle est inintelligible, si l'un entend par concours général une influence indéterminée de Dieu que spécifierait la cause seconde. Voir la réfutation dans Lessius, *op. cit.,* c. iv, n.2Gsq.

En somme, il convient de parler exactement de même manière de la création et de la conservation, et la meilleure formule n'est-elle pas celle de saint .Jean Damascene : ἡ ποιητικὴ δέ αυτοὑ δὑνσμι κα'ι ἡ συνεκτικὴ και ἡ προνοητικὴ ἡ ἀγαβὴ αυτοὑ Οέλησί ἑστι... Θέλει συνίστασΘαι τον κόσμον κα'ι συνίσταται κα'ι πάντα δσα θέλει γίνεται. *De fide orthodoxa,* l. Π, c. xxtx, *P. G.,* t. xctv, coi. 964.

III. Agent. — Où l'action est rigoureusement Ia même, le même agent est requis. Voir Création. Cette question n'oiîre donc pas de difficulté spéciale : c'est un corollaire de la précédente.

Saint Thomas cependant. *Sum. theol.,* I“, q. Civ, a.2, fait remarquer que Dieu conserve toutes choses,sans exclure l'inlluence des causes secondes, bien qu'il soit toujours cause principale; et saint Bonaventure, *In IV Sent.,* l. 1. dist. IX, q. iv; l. II, dist. XXXVII, q. n, observe aussi que la conservation n'appartient pas à Dieu *ut a tola causa.*

Si l'on veut éviter les confusions, il y a lieu de distinguer dans les choses avec Valentia, *In IV Seni.,* 1.1, disp. VIII, q. n, p. n, leur être substantiel *(esse simpliciter)* et leur nature spécifique (esse *specificum)* : créatures changeantes, muables, elles peuvent en effet exister, sans exister toujours sous la même forme et dans la même espèce. Il est clair dès lors que l'action et la réaction réciproques des causes secondes expliquent seulement la permanence de leur état spécifique ou accidentel ; ainsi, dans l'appareil d'une voûte, toutes les pierres s'entresoutiennent, Clément d'Alexandrie, *Slrom.,* VIII, 9, *P. G.,* t. ix, col. 597; ainsi les affinités chimiques rendent bien raison de la stabilité plus ou moins grande de tels composés définis, non de l'existence même des éléments. Malgré l'inlluence mutuelle qui fait de l'âme et du corps humain un homme vivant, ni celui-ci, ni celle-là ne se donnent mutuellement l'existence. Il faut en dire autant de tous les composés dans le système aristotélicien de la matière et de la forme. Si ces composants sont, avec Dieu comme cause principale, causes partielles de la conservation, cela doit donc s'entendre dans ce sens précis que. maintenus par Dieu et par Dieu seul dans l'existence *(esse simpliciter),* ils concourent avec lui au maintien de l'état spécifique du composé.

Si la conservation n'est qu'une création continuée, elle relève uniquement de celui qui seul peut créer. S. Thomas, *Sum. theol-,* III», q. xm, a. 2.

IV. Objections. — Leurs sources principales sont : 1° *L'ignorance de la question.* — Puisque la question de la conservation se pose pour expliquer la persévérance des êtres dans l'existence, elle concerne strictement les choses à qui convient proprement le concept d'être et par conséquent les seules substances complètes, ou, dans les systèmes philosophiques qui leur reconnaissent une existence propre, les parties substantielles, matière et forme. Dès lors, en revendiquant pour la cause première seule la conservation des substances, on n'entend exclure ni la coopération des substances à la conservation de certains états accidentels ou spécifiques, ni les modifications des substances les unes par les autres.

1. Ainsi, quand avec le concours de Dieu, l'artiste a terminé sa statue, la forme subsiste dans le marbre par l'action de Dieu qui la conserve seul, c'est-à-dire sans l'artiste, mais non sans l'intermédiaire de la substance: conservation immédiate pour celle-ci, médiate pour celle-là. Voir col. 1187. Les accidents,n'ayant pas de réalité indépendante de la substance, sont conservés en elle et par son moyen.

2. Mais la conservation contredit les modifications pourtant évidentes et l'évolution de toutes choses! — Nullement. Ce qui la contredirait ce serait l'annihilation ; or on constate partout transformation, non annihilation. S. Thomas, *Sum. theol.,* l“, q. Civ, a. 4. Bien plus, c'est parce que Dieu conserve les éléments substantiels et par conséquent les énergies et vertus qui découlent de leur nature, que la création n'est pas figée dans l'immobilité : évolution et conservation ne s'opposent pas. Dieu maintient toute la quantité d'être qu'il a tirée du néant, et l'on ne voit pas pourquoi il l'annihilerait jamais, mais il se contredirait,en empêchant des substances qu i) a faites actives de réagir les unes sur les autres, ou d'évoluer dans la mesure de la plasticité qu'il leur a donnée : les éléments chimiques s'attaquent, s'altèrent, se dissocient, se combinent à nouveau; les causes raisonnables, sans créer ni annihiler jamais, modifient, façonnent, agencent les matériaux existants. Les choses ne sont donc stables qu'en proportion de leurs qualités ou énergies naturelles, et des vues très sages de Dieu.

2° *L'illusion du concept vulgaire.* — C'est là une cause plus profonde des objections ordinaires. Nous n'avons pas de notion plus abstraite que le concept d'être; c'est donc par elle que nous concevons toutes choses, c'est notre unité de pensée. II devient tout naturel que nous la regardions comme représentant quelque chose d'absolu et de subsistant. Rien de plus tolérable dans le commerce ordinaire; dans une recherche philosophique, au contraire, il y a lieu de remarquer que la créature n'existe que par participation ; dèslors, il ne peut y avoir qu'une pure analogie entre l'être contingent et l'absolu véritable, entre *Vanalogaluni princeps,* dirait l'École et ses inférieurs. Il convient donc de ne pas partir d une conception de l'être fini *a priori,* pour obvie et sûre qu'elle paraisse, mais, après avoir posé comme l'1'Ire en qui se vérifie la notion parfaite de subsistance, la cause première, il faut rechercher sans parti pris ce que peut être la subsistance des êtres créés. Ils semblent, il est vrai, se soutenir par eux-mêmes; la raison montre et la foi prévient que ce ne peut être qu'une apparence.il C'est donc une erreur, écrit Lessius, d'imaginer la créature comme je ne sais quel solide réellement distinct de l'influx de Dieu, capable de subsister après soustraction ou partielle ou totale de son influence. Ce n'est pas ainsi qu'il faut la concevoir à l'égard de Dieu, mais comme le terme intrinsèque de l'action divine, tout comme la lumière est le terme intrinsèque de l'action du soleil. » *Op. cit.,* l. X, c. iv, n. 39.

Dieu *remplit* sa créature de l'être qu'il lui donne sans discontinuer; il la relient pour l'approcher de la source de vie; il la *soutient,* pour qu'elle ne tombe dans le néant; il la *contient,* pour qu'elle ne se désagrège pas. Cf. S. Grégoire le Grand, *Moral.,* l. II, c. xn, *P. L.,* t. lxxv, col. 565; Lessius, *op. cit.,* n. 25, 61.

Au fait, n'est-ce pas par cette voie seule que peut se résoudre ou s'atténuer le problème si ardu, même la création une fois prouvée, de la coexistence du fini et de l'infini ? En rigueur, on n'a plus devant soi être et

être, mais un seul être : *Ego sum qui sum,* Exod.. in, 44, 15, et le reste, *reliqua quasi non sinl.* Et ces deux ordres de réalités ne peuvent s'additionner dans une somme commune, puisqu'il n'y a rien dans les êtres créés qui ne relève adéquatement de l'incréé. Ainsi d'une lumière qui se réfléchit en de nombreux miroirs : plusieurs images, une seule lumière; *plura entia,* lisent les manuels, *non plus entis.*

S. Bonaventure. *In IV Sent.,* édit. Quaracchi, t. n, p. 866, scholion ; Suarez. *Disput. metaph..* disp. XXI. *Opera,* Paris, 4866, t. xxv, p. 785-802; Lessius. *Opuscula,* Paris, 1884, 1.1, *De perfectionibus moribusque divinis.* I. X, et chez ces trois auteurs nombreuses références aux scolastiques; Petau, *De Deo uno,* I. VIII, c n; Wirceburgenses, *Theologia dogmatica,* Paris. 1880, t. m, appendix, p. 497-515; Honlheim, *Theodicea,* 1893, p. 766; Urrabnru, *Theodicea,* disp. VI, c. m,t. n,p.707sq. ; Kleutgen, S. J.. *La philosophie scolastique,* Paris. 1868, t. n, p. 476-519; t. ni, p. 7-27 ; Scheeben, *La dogmatique,* Paris, 1881, t. ni. p. 21-29: t. n, p. 241-259; Heinrich, *Dogmatische Théologie,* Mayence, 1888, t. v, p. 279-296.

II. Pinard.

CONSISTOIRE. Voir Cardinaux, t. n, col. 1722-1723; et Canonisation, t. n, col. 1652-1654.

CONSOBRINUS Jean, ou Sobrinus ou encore Sobrinho, carme portugais, né à Lisbonne, au commencementdu xvesièc1e, de parents aussi illustres par leur piété que par leur origine. Très dévot envers la très sainte Vierge Marie, il ne cessa de revendiquer pour elle, par la plume et par la parole, le privilège de la conception immaculée. Sa subtilité et sa logique dans les discussions en faisaient un adversaire redoutable et lui méritèrent le nom de *magnus magister.* Le roi de Portugal, Alphonse V, l'avait en haute estime et aimait à le visiter et à le consulter en son couvent de Lisbonne. Il mourut empoisonné par les hérétiques vers 1475. Trithéme, *Descriptor, eccles.,* n. 867, et, après lui, d'autres écrivains prétendent, nous ne savons sur quel fondement, que Consobrinus passa en Angleterre et professa les lettres à Oxford, et que plus tard, il fut créé docteur en théologie à Bologne, .lean Consobrinus a laissé entre autres un excellent traité *De justitia commutativa, arte campsoria ac alearum lutte,* in-8», Paris, 1496.

Cosme de Villiers. *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. I, col. 827.

P. Servais.

1. CONSTANCE, vertu morale. — I.Nature. ILDéfinilion. III. Importance. IV. Vices opposés. V. Moyens de l'acquérir.

I. Nature. — Le mot constance désigne la fermeté ou la continuité dans le bien, avec une nuance différente suivant qu'on le fait dériver de *constare,* être solidement établi, ou *desibi constare,* être d'accord avec soiméme. Saint Thomas s'attache à la première explication : *Aliquis dicitur esse constans exeo quod, in aliquo stat. Sum. theol.,* II· IIæ. q. cxxxvn, a. 3, sed contra. Lessius préfère la seconde. *De justitia et jure,* l. Ill, c. H, dub. vi, Louvain. 1605, p. 643. Dans les deux cas, il y a aflinité étroite entre la constance et la persévérance, considérée comme vertu morale. L'une et l'autre ont pour lin d'affermir dans le bien entrepris en dépit des difficultés qui surviennent, *perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono.* S. Thomas, *loc. cit.,* in corp. Mais la constance affermit contre les obstacles venant de l'extérieur, tandis que la persévérance soutient le courage contre la difficulté inhérente à la durée même de l'ellort exigé. Ces deux vertus diffèrent donc uniquement à raison du genre des obstacles qu'elles ont à surmonter, *differunt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono.* S. Thomas, *loc. cil.* La ditlérence se réduit par conséquent à bien peu de chose. Aussi Lessius, *loc. cit.,* fait-il observer que ‹ ni les auteurs ni le vulgaire n'ont coutume de tenir compte de cette distinction, d'ailleurs peu importante au point de vue moral ». Nous parlerons donc ici de ces deux vertus à la fois.

IL Définition. — On peut donc définir la constance: la vertu qui donne à l'âme la continuité dans le bien, malgré les difficultés provenant de l'extérieur, et la persévérance : la vertu qui donne à l'âme la continuité dans le bien, malgré la difficulté provenant de la durée elle-même de l'effort exigé.

D'après le docteur angélique, *Sum. theol.,* Il* 11«, q. cxxxvn,a. 2. la persévérance, comme d'ailleurs sa compagne. la constance, se rattache à la vertu cardinale de force. Elle s'y rattache soit comme partie intégrante, soit comme partie potentielle. Voir Vertu. — 1° Comme partie intégrante de la force, la persévérance n'est pas une vertu spéciale, mais un élément de la vertu de force, élément indispensable pour que l'acte de cette vertu soit parfait dans son genre. Ainsi, par exemple, un martyr, mourant à petit feu ou traîné de supplice en supplice, ne sera vraiment fort dans toute l'acception du terme, que s'il persévère jusqu'au bout. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11“ II“, q. xlviii, a. 1. Le portrait de l'homme fort tracé par Horace dans ses Odes, l. Ill, carro. ni, convient à la constance ainsi envisagée :

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida...
Impavidum ferient ruinte.

2“ Comme partie potentielle de la force, la persévérance est une vertu ayant son domaine à elle, son objet propre. Cet objet, ce sont les actes de toutes les vertus, en tant que rendus difficiles par des obstacles extérieurs ou par la durée. L'objet formel, qui en fait une vertu spéciale, est précisément le mérite, la beauté morale de celte fermeté, de cette continuité malgré la difficulté.

III. Importance. — L'importance de ces deux vertus est souveraine. Sans elles, les autres vertus sont appelées à disparaître à brève échéance, car. pour la nature déchue, ou n'y a-t-il pas des difficultés dans la pratique du bien? D'abord, tout homme doit vaincre sa versatilité naturelle. *Hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili specialem difficultatem habet.* S. Thomas, *Sum. theol.,* 11“ 11“, q. cxxxvn, a. 1. Puis, il faut triompher des obstacles, qui proviennent de l'intérieur, des critiques du monde, de ses scandales, parfois même de ses persécutions. C'est pourquoi la sainte Ecriture est pleine d'éloges pour les deux vertus de constance et de persévérance et de pressantes exhortations à les pratiquer : *Sla in testamento tuo.... et in opere mandatorum tuorum veterasce,* Eccli.,xi,21 ; *stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper.* I Cor., xv, 53. Cf. Tob., ii, 18; Ps. xvn, 38; civ, 4; Eccli.. ». 16; XXVII, 12; Matth., x, 22; Luc., ix. 62; Joa., iv, 34; xvn, 4; I Cor., ix, 24; Gal., vi, 9; 11 Thess.. in. 13; H Tim., iv, 7; Heb., in, 14; vi. 11; II Joa., vm, 9; Apoc.. n, 26; in. 11. Que si quelques-uns de ces textes ont directement en vue la persévérance effective, ils s'appliquent cependant aussi aux vertus de constance et de persévérance qui sont un des plus puissants moyens pour persévérer en réalité. Cf. Merz. *Thesaurus biblicus,* Paris, 1892, p. 103-104, 477-480.

IV. Vices opposés. — La vertu de constance et de persévérance tient le juste milieu entre deux extrêmes : l'inconstance ou mollesse et l'opiniâtreté. L'une pèche par défaut, l'autre par excès. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11“ II", q. cxxxvm, a. 2.

L'inconstance est le vice qui nous fait abandonner sans motif raisonnable la poursuite d'un bien. S'il s'agit d'un bien à faire qui n'est encore qu'en projet, c'est l'inconstance proprement dite; s'il s'agit d'un bien que l'on a déjà entrepris et que l'on abandonne â cause des

difficultés qui surviennent, c'est la mollesse. S. Thomas, *loc. cit.;* Lessius, *De just. et jure,* 1. III, c. II, dub. vi, Louvain.. 105,p.643; Polman. *Breviarium theologicum,* 11“ II», η. 1082, 1083. Malines, 1729, p. 401. Il y a péché mortel si l'on abandonne la pratique d'une œuvre qui tombe sous un précepte grave, péché véniel seulement, si la matière du précepte n'est que légère. Mais si aucune loi n'est en jeu, y a-t-il faute, au moins vénielle, à négliger d'accomplir une bonne résolution que l'on a prise? Quelques auteurs l'affirment, d'autres le nient. « Les deux opinions sont probables, » dit saint Alphonse. *Theol. mur.,* I. 111, n. 199. Home, '1905, t. i, p. 499. Donc, en pratique, *lex dubia non obligat.* Il faut toutefois remarquer que ce qui, *perse,* n'est pas un péché, peut le devenir facilement *per accidens,* si l'on négligeait, par exemple, de tenir une résolution sous l'influence d'une passion désordonnée.

L'opiniâtreté, *pertinacia,* est le vice qui porte les hommes à rester attachés plus que de raison à leur manière de voir ou d'agir. S. Thomas, *loc. cit.,* a. 2. On l'appellerait volontiers entêtement, si le mot n'était trop vulgaire. L'homme opiniâtre est le ἰσχυρογνώμων ou le ιοιογνώμων d'Aristote. *Elh.,* 1. VII. c. IX. Ainsi entendue, l'opiniâtreté est, d'après Lessius, *loc. cit.,* un péché véniel ou mortel, selon la matière. Ce serait le cas, par exemple, d'un législateur qui, par obstination, refuserait d'abroger une loi qu'il sait être funeste à son État.

V. Moyens de l'acquérir. — Ces moyens sont différents, selon que la vertu de persévérance est envisagée dans son opposition avec l'inconstance ou avec l'opiniâtreté. Voici les principaux :

1° *Contre l'inconstance.* — 1. Méditer souvent sur la folie de l'inconstance. *Sic stulti estis, ut cum spiritu coeperitis, nunc carne consummemini.* GaL, 111, 3. Les laïens eux-mêmes ne disaient-ils pas : *Maximum indicium malæ mentis est fluctuatio.* Sénèque, *Epist.,* cxx. Louis de Grenade trace ce tableau de l'inconstance dans les exercices de piété : « Certains caractères sont incapables de poursuivre avec constance un même dessein... véritables Sysiphes qui s'obstinent à rouler un rocher au haut d'une montagne d'où il retombera aussitôt. » *De l'oraison et de la considération,* part. II, c. II, § 10, *Œuvres complètes,* trad. Bareille, Paris, 1863, t. xt, p. 280-283. Méditer, d'autre part, sur la nécessité et les avantages d'une persévérance obstinée. Pour atteindre un but, il ne suffit pas de commencer, il faut continuer. « La persévérance, c'est la plénitude des forces, le couronnement des vertus, la racine du mérite, la source de la récompense. »S. Bernard, *Epist.,* cxxtx, *P. L.,* t. ci.xxxtt, col. 284. — 2. Prévoir les obstacles et fortifier son âme â l'avance : en réduisant à leurs proportions véritables des difficultés qu'exagère une folle imagination; en détachant son cœur des faux biens par lesquels ses ennemis voudraient le séduire; en méprisant les maux dont ils menacent : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps et qui après cela n'ont rien â vous faire davantage, » Luc., xn, 4; surtout en comptant sur le secours de Dieu : « .le puis tout en celui qui me fortifie. » Phil., iv, 13; I Cor., ix, 13. — 3. Exercer sur un champ restreint son activité. Ce conseil convient surtout â la persévérance dans les exercices de piété. Les saints recommandent de fixer un petit nombre de résolutions soigneusement contrôlées. Cf. Loliner, *Biblioth. manualis concionaloria,* tit. cxvi, § 10, n. 4. Bassano, 1787. t. v, p. 180. — 4. Enfin, l'éducation virile joue ici un rôle considérable. Aussi une des règles de la pédagogie doit être de former des hommes de caractère, persévérants à la tâche, constants malgré tout. Cf. Guibert. *Le caractère,* c. t. § 3; c. ni, § 2; c. vi, § 3, Paris, 1905, p. 15-21, 79-115, 227-247.

2» *Contre l'opiniâtreté.* — 1. Combattre l'orgueil et la recherche de la vaine gloire qui sont presque toujours à la racine de ce vice. — 2. Considérer combien lout homme est exposé â se faire illusion sur son propre compte et se rappeler en particulier les occasions où l'obstination a été pernicieuse. — 3. Bien se persuader qu'il n'y a pas de honte à confesser son erreur. Dans la préface de la 2« édition de sa *Théologie morale,* saint Alphonse fait cet aveu : «Me reconnaissant homme, j'ai réformé, après plus mûr examen, quelques-unes de mes opinions. Et je n'ai pas rougi de le faire, puisque saint Augustin lui-même n'a pas craint de se rétracter en plus d'un point. C'est ce qu'a fait également saint Thomas, dans sa *Somme theol.,* 1II“. q. ix, a. 9. Et de vrai, comme l'a dit Cicéron : *Nunquam laudata fuit in una sententia permansio. » Theol. moralis,* Rome. 1905, t. i, p. lv.

S. Thomas, *Sum. theol.,* II· II·. q. cxxvn, c.xxxvm, et ses commentateurs, surtout Cajetan, *In II·· II",* q. cxxxvn, cxxxvm, Rome, 1570, p. 326-329; Lessius. *De justitia etjure,* 1. III, c. il, dub. VI, Louvain, 1605, p. 642, 643; S. Alphonse. *Theol. moralis,* I. III, n. 199, Rome, 1905, t. I, p. 499: .Marc, *Institutiones alphonsianæ,* n. 406, 13· édit., Rome. 1906, t. i. p. 260. — Pour la partie pratique, Louis de Grenade, De *l'oraison et île la considération,* part. H. c. II. §10, *Œuvres complètes,* trad. Bareille, Paris. 1863, t XI, p. 280-283: Lohner, *Bibliotheca manualis ccncionatoria,* tit. cxvi, Bassano, 1787, t. V, p. 171-189; Guibert, *Le caractère,* Paris, 19u5.

G. Blanc.

2, **CONSTANCE** (Concile de). Réuni pour mettre fin au grand schisme d'Occident, le concile de Constance, sans se ranger au nombre des grands conciles qui ont élaboré la doctrine catholique, tient cependant une place importante dans l'histoire du dogme et de la théologie. Sur lui s'appuient, â tort ou â raison, les théories gallicanes relatives aux pouvoirs respectifs du pape et des conciles œcuméniques; il a condamné les doctrines hérétiques de Wycleffet de .Jean llus; il a inauguré le régime des concordats; il s'est enfin prononcé sur un certain nombre de questions dogmatiques ou disciplinaires de portée moins générale. On n'insistera ici que sur les faits qui touchent à l'histoire de la doctrine. — I. Convocation et préliminaires du concile. II. Mesures prises pour assurer la fin du schisme et décrets des IVe et V' sessions relatifs aux pouvoirs du concile œcuménique. III. Condamnation des erreurs de WyclefT et de Jean Ilus. IV. Les réformes et les concordats. V. Questions secondaires. VL Autorité des décrets du concile de Constance.

I. Convocation et préliminaires du concile. — L'élu du concile de Pise, Alexandre V, était mort le 3 mai 1410, el il avaiteu pour successeur le cardinal Balthazar Cossa qui avait pris le nom de Jean XXIII. Celui-ci n'avait pu déterminer â céder ni l'un ni l'autre de ses deux compétiteurs Grégoire XII et Benoit XIII. Vivement attaqué par Ladislas de Naples, Jean XXIII se tourna vers le roi de Hongrie, Sigismond de Luxembourg, qui fut élu roi des Romains le 21 juillet 1411. A ce prince s'adressèrent tous ceux qui voulaient, par le moyen d'un concile, mettre fin au schisme et aux désordres qui désolaient l'Église. Sigismond se prêta à leur désir. Conformément au décret de l'assemblée de Pise, Jean XXIII convoqua un concile à Rome pour le 1"· avril 1412; mais il fut obligé de le proroger. Ce concile ne se réunit qu'au commencement de 1413 et ne rendit qu'un seul décret de quelque importance, celui qui condamnait les écrits de Wyclell' et défendait de les commenter devant le peuple. A peine les Pères qui le composaient s'étaient-ils séparés, que Ladislasde Naples entrait dans Rome par la brèche et pourchassait le pape Jean XXIII. La mort de Ladislas (6 août 1414) devait être un obstacle de moins pour la pacification.

Cependant, descendu dans la Haute-Italie, Sigismond s'occupait activement de la réunion du concile, et il voulait même le réunir à Constance. Jean XXIII tenait pour une ville qui lut sous sa domination, mais il finit

par laisser carte blanche à ses légats qui rencontrèrent Sigismond à Côme et cédèrent à son désir, .lean XXIII, que la plupart des cardinaux avaient déjà abandonné de cœur, regretta, mais trop tard, l'autorisation qu'il avait donnée. Dès le 110 octobre !413, l'empereur Sigismond annonçait à la chrétienté que le concile s'ouvrirait à Constance le 1'r novembre 1414 et que lui-méme y assisterait. Parmi les princes chrétiens, quelques-uns déjà se montraient jaloux du rôle prépondérant qui revenait à l'empereur. Néanmoins .lean XXIII, pressé par Sigismond, lança, de Lodi, la bulle de convocation au concile (9 décembre 1413). Les cardinaux ne le laissèrent pas rentrer à Rome, où la République avait été proclamée après la mort de Ladislas. Après avoir exigé des bourgeois de Constance toutes sortes de garanties, Jean XXIII prit, fort à contre-cœur, le chemin de leur ville, où il fit son entrée solennelle le 28 octobre 1414. Le ler novembre le concile fut déclaré ouvert. Le cardinal Zabarella proclama que la première session aurait lieu le 16; d'ici la on devait prendre diverses dispositions préliminaires; le 17 novembre, arriva le cardinal Pierre d'Ailly, qui allait ètre l'âme de l'assemblée; le 19 décembre, le cardinal de Raguse, Jean Dominici, investi des pouvoirs de Grégoire XII. Le 24 décembre, Sigismond, qui venait de se faire couronner à Aix-la-Chapelle, fit son entrée à Constance.

Ce concile fut une grande assemblée de l'Europe chrétienne. Sigismond y avait convoqué tous les princes. Ils ne vinrent pas en personne, mais furent représentés par des ambassadeurs : ceux de Charles VI, avec Gerson à leur tête, ceux d'Henri V, dont le comte de Warwick, ceux de l'empereur Manuel 11 Paléologue, ceux des rois de Sicile et de Pologne. Sigismond amenait avec lui Philibert, grand-maitre de l'ordre teutonique, le duc Frédéric et le duc Albert d'Autriche, le palatin Louis, l'électeur de Saxe Rodolphe, le burgrave de Nuremberg, Frédéric de Hohenzollern, qui venait de recevoir le gouvernement du Brandebourg, le duc de Mecklembourg, le duc de Lorraine. S'y trouvèrent les plus grands personnages de l'Église, cardinaux, évêques, docteurs, représentants les plus illustres des universités, même des hommes brillants dans l'histoire des lettres, Le Pogge, secrétaire apostolique sous Boniface IX et les sept papes suivants, Léonard Aretin, etc.

Le chroniqueur du concile Ulrich von Richenthal évalue à 18000 le nombre des ecclésiastiques, à 50000 le nombre des laïques qui séjournèrent, à 150000 le nombre de ceux qui passèrent à Constance pendant le concile. On menait d'ailleurs une vie animée et parfois joyeuse, les cérémonies, processions, tournois, etc., coupant agréablement les longues et pénibles discussions.

Le principal instigateur du concile, qui devait même un moment en être le président laïque, Sigismond de Luxembourg, était venu à Constance non seulement pour travailler à la paix de l'Église, mais aussi pour établir sa propre suprématie sur l'Europe occidentale. Sigismond, réélu empereur à l'unanimité en 1411, avait une puissance plus grande que ses prédécesseurs; roi de Hongrie, héritier de la Bohème, ses États s'étendaient des Balkans à la Baltique et des Karpathes au Rhin. Lui-même n'était pas un homme ordinaire; il était beau, instruit, etc.; toutes ses qualités avaient un caractère théâtral. Il jouait un peu la comédie : Qui *nescit dissimulare, nescii regnare.* Sa volonté était moins ferme que ses intentions n'étaient hautes.

Quels allaient être les chefs ecclésiastiques du concile? Qui allait le présider? Jean XXIII apparaissait en première ligne comme le successeur de l'élu de Pise. Il a laissé la plus triste réputation et n'a trouvé que fort peu de défenseurs. Mor Hefele a montré qu'il y avait de l'exagération dans ces attaques et que, comme Boniface VIII, Jean XXIII avait été en butte à d'incessantes et atroces calomnies. Il est probable qu'il avait combattu sur mer dans sa jeunesse et que de là était venue cette réputation de corsaire qu'on lui fit. Il avait étudié, était *ductor utriusque juris.* Camérier de Boniface IX qui l'avait fatten 1402cardinal diacre de Saint-Euslache, il avait exercé les fonctions de légat à Bologne. Thierry de Niem l'accuse d'avoir scandalisé les habitants par ses débauches et de les avoir écrasés d'exactions Thierry de Niem est partial et vindicatif. H est certain qu'il fit rentrer le territoire de Bologne dans l'obéissance du saint-siège et qu'il donna une assez haute idée de son intelligence et de son énergie pour inspirer aux cardinaux français et italiens la volonté de l'élever au souverain pontificat. Jean XXIII avait semblé justifier ce choix par les cardinaux qu'il nomma : Pierre d'Ailly, Gilles Deschamps, Zabarella, Robert Hallam, Guillaume Filastre, Simon de Cramaud, et plusieurs autres. Mais il n'était pas capable personnellement de comprendre les vices de la curie romaine et d'en souhaiter sincèrement la correction. Léonard Aretin a prononcé sur lui ce jugement qui pourrait être celui de l'histoire : Vir *in temporalibus quidem magnus, in spiritualibus vero nullus omnino atque ineptus.* Paroles que reproduit textuellement saint Antonin. Platina, *Vies des pontifes romains,* montre en lui un de ces hommes qu'on peut en tout temps opposer aux tyrans usurpateurs, mais qui *in omne tamen plus ferociœ plusque audaciœ el secularitatis erat quam ejus professio requirebat, militaris prope habebatur ejus vita; militares mores,adeo ut multa eliam qua: loqui fas non est sibi licere arbitrabatur.*

Sigismond avait bien paru considérer Jean XXIII comme le vrai pape, puisqu'il avait traité avec lui de la réunion du concile, mais il paraissait déterminé à l'abandonner si les intérêts de l'Eglise et de l'empire le demandaient. Aussi Jean XX111, non content d'exiger des garanties nombreuses pour sa personne, avait signé à Méran un traité secretavec Frédéric d'Autriche,qu'il nomma capitaine de l'Église romaine et qui s'engagea à protéger sa liberté, au besoin à faciliter son évasion. Jean XXIII comptait encore sur le duc de Bourgogne, sur le margrave de Bade, sur l'archevêque de Mayence. Malgré tout il n'était pas rassuré; dans le voyage.il avait laissé échapper des propos étranges, celui-ci entre autres : *Hic vulpes capiuntur!*

En tout cas, ses compétiteurs ne méritaient guère de lui être préférés par les princes ou par le concile. Benoit XIII avait lassé tout le monde par ses violences; il était retiré en Catalogne où il était reconnu par une partie des Espagnols. Grégoire XII, alors âgé de 87 ans, droit, de mœurs pures, n'avait tenu aucun des engagements pris et s'était acharné à rester pape; il avait refusé de se soumettre au verdict de Pise et déchaîné contre Jean XXIII les armées de Ladislas de Naples. Seule la mort soudaine de Ladislas avait rendu possible la réunion du concile. Alors Grégoire s'était réfugié auprès de Carlo Malatesta, seigneur de Rimini, qui devait avec le palatin Louis de Bavière le défendre à Constance.

De cet état de choses il résultait que, soutenu par l'empereur, le concile allait pouvoir agir en arbitre et en maître. La présence de cinq patriarches, vingt-neuf cardinaux, trente-trois archevêques, plus de cent cinquante évêques, cent abbés et trois cents docteurs lui donnait d'ailleurs toute l'autorité morale nécessaire. Le danger était, on ne tarda pas à s'en apercevoir, que, fort de celte autorité et de l'indignité des pontifes, il n'oulrepassât ses droits et ne posât des principes dangereux pour l'avenir.

II. MESURES PRISES POUR ASSURER LA FIX DU SCHISME ET DÉCRETS REIATIFS AUX POUVOIRS DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE. — 1° *Supériorité du concile.* — La question de la solution du schisme impliquait celle de l'autorité du

concile. Pour que le schisme prit fin, il fallait que le concile fût tout-puissant. Or, sans le pape, comment pouvait-il être tout puissant? Et que pensaient les papes? Benoit XIII voulait négocier directement avec l'empereur; Grégoire XII consentait à se démettre, pourvu que Jean XXIII ne fût pas regardé comme le vrai pape et ne présidât pas;Jean XXIII se regardait comme le vrai pape et entendait agir comme tel; il faisait arracher du couvent des franciscains les armes de Grégoire XII etcanonisait Brigitte de Suède. Il soutenait que la décision du concile de Pise était irréformable, qu'il était le successeur du pape légitimement élu et que le concile de Constance le devait tenir pour vrai chef de l'Eglise.

Evidemment la situation était des plus embarrassantes; le seul espoir d'en finir légitimement était que h s trois se démissent en même temps. Mais s'ils ne voulaient pas? Les Italiens étaient d'avis que le concile de Constance confirmât le concile de Pise suspendu par Alexandre V, en reconnût et en exécutât les décrets, reconnût par conséquent Jean XXIII et déterminât celui-ci à obtenir dans le délai d'un an, fût-ce parla force,la soumission d'Ange Corrario et de Pierre de Luna (Grégoire XII et Benoit XIII).

Pierre d'Ailly, appuyé par Filastre, répondait que les conciles de Pise et de Constance étaient égaux pour l'autorité ; qu'ainsi l'un n'avait pas besoin d'etre confirmé par l'autre ; qu'au contraire une confirmation pareille ferait naître une infinité de doutes et de scrupules, qu'elle blesserait ceux qui niaient la légitimité du concile de 1409 et que d'autres y trouveraient un prétexte de s'élever contre tout ce qui s'était fait à Pise. Il ne voulait pas qu'on usât de la voie de fait contre les papes. « Ce moyen, disait-il, est très difficile, et il n'y a pas d'apparence qu'on puisse le mener â bonne fin. Il faudrait plutôt tenter l'abdication volontaire, en offrant une position acceptable à celui des prétendants qui voudrait céder pour le bien de la paix. » Déjà Pierre d'Ailly entrevoyait la solution par l'abdication imposée aux trois papes ou peut-être leur déposition. Par conséquent, à ses yeux, l'œuvre de Pise pouvait être contestée, mais il en concluait faussement à la faillibilité des conciles. « Si l'on nous objecte que c'est porter atteinte au concile de Pise, je réponds qu'en supposant même la légitimité de ce concile, il n'est pourtant pas essentiel de croire qu'il n'a pas pu se tromper. Car, selon quelques docteurs célèbres, le concile général peut errer, non seulement dans le fait, mais aussi dans le droit et dans la foi ; au lieu qu'il n'y a que l'Église universelle qui ne puisse errer dans la foi ; selon cette parole de Jésus-Christ au prince des apôtres : Pierre, votre foi ne manquera pas : ce qui s'entendait non de la foi personnelle de saint Pierre, mais de la foi de toute l'Église. » Le cardinal d'Ailly était entraîné à cette doctrine étrange et erronée, afin de garder sous la main une solution pour l'opposer â ceux qui insisteraient trop sur les décrets de Pise et la légitimité d'Alexandre V et de Jean XXIII. C'est par des motifs du même genre qu'il se trouva conduit â soutenir le principe faux de la supériorité du concile sur le pape : *Universalis Eeclesiæ a Christo non a papa hoc privilegium auctoritatis habet quod in fide errare non potest; talem auctoritatem non habet papa... major est auctoritas Eeclesiæ vel concilii quam papæ.* Notion tout à fait fausse du concile général qui ne peut se passer du pape.

Jusque-là pourtant on n'avait attaqué Jean XXIII qu'à mots couverts. On allait aller plus loin.

Vers la fin de janvier, le cardinal de Saint-Marc (Filastre) faisait paraître un écrit : *De causa unionis,* où il s'attachait à démontrer que des divers moyens d'arriver à la pacification, le meilleur était la démission des trois prétendants. Jean, s'il était le vrai pasteur, ne pouvait se refuser à abdiquer, car le vrai pasteur donne sa vie pour ses brebis, mais en cas de refus, *compelli potest, si recuset... et, si non paret, deponi tanquam scandalizans Ecclesiam Dei.* Lui aussi admettait donc en fait la supériorité du concile général.

La question du mode de votation, très importante au point de vue du résultat final, fut posée en janvier 1415. Elle fut soulevée par un écrit des Allemands paru en même temps que le *De causa unionis* de Filastre. Ils voulaient que les évêques et les abbés mitrés n'eussent pas seuls voix judicative et définitive, mais que le même droit fut attribué aux représentants des évêques, des abbés, des chapitres, des universités, aux docteurs et aux envoyés des princes.

Pierre d'Ailly affirma que, sur ce point, la discipline avait varié ; qu'un évêque titulaire ou même qu'un évêque n'ayant qu'un petit diocèse ne.sauraient jouir d'un droit égal, par exemple, à celui de l'archevêque de Mayence ; que d'autre part les docteurs en théologie, surtout ceux qui prêchent, et les docteurs en droit, surtout ceux qui enseignent, doivent être appelés à voter. Selon Pierre d'Ailly, l'objection qu'il n'y avait jamais eu de docteurs dans les anciens conciles ne reposait sur rien, puisqu'alors on ne conférait point de grades. D'Ailly, comme Gerson et les premiers gallicans, exagéraient le rôle des docteurs. Filastre admettait le vote des simples prêtres pour les questions mixtes (temporel mêlé au spirituel), comme la cessation du schisme ; il est douteux qu'il admit leurs votes dans les matières de foi et de même il exclut les laïques des jugements purement dogmatiques.

Jean XXIII voulait que les évêques et les abbés mitrés eussent seuls droit de vote. Ses adversaires voulaient précisément neutraliser ces votes. Le concile n'exclut personne du droit de suffrage. Mais comment prendre les suffrages en présence d'une pareille multitude? L'idée de voter par nation se fait jour (7 février 1415). Votera-t-on par tète suivant l'ancien usage ou par nation ? Outre la difficulté pratique, on cherchait à retirer l'avantage aux Italiens qui formaient à eux seuls la moitié du concile. Jean XXIII voulait le vote par tète, conforme aux traditions ecclésiastiques et qui lui assurait un grand avantage. Le concile admit le vote par nation : italienne, allemande, française et anglaise, auxquelles on ajouta plus tard espagnole, quand on eut fait le procès de Pierre de Luna. La nation anglaise, très hostile à Jean, comptait 20 membres seulement, dont neuf clercs et trois prélats. La France et l'Italie comptaient à elles deux au moins 200 prélats. Pour chaque nation on choisit un certain nombre de députés clercs et laïques. Le président des députés de chaque nation devait être renouvelé chaque mois. Les réunions devaient se tenir séparément et se communiquer réciproquement ce qu'elles auraient décidé. Quand elles se seraient entendues sur un point, on réunirait une congrégation générale des nations, *nationali ler,* et l'article universellement adopté serait soumis à la session générale du concile pour y être approuvé *conciliariter.* Les cardinaux durent voter avec leur nation.

Tous ces préliminaires achevés, un membre inconnu de l'assemblée remit secrètement aux quatre nations, avec une demande d'information juridique, un libelle où étaient énumérés les crimes imputés à Jean XXIII. Le scandale fut grand, mais le premier moment d'émotion passé, on n'hésita pas à l'exploiter contre Jean.

Le papeconsterné réunit lescardinaux ses amis et leur fit des aveux, offrant de faire devant le concile une confession publique, et persuadé d'ailleurs que cette confession n'entraînerait pas sa déchéance, puisque l'hérésie seule pouvait entraîner la déposition d'un pape. On lui conseilla d'attendre. Mais le concile n'attendit pas et le 15 février lui demanda sa cession. Le lendemain 16, Jean XXIII fit lire par Zabarella, dans une congrégation générale, un acte par lequel il consentait à abdiquer, pourvu que Corrario et Luna, déclarés hérétiques, en

lissent autant. Le mode, la forme, les conditions et l'époque de cette cession, tout serait déterminé par les commissaires de .lean et ceux des nations.

La formule fut trouvée trop vague et trop violente pour les papes rivaux. Gerson arrive avec les représentants de l'université de Paris et s'entend avec les Allemands et les Anglais. Une nouvelle formule est rédigée. Le 1« mars 1415, .Jean est réduit à lire sa cession. *Ego... profiteor,spondeo... sponte et libere dare pacem ipsi Ecclesiæ per viam nice simplicis cessionis papains, et eam facere et adimplere cum effectu... si et quando Petrus de Luna... et Angelus de Corrario... papatui quem prœlendunt... simpliciter cedant, et etiam in quocumque casu poterii dari unio Ecclesiæ Dei ad extirpalionem pressentis schismatis.* Cet acte fut reçu avec allégresse.

La renonciation promise par .Jean XXIII était un préliminaire essentiel à l'abdication des deux autres papes. On comptait assez sur celle de Grégoire XII, parce que ses nonces procédaient de bonne foi à l'union et que d'ailleurs les princes et les évêques de son obédience promettaient de l'abandonner s'il refusait d'abdiquer le pontificat. Benoît XIll s'était bien gardé de s'avancer si fort avec le concile. Les nonces et les ambassadeurs d'Aragon demandaient que Sigismond se transportât â Nice, pendant que Benoit et Ferdinand d'Aragon iraient à Villefranche.

L'empereur consentit. .Mais pour abréger les négociations de Nice et de Villefranche, on jugea qu'il fallait engager Jean XXIII à constituer procureurs de sa cession l'empereur et les principaux prélats qui l'accompagnaient. Le projet fut approuvé par la France, l'Allemagne, l'Angleterre, rejeté hautement par Jean XXIII, soutenu par l'Italie (9 mars). Le jour même on soupçonna que le pape et les Italiens voulaient quitter le concile; Sigismond lit garder la ville. Jean XXIII accorda qu'il ne fût permis â personne de quitter le concile, que le concile ne pùt être dissous ou prorogé avant le rétablissement de l'union, mais il voulait aller personnellement à Nice. Cette proposition, qui dérangeait les plans de l'empereur, irrita fort Allemands et Anglais, auxquels se joignirent bientôt les-Français qui avaient d'abord accueilli avec sympathie l'idée du pape mais qui cédèrent aux exigences, pourtant un peu trop hautaines, de l'empereur. Néanmoins les Français ne voulurent jamais adhérer â l'idée des Anglais de faire arrêter le pape.

A la suite d'une scène violente avec l'évêque de Salisbury à qui Sigismond sembla donner raison, Jean XXIII ne songea plus qu'à s'enfuir. Frédéric d'Autriche lui en facilita les moyens, en annonçant pour le 20 mars un grand tournoi. Au milieu des fêtes, Jean, déguisé en palefrenier, réussit à s'évader. Il gagna SchafTouse, où Frédéric, souverain de cette ville, se hâta de le rejoindre. D'ailleurs, il eut soin d'écrire à l'empereur et aux cardinaux qu'il ne retirait pas ses promesses. En même temps, il essaya d'intéresser à sa cause le gouvernement français et de faire venir près de lui le sacré-collège.

La fuile de Jean XXIII avait causé une grosse émotion à Constance. Sigismond maintint l'ordre, empêcha la dissolution du concile, accusa de trahison Frédéric d'Autriche et entreprit de ramener le pape. Le sacré-collège décida de traiter les affaires avec les quatre nations et envoya une délégation à Schaffouse.

Il s'agissait maintenant de savoir si le concile réduirait le pape par la voie d'autorité. Lu huit jours, sous la pression des circonstances, il allait en venir à formuler la doctrine de sa supériorité. Les délégués français se signalèrent par la violence de leurs revendications en faveur du concile. Le 23 mars, Gerson exposait dans un discours les idées de son *De auferibilitate papæ;* d'autres membres de l'université de Paris allèrent encore plus loin, ainsi que beaucoup d'ecclésiastiques du second ordre.

Le 26, malgré une lettre de Jean XXIII aux cardinaux où il les déclarait tous ses procureurs dans cette allaire et l'absence de tous les cardinaux sauf deux, et de beaucoup d'évêques, le concile dans sa III» session adoptait *conciliariter* les conclusions de Pierre d'Ailly sur le droit de l'assemblée à accomplir l'œuvre commencée, malgré l'éloignement ou l'opposition du pape, et à n'être transférée que pour une raison suffisante et de son propre consentement. D'Ailly el Zabarella protestèrent d'ailleurs qu'ils demeuraient fidèles à l'obédience de Jean XXIII.

Le 29 mars, jour du vendredi-saint, â une réunion tenue chez les franciscains, les nations de France, d'Allemagne et d'Angleterre rédigèrent quatre articles devenus fameux: 1° Le saint concile de Constance légitimement assemblé, formant un concile œcuménique et représentant l'Église militante, tient son autorité immédiatement de Dieu, et toute personne de quelque dignité qu'elle soit, même papale, est obligée d'obéir au concile, en tout ce qui regarde la foi, l'extirpation du schisme et la réformation de l'Église tant dans le chef que dans les membres. — 2° Toute personne, de quelque dignité qu'elle soit, même papale, est tellement obligée d'obéir aux décrets du concile ou de tout autre concile canoniquement assemblé, sur les points qu'on vient de dire, que si elle y résiste opiniâtrémenl, on pourra la punir selon les lois et les voies de droit. — 3° L'autorité du concile étant extrêmement utile et même nécessaire à l'Église pour le maintien de la foi, de l'unité et des mœurs, la fuite du pape est un scandale manifeste, une opposition formelle à tous les engagements qu'il a pris ; s'il ne se met en devoir de se justifier ou de satisfaire au concile,il se rendra extrêmement suspect de schisme et même d'hérésie. — 4° Le pape Jean XXIII el toutes les personnes invitées au concile ont joui d une pleine liberté à Constance, et cette liberté n'a encore reçu aucune atteinte.

Les cardinaux et les membres de la nation d'Italie no prirent point de part à la congrégation où tout ceci fut arrêté. Ils prièrent Sigismond de ne pas permettre que les quatre articles précédents fussent publiés le lendemain par le concile *conciliariter.* Ils se plaignaient qu'on fit mention dans le premier de la réformation de l'Eglise tant dans le chef que dans les membres, et. pour les trois autres, ils les rejetaient absolument comme contraires à l'honneur du pape.

Sigismond essaya d'amener un accord ; â la IV» session (30 mars) Zabarella ne lut que le 1·ľ des 4 articles, moins le dernier membre de phrase et deux autres beaucoup moins injurieux pour le pape que les art. 2-4. Mais au même moment on apprenait que Jean XXIII venait de s'enfuira Laulïenbourg et on rapporta qu'il avait fait dresser un acte de protestation contre lout ce qui s'était passé dans la II· session, celle du 2 mars, où il avait lu son acte de cession. Cependant le 4 avril par une lettre adressée à tous les fidèles, Jean XXIII devait encore affirmer qu'il persistait dans son dessein de renoncer à la papauté.

Cette fois encore un certain nombre de cardinaux et de prélats allèrent rejoindre le pape. Ses adversaires résolurent de reprendre les quatre articles votés le vendredi-saint.

Le 6 avril 1415, se tint, sous la présidence du cardinal Orsini, la V» session, devenue, comme la IVe, célèbre dans l'histoire de l'Église gallicane, principalement à cause des conclusions qti'en tira le clergé de France, en 1682. Sept cardinaux y assistèrent, pour éviter le scandale, dirent-ils, mais non pour approuver ce qui se passerait; quatre, entre aulres P. d'Ailly, firent défaut; l'empereur, entouré de princes, y parut dans tout l'appareil de la majesté impériale, et l on compta dans

l'assemblée 200 membres en tout, prélats ou ecclésiastiques du second ordre.

André, évêque de Posen, donna lecture des cinq articles précédemment sanctionnés par les Pères. Le 1er rétablissait la clause supprimée dans la IV» session *in his quæ pertinent ad... reformationem Ecclesiæ in capite et in membris.* Le 2«, écarté dans la IV'session. menaçait de peines le pape s'il refusait d'obéir au concile de Constance ou à tout autre concile légitimement assemblé. Le 3e et le 4' (2eel 3' de la précédente session) défendaient au pape de faire sortir de Constance sa cour sans l'assentiment du concile et annulaient toutes les condamnations lancées par .lean XXIII, depuis sa fuite, contre les membres ou les adhérents du concile. L'article 5 reproduisait le 4' de la congrégation du 29 mars, déclarant que Jean et les membres du concile avaient joui et jouissaient d'une pleine liberté. Les Pères donnèrent leur approbation.

Tels sont les fameux articles de Constance que le concile de Bâle devait reprendre en en aggravant la portée. On en discutera plus bas l'autorité.

2» *Déposition de Jean XXIII.* — Le concile, après avoir affirmé son droit, n'avait plus qu'à frapper des coupsdécisifs. Il envoie aux princes, aux universités, etc., un mémoire exposant sa conduite, la fuite du pape, etc. Frédéric d'Autriche est mis au ban de l'empire. Jean XXIII effrayé gagne Fribourg, puis Brisach.

Dans la VI' session (17 avril 1415), présidée par le cardinal de Viviers, on adopte la formule d'abdication qui sera présentée au pape. Celui-ci nommera de nouveaux procureurs, dont il n'aura même pas absolument le choix, et qu'il ne pourra plus révoquer; le consentementde deux d'entre ces procureurs suffira à rendre, même à l'insu de leurs collègues, la cession valable.

Des députés, dont Zabarella et Filastre, sont envoyés au pape qui essaie de gagner la Bourgogne, afin de s'enfermer â Avignon. Il ne le peut.se laisse ramener à Fribourg, promet sa démission en stipulant qu'on ne fera rien contre Frédéric d'Autriche (29 avril). Celui-ci, moins généreux, s'humilie devant Sigismond et s'engage à ramener le pape à Constance.

Dans la VII' session (2 mai), des poursuites contre Jean XXI11 sont réclamées; on l'accuse d'hérésie notoire, de complaisance pour le schisme, de dilapidation des revenus ecclésiastiques, d'inconduite et d'opiniâtreté. On lui accordait pour comparaître un délai de neuf jours, sous peine d'être ensuite suspendu et déposé. Le pape hésite à se présenter en personne, charge Filastre, Zabarella et d'Ailly de le représenter. Mais à la IX" session (13 mai), où le promoteur demande la déposition du pape, Filastre et Zabarella refusent de le défendre et d'Ailly ne vient pas â la séance. Le lendemain, X" session, Jean XXIII est déclaré opiniâtre dans ses scandales, sa simonie, etc., et suspendu. Défense est faite aux fidèles de lui obéir.

Il fallait maintenant presser les informations contre Jean XXIII et tout le temps y fut consacré depuis le 16 jusqu'au 24 mai. On produisit contre lui 72 chefs d'accusation, dont beaucoup ne prouvent que la crédulité de la haine.

A partir du 17 mai. le pape ne fut plus cité que pour la forme, parce qu'alors il tomba dans l'entière dépendance de l'empereur et du concile. Le duc d'Autriche l'avait abandonné. Au lieu d'aller courageusement au concile, Jean XXIII se laissa conduire, sous la garde du burgrave de Nuremberg et de l'archevêque de Besançon, au château de Badolfszell, â cinq lieues de Constance. On l'y enferma sous la garde de quatre des membres du concile choisis parmi ses adversaires.

Dès que le pontife fut arrêté, les cardinaux le chargèrent dans leurs dépositions, sans qu'aucun osât ou crût devoir lui témoigner de la compassion ou de la reconnaissance. On lui porta l'annonce de la suspense prononcée contre lui par le concile et il la reçut avec beaucoup d'humilité et s'excusa d'une partie des fautes qu'on lui imputait. Il consentit â rendre l'anneau du pêcheur et le sceau des bulles.

Le 25 mai, XI" session, on lut 54 articles d'accusation. A la suite de chacun on ajoutait : ceci est prouvé par deux, trois, quatre témoins ou plus. « Si l'on veut juger de la gravité de ces crimes, dit Jager, il n'y a qu'à se représenter tout ce que l'homme le plus scélérat pourrait commettre d'infamies, d'injustices, de brigandages et de sacrilèges, ayant en main l'autorité suprême et tenant la première place dans l'Église. »

Le 29 mai, XII'session, le promoteur requit que l'on procédât à la déposition de Jean XXI11. Le décret fut aussitôt porté : *Vt si contingat sedem apostoticam quovis modo vacare, in prima illius vacatione ad electionem futuri summi pontificis nullo modo procedatur sine deliberatione et consensu hujus sacri generalis concilii Constantiensis.* L'évêque d'Arras, Martin Porée, lut le décret de déposition : *Sacrosancta synodus... pronuntiat, decernit et declarat... ipsum... dominum Joannem simoniacum notorium, bonorumque el jurium nedum Romanæ, sed aliarum Ecclesiarum plurium, etc..., dilapidatorem notorium, etc..., suis detestabilibus, inhonestis vita el moribus Ecclesiam Dei et populum Christianorum notarié scandalizantem ante ejus assumptionem ad papalum, et post usque ad ista tempora, etc..., in præmissis malis et arrogantia pertinaciter perseverasse, seque ex hoc incorrigibilem reddidisse; ipsumque propter praimissa et alia crimina, etc., a papatu... amovendum, privandum el deponendum fore.* Ni Cossa, ni Corntrio, ni Luna, ne pourront désormais être élus. Les Pères donnent leur *placet,* malgré la résistance que Zabarella essaie en vain d'opposer au décret.

C'était la première fois que dans l'Eglise on déposait un pape *reconnu* de ceux qui le déposaient.

Si Jean XXIII avant ses malheurs avait ett tant de crimes à se reprocher, l'adversité produisit une étonnante révolution dans son àtne. Il reçut le coup qui le frappa avec une patience et une résignation dont il semble qu'un tel homme n'aurait pas dû être capable. Lorsque, le 31 mai, l'évêque de Lavaur, accompagné de quelques officiers du concile, alla lui notifier la sentence, Jean XXIII acquiesça à tout très humblement.

Néanmoins, en raison des intelligences qu'il conservait dans le concile, on le maintint prisonnier, sous la surveillance de Louis de Bavière, au château de Goltlieben ou Jean Dus avait été enfermé, puis à Heidelberg, puis â Mannheim. Après l'élection de Marlin V, il fut délivré par le comte palatin, Louis de Bavière, moyennant une forte rançon. En 1419, il alla se jeter aux pieds de Marlin V, lui protestant qu'il voulait vivre et mourir dans sa dépendance. Martin V le nomma doyen du sacré-collège. Cossa mourut en décembre 1419.

La déposition de Jean XXIII ne plut pas â tout le monde. La cour de France en particulier trouva que le concile avait été violent et blâma l'université.

3" *Abdication de Grégoire XII.* — Le plus difficile était fait, puisque le concile avait déposé celui des papes qu'il tenait pour légitime. Il restait cependant à en finir avec Grégoire XII et Benoit XIII.

Le 25 janvier 1415, les envoyés de Grégoire, le cardinal Dominici, les évêques de Worms, de Spire et de Verdun,avaient été reçus par le concile et avaient déclaré que le pape abdiquerait, pourvu que Cossa ne présidât point et ne prit point part â la séance où la cession serait proclamée, pourvu aussi que Cossa et Luna renonçassent également.

Le 15 juin suivant, jour de la XIII'session. Carlo Malatesta arriva à Constance comme plénipotentiaire de Grégoire, non auprès du concile, dont ce pape n'admettait pas l'autorité, mais auprès de l'empereur. Les pro-

positions pacifiques qu'il apportait furent examinées par plusieurs congrégations; et dans la XIVe session (4 juillet 1415), en présence de l'empereur qui présida pour condescendre aux exigences des représentants de Grégoire, la renonciation de Grégoire XII fut solennellement proclamée par Malatesta et par le cardinal de Raguse, Dominici. On lut d'abord les bulles qui investissaient ces deux personnages des pleins pouvoirs du pontife, et les chargeaient de convoquer à raison de l'abdication el *d'autoriser comme concile général* l'assemblée réunie par l'empereur.

Voici les termes dont se servit le cardinal de Raguse : « Notre très saint Père le pape Grégoire XII ayant été bien informé sur le sujet de la célèbre assemblée, qui se trouve à Constance pour y former un concile généra), et désirant avidement l'union de l'Église, sa réformation, et l'extirpation des hérésies, a nommé pour ce sujet les commissaires et procureurs ici présents, comme il parait par les actes qui viennent d'etre lus. C'est pourquoi, en vertu de cet ordre, moi .lean, cardinal de Raguse, en l'autorité de mondit seigneur le pape, autant que cela le regarde, je convoque ce sacré concile général, *j'autorise et je confirme tout ce qu'il fera pour l'union et la reformation de l'Église, et pour l'extirpation de l'hérésie.* »

Après cetle lecture, l'archevêque de Milan approuva l'acte au nom du concile, et admit la convocation, l'autorisation, l'approbation et la confirmation au nom de celui qui dans son obédience s'appelle Grégoire XII, autant que l'affaire le pouvait regarder. Ce sont les propres paroles des actes du concile.

On adopta ensuite plusieurs actes aux termes desquels les adhérents de Jean XXlll et ceux de Grégoire XII étaient relevés des censures qui de part et d'autre avaient été portées. Dominici dès lors fut reçu parmi les cardinaux; et l'empereur quittant la place qu'il occupait rendit au cardinal d'Ostie la présidence du concile. Lecture fut faite aussi d'une bulle de Grégoire qui accordait à Malatesta des pouvoirs illimités pour procurer la paix de l'Eglise et particulièrement pour renoncer en son nom à la papauté. Le concile se prononça pour.une abdication immédiate.

Neuf décrets furent portés : 1° le choix du futur pape n'aura lieu qu'avec l'assentiment du concile; 2° pour le mode, le lieu, le temps et le sujet de l'élection, l'on se conformera aux décisions du concile, lequel ne se séparera qu'après l'élection. L'empereur s'engageait à tenir la main à l'observation de ce décret. 3° Le concile ratifie toutes les mesures conformes aux canons que Grégoire XII a pu prendre dans son obédience. 4“ Il déclare que la décision d'après laquelle Grégoire ne peut être élu, ne signifie pas qu'il est incapable, mais qu'elle a été prise *pro bono pacis Ecclesiæ el futuris scandalis, scrupulis et suspicionibus evitandis.* 5" Le concile se réserve de prononcer cum *debita mansuetudine et rationabili æquitate,* dans tous les cas où deux compétiteurs d'obédience différente prétendraient à la même dignité. 6» Il admet dans les rangs du sacré-collège Grégoire et les cardinaux de sa création. 7° Les *officiales* et *curiales* de Grégoire sont maintenus dans leurs charges. 8» Avant l'élection du nouveau pape, nul ne doit se retirer du concile. 9° L'empereur Sigismond assurera la liberté du concile et surtout la liberté de l'élection du pape.

Malatesta prononça alors la formule de la cession. Grégoire XII fut nommé évêque de Porto, doyen du sacré-collège, légat perpétuel à Ancône. Il mourut deux ans plus tard à Recanati (18 octobre 1417).

4" *Déposition de llenoil XJIJ.* — Restait Benoit XIII. L'empereur, on s'en souvient, avait promis de s'entendre personnellement avec lui. L'entrevue de Nice n'avait pu avoir lieu. Benoit s'était retiré à Perpignan, où l'empereur avait encore promis de se rendre en juin 1415. Pierre de Luna l'avait attendu jusqu'au 30 à minuit et avait quitté la ville, dénonçant l'absence de l'empereur. Ce prince, à la prière du roi d'Aragon malade, ne s'était mis en route qu'au mois de juillet. Il arriva à Narbonne le 15 août et à Perpignan le 19.

Pierre de Luna demandait d'abord le rétablissement de l'autorité par la voie de la justice, c'est-à-dire par une enquête qui fit connaître le vrai pape; toutefois, si l'empereur persistait à préférer la voie de cession, Pierre de Luna résignerait ses pouvoirs moyennant trois conditions : on annulerait toutes les sentences prononcées à Pise contre lui ; le nouveau pape serait universellement reconnu par les princes et les fidèles; enfin l'élection serait conforme aux canons. Pierre de Luna se regardait comme le seul cardinal incontestable, et par conséquent comme le seul électeur du futur pape. Sigismond n'accepta pas de nouvelle enquête. Pierre de Luna se retira en Espagne à Peniscola, forteresse au sud de l'Èbre. De là il menaça de ses anathèmes tous les princes qui abandonneraient son obédience.

Néanmoins des conférences s'ouvrirent à Narbonne, le 20 novembre 1415, entre les rois de Navarre, de Castille, d'Aragon, les comtes de Foix et d'Armagnac d'une part, et d'autre part l'empereur, les délégués du concile et l'archevêque de Reims représentant de la France; elles aboutirent le 13 décembre à un traité en douze articles où l'on convint que les cardinaux et les prélats qui se trouvaient à Constance inviteraient leurs collègues de l'obédience de Benoit à se réunir à eux et qu'ils jouiraient des mêmes privilèges ; que toutes les procédures de Grégoire XII et de Jean XXlll contre l'obédience de Benoit XIII seraient annulées, aussi bien que les procédures de ce dernier contre les adhérents du concile de Constance; qu'on maintiendrait les décrets favorables de Benoît Xlll; que s'il voulait se rendre au concile de Constance, ou y envoyer des légats, l'empereur délivrerait à lui et à ses légats des sauf-conduits; enfin que l'empereur et le concile jureraient d'accomplir ces articles. La nouvelle de cet arrangement causa une grande joie à Constance. Le traité fut ratifié le 4 février 1416, dans une congrégation générale.

Aux congrégations générales du 10 et du 14 octobre, des dispositions furent prises pour que l'Espagne formât dans le concile une 5e nation.

En novembre, se fit le procès de Benoit XIII; le 28, Zabarella lut les conclusions de la commission : procéder sans retard contre Pierre de Luna, fauteur de schisme et suspect d'hérésie, et autant que possible s'assurer de sa personne. Ces conclusions furent adoptées. En janvier 1417, de nouveaux princes adhèrent au concile et Sigismond qui avait été à Avignon, Chambéry, Paris, Londres, et avait regagné l'Allemagne par la Flandre et la Hollande, revient à Constance (27 janvier).

Les citations furent faites régulièrement à Benoit. En mars, le roi d'Aragon lui-même renonça solennellement à son obédience et saint Vincent Ferrier en publia lui-même l'acte à Perpignan.

Le 26 juillet 1417 enlin, après avoir épuisé tous les délais, le concile dans sa XXXVIIe session, rendit sa sentence délinitive contre Pierre de Luna -....*Sancta synodus generalis... pronuntiat, ac decernit et declarat... Petrum de Luna... fuisse el esse per/umm, universalis Ecclesiæ scandalizatorem, fautorem el nutritorem inveterati schismatis..., schismaticum, haereticum, ac a fide devium, et articuli fidei linam sanctam catholicam Ecclesiam, violatorem pertinacem,... incorrigibilem, notorium et manifestum, ac omni titulo,* etc... *se reddidisse indignum,* etc... *et omni /ure eidem in papatu,* etc., *competente, ipso jure privatum el ab Ecclesia lanquam membrum aridum /irxcisum. Ipsunique Petrum, quatenus de facto papatum secundum se tenet, eadem sancta synodus papatu... omnique titulo,* etc., *ad omnem cautelam*

privai, deponit et abjicit, etc. Le 3 septembre 1417, le décret de déposition de Pierre de Lima fut promulgué el expédié partout avec un préliminaire historique.

Benoit XIII conserva ses prétentions jusqu'à sa mort en 1424. Les intrigues du roi d'Aragon, mécontent de Martin V, lui tirent donner un successeur en la personne d'un chanoine de Barcelone qui s'appela Clément VIII. Un des cardinaux de Benoît lit un schisme dans le schisme en opposant au prétendu Clément VIII un certain Benoit XIV. Le nombre de leurs adhérents pouvait approcher de deux mille. Clément VIII se soumit en 1429 et le faux Benoit XIV disparut, sans que l'histoire ait gardé de son existence et de sa fin le moindre souvenir.

5° *Election de Martin* V. — Il avait déjà été plus d'une fois question de l'élection du futur pape et de très graves discussions avaient été soulevées à ce propos. L'empereur avait même failli se brouiller avec la majorité du concile. C'est en juin 1417 qu'on avait commencé à traiter la chose sérieusement. Et tout naturellement le premier objet du débat était de savoir comment se ferait la prochaine élection. Pierre d'Ailly et le sacré-collège d'accord avec lui faisaient cette proposition : « Des députés des nations nommés par les cardinaux pourront pour cette fois seulement prendre part à l'élection; leur nombre ne dépassera pas celui des cardinaux, et l'élection ne sera valide que si le candidat réunit les deux tiers des voix du sacré-collège et les deux tiers des voix des délégués. Ceux-ci devraient eu outre observer tous les règlements relatifs à l'élection et jurer de n'avoir en vue que l'intéi-èt de l'Église universelle. »

Sigismond avait pris un prétexte pour empêcher que cette motion fût immédiatement discutée. La vraie raison était qu'une partie du concile, les Allemands el les Anglais surtout, voulait que la réforme se fit avant l'élection. Les cardinaux et leurs adhérents (Français el Italiens) se plaignaient de l'immixtion de Sigismond dans les affaires de l'Église. Les modérés et Pierre d'Ailly en tète pensaient qu'on se disputerait sur la question de réforme, que le concile courrait le risque de se séparer et que l'Église se trouverait sans chef. Le 25 août, fêle de saint Louis, Pierre d'Ailly parla en ce sens, et tout en s'étendant beaucoup sur la nécessité de réformer le clergé, il sontint que cela ne se pouvait faire tant que l'Église n'avait pas de chef, parce qu'un corps sans tête, dit-il, est la plus grande de toutes les difformités : « Il n'y a point de réformation plus essentielle que celle de se pourvoir incessamment d'un chef par une élection canonique, et c'est par elle qu'on doit commencer, parce que l'Église ne peut jamais être dans un état plus périlleux, que quand elle n'a point de chef. Cependant cette élection si nécessaire est traversée par mille contradictions ; on cherche l'union et on se divise : ne craint-on pas qu'au milieu de ces divisions il n'arrive ce que dit l'Écriture, qu'un royaume divisé contre soi-mème ne peut subsister? »

Des pamphlets circulaient. Le 9 septembre 1417, à la réunion des nations, les cardinaux déclarent qu'on ne les a pas laissés libres de remplir leur mission; que l'on peut travailler à la réforme de l'Église sans retarder pour cela l'élection du pape. Sigismond manifeste sa colère ; des cris de *Recedant hæretici* sont poussés contre ses partisans. Le bruit court que Sigismond veut faire arrêter les cardinaux. Le 11 septembre, dans une protestation qu'ils déposent en leur nom, et au nom des Italiens, des Espagnols et des Français, les cardinaux se plaignent de retards nuisibles au pouvoir temporel. L'élection d'un pape, disaient-ils, était nécessaire pour rallier au concile les derniers dissidents. Les cardinaux et leurs adhérents désiraient la réforme, mais la réforme la plus urgente, c'était la disparition de cette anomalie d'une Église sans tête. Rien n'autorisait l'ernpe-retira différer davantage; il n'aurait d'ailleurs avec lui que deux cardinaux sur 24 et quelques rares prélats. Cette protestation souleva un tumulte effroyable que la voix mourante de Zabarella ne parvint pas à calmer.

On arriva enfin à un compromis après l'arrivée du cardinal de Winchester (frère de Henri IV d'Angleterre). Grâce à son intervention il fut décidé : 1° qu'un décret conciliaire déclarerait que, le pape une fois élu, on entreprendrait sérieusement la réforme de l'Église; 2“ que les décrets de réforme sur lesquels les nations tomberaient d'accord seraient promulgués tout de suite, même avant l'élection; 3° que le mode d'élection serait réglé par commissaires spéciaux.

On se hâta de mettre en exécution la seconde de ces résolutions. Dans la XXXIX0 session (9 octobre 1417) on publia cinq décrets de réforme qui avaient été préalablement adoptés par les nations. Le 1er est le célèbre décret *Frequens* prescrivant la périodicité des conciles généraux : le 1“r, cinq ans après celui de Constance, le 2·, sept ans après Je ler, puis de dix ans en dix ans, le lieu et la date étant fixés à la fin du concile par le pape et le concile ou, à défaut du pape, par le concile seul. — Le 2« décret porte que, s'il y a un schisme, le concile se réunira de plein droit dans l'année; l'empereur et les princes sont invités à y venir. Aucun des prétendants à la papauté ne le présidera tous étant suspendus *ipso facto;* le concile sera juge de l'élection; les cardinaux ne pourront procéder à aucune élection nouvelle avant que le concile ait jugé; s'ils le font quand même, non seulement l'élection sera nulle, mais ils seront déchus de leur dignité et inhabiles à l'acquérir de nouveau. Il sera défendu d'obéir au nouvel élu, etc. — 3° L'élu doit faire publiquement une profession de foi devant ses électeurs. — 4° Les évéques ne devront pas être changés de siège malgré eux el sans une raison très grave. — 5° Sont supprimés certains abus relatifs aux droits de dépouilles des évéques, de procuration, de revenus réservés pendant la vacance du siège.

Le 30 octobre, dans la XL· session, on promulgua un décret fixant les points sur lesquels devait porter la réforme : « Le saint concile général de Constance légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, représentant l'Église universelle, statue et ordonne que le pape futur, â l'élection duquel on doit procéder incessamment de concert avec ee concile ou avec les députés des nations, doit réformer l'Église dans son chef et dans ses membres, aussi bien que la cour de Rome, selon l'équité et le bon gouvernement de l'Église, avant la dissolution du concile, et que cette réformation concernera les articles arrêtés dans le collège réformatoire, tels que sont ceux qui suivent : 1' le nombre, la qualité et la nation des cardinaux; 2° les réserves du siège apostolique; 3° les annates et les communs services; 4» les collations des bénéfices et les grâces expectatives; 5° les confirmations des élections; 6° les causes que l'on doit porter en cour de Rome, ou non; 7° les appellationsen cour de Rome; 8' les offices de chancellerie et de pénitencerie; 9« les exemptions et les unions faites pendant le schisme; 10» les commendes; 11· les revenus pendant les vacances des bénéfices; 12» l'inaliénation des biens de l'Église romaine; 13“ les cas auxquels on peut corriger un pape, et le déposer et comment; 14“ l'extirpation de la simonie; 15“ les dispenses; 16“ les provisions pour le pape et les cardinaux; 17“ les indulgences; 18“ les décimes. Le décret ajoute que quand on aura nommé des députés pour faire cette réformation, il sera libre aux autres membres du concile de se retirer avec la permission du pape. »

Il n'y avait plus qu'a procédera l'élection du nouveau pontife. Le 28 octobre 1417, il avait été décidé que l'élection serait confiée aux 23 cardinaux auxquels s'adjoindraient 30 autres prélats (6 par nation). Le 30, on décida que les cardinaux de Pierre de Lima (lesquels,

aux termes du traité de Narbonne, devaient être admis au conclave) ne s'étant pas présentés dans les trois mois qui avaient suivi la déposition de leur chef, on procéderait à l'élection nonobstant leur absence. Et aussi que pour cette fois seulement celui-là serait pape qui aurait réuni les deux tiers des suffrages des cardinaux et des députés des nations. Le 8 novembre 1417, le conclave se réunit. Il y eut d'abord six candidats. Le 11 novembre au matin, il y en avait encore quatre. Enfin toutes les voix se portèrent sur Odon Colonna, cardinal de Saint-Georges *ad velum aureum ;* c'était un Romain, il était né en 1368. Il prit le nom de Martin V. Il reçut le 12 novembre le diaconat. Il renouvela toutes les réserves pontificales par un acte qui ne fut publié que le 26 février 1418, après ratification des concordats passés avec les diverses nations. Martin V reçut la prêtrise le 13 novembre et le 14 l'épiscopat. C'était un homme *instruit,* sage, doux, modeste, désintéressé, habile à manier les hommes. Mais il devait se montrer plus préoccupé de rendre à la papauté ses pouvoirs et scs revenus que de réformer l'Église.

III. CONDAMNATION DES ERREURS DE WYCLEFF ET DE JEAN HUS. — 1° *Condamnation des écrits de Wycleff.* — Les écrits de Wyclefî furent condamnés dans la VIIIe session générale du concile tenue le 4 mai 1415, sous la présidence du cardinal de Viviers. Les procureurs du concile demandèrent que les sectateurs de Wycleff n'ayant pas comparu fussent pour ce fait déclarés et proclamés hérétiques opiniâtres, puisqu'il était constant que Wycleff avait persévéré dans l'hérésie jusqu'à sa mort; qu'en outre sa mémoire et son enseignement, spécialement les 45 articles déjà censurés par les universités de Paris et de Prague, 260 autres et l'ensemble de ses écrits, fussent solennellement réprouvés par les quatre prélats représentant les quatre nations d'Allemagne, d'Italie, de France et d'Angleterre, faisant en cette session fonction de vice-présidents; enfin que les restes de l'hérésiarque fussent exhumés. L'archevêque de Gênes lut le projet de décret *Fidem catholicam* soumis à la décision du concile. Ce décret portait condamnation de 45 articles, résumant les erreurs de Wycleff. Denzinger, *Enchiridion,* n. 477-521. Voir WYCLEFF.

Le décret continuait en ces termes : « Wycleff est en outre l'auteur du *Dialogue,* du *Trialogue* et de plusieurs différents traités dans lesquels il a inséré ces erreurs et un grand nombre d'autres et setné le scandale et l'impiété particulièrement en Angleterre et en Bohême... On a pu constater que les livres de Wycleff sont remplis d'articles aussi suspects que ceux-ci. En conséquence, le concile confirme les sentences des archevêques de Cantorbéry, d'York et de Prague, ainsi que les décrets du concile de Rome, condamne les 45 articles, le *Dialogue,* le *Trialogue* et tous autres écrits de Wycleff, défend de les lire, commenter ou citer, si ce n'est pour les réfuter, et ordonne que tous ces écrits et traités seront publiquement livrés aux llammes. » Ce décret fut signé par le cardinal président et par les quatre représentants des nations, ainsi qu'un second décret *Insuper* qui en était le corollaire et qui visait la personne et les restes de Wycleff.

L'archevêque de Gênes voulut ensuite donner lecture des 260 articles, mais il fut interrompu par le cardinal Filastre, parce que la nation française n'en avait pas encore eu communication. Ils furent l'objet d'une condamnation succincte portée dans la session suivante.

Le concile n'a pas cru devoir qualifier chacun des articles en particulier, parce qu'ils avaient été déjà condamnés précédemment. Des théologiens des diverses nations les avaient d'ailleurs sérieusement examinés à Constance même; il nous reste deux de leurs censures, l'une : *Theologorum Constantiensium brevis censura 45 articulorum Wiclefl,* et l'autre : *Theologorum Constanliensis concilii diffusa condemnatio.* Les qualifications ne sont pas toujours tout à fait identiques dans les deux censures. Ces dilférences paraissent provenir de quelques divergences de vues entre les docteurs de l'université de Paris.

2° *Condamnation de Jean Hus et de Jérôme de Prague.* — On n'a point à retracer ici l'histoire de Jean Hus et de la propagation de ses doctrines en Bohème, antérieurement à la comparution de l'hérésiarque devant le concile de Constance. Voir Hus. Quant à ses erreurs, on sait qu'elles ont une étroite parenté avec celles de Wycleff et que Luther, à son tour, les reprendra. Elles portaient surtout sur la constitution de l'Eglise.

Pour Jean Hus, l'Église n'est que la société des prédestinés *(praedestinati)*; ceux qui ne sont pas prédestinés au salut et dont Dieu prévoit la damnation *(præscili)* ne pourront jamais faire partie de l'Église, corps mystique de Jésus-Christ. Les prédestinés au contraire en font toujours partie. C'est par la foi seule que l'homme est sauvé. L'Église n'a d'autre pierre fondamentale que le Christ, qui est seul véritable pontife. Pierre n'est ni la pierre fondamentale, ni la vraie tête de l'Église; l'Église peut être gouvernée sans vicaire de Jésus-Christ. Le pape n'est vicaire de Jésus-Christ, ou de Pierre, qu'à condition de vivre comme eux; autrement il est l'Antéchrist, ou le vicaire de Judas; il a parfois professé l'hérésie; beaucoup de papes ont commis des crimes honteux. L'hérésiarque attaque en termes ignobles les bulles papales, accable d'injures et de mépris certains papes, les évêques, les prêtres, les moines. Il n'admet pas que le pape puisse posséder aucun bien temporel.

L'Ecriture et la loi du Christ sont la seule règle de foi; les décrets des papes ne méritent obéissance que quand ils sont conformes à cette loi et chacun est juge de l'accord. Tout le monde a le droit de lire et d'interpréter la Bible.

Pour les sacrements, Hus réclame pour tous les fidèles la communion sous les deux espèces (utraquisme); il s'exprime en termes ambigus sur la transsubstantiation et parait admettre la permanence de la substance du pain dans l'hostie après la consécration. La confession auriculaire n'est pas nécessaire; la contrition du cœur suffit pour le salut.

Hus ébranle les fondements de la société civile comme ceux de la société ecclésiastique; pour lui nul magistrat, pas plus que nul supérieur ecclésiastique, n'est légitime quand il est en état de péché mortel.

Telles sont, en résumé, les principales erreurs dont Jean Hus allait avoir à répondre. Il en avait lui-méine plusieurs fois appelé du pape au concile général. Invité par l'empereur à s'y rendre : « J'ai sans cesse, répondit-il, enseigné au grand jour et jamais dans le secret; je réclame le droit de parler en séance publique et de discuter avec mes contradicteurs. Je n'ai rien à redouter en confessant le Christ, quand même il me faudrait, pour défendre sa foi, m'exposer au dernier supplice. » Souvent, dans les discussions publiques, ilavait répété : « Je suis prêt à subir le supplice du feu, pourvu qu'en cas de défaite, mes accusateurs endurent la même peine. » Hus n'avait donc pas l'intention de se soustraire au concile général; d'ailleurs, il avait confiance dans la bonté de sa cause ; il ne voyait pas dans le concile un tribunal au jugement duquel il faudrait se soumettre, mais une assemblée à laquelle il exposerait ses idées, dans l'espoir de les lui faire partager, comme étant l'expression de la vérité. Il n'attendit même point pour partir de Prague (le 11 octobre 1414) d'avoir reçu le sauf-conduit que lui avait promis Sigismond. Il ne l'eut que le 5 novembre à Constance, où il était arrivé le 3. Ce sauf-conduit, qui a été le prétexte de si violentes accusations contre l'empereur et le concile, n'était destiné qu'à préserver Hus des violences illégales

pendant la route, mais non des poursuites judiciaires devant le concile et de leurs conséquences quelles qu'elles lussent. Jean XXIII assura à llus qu'il n'avait rien à craindre pour le moment, que son procès ne commencerait pas avant l'arrivée de l'empereur; il le releva de l'excommunication, tout en lui interdisant de célébrer la messe et de prêcher, llus ne tint aucun compte de cette défense, ce qui détermina le pape et les cardinaux à lui demander compte de sa conduite, puis de ses opinions. Le 6 décembre 1414, i) lut interné dans un état de détention mitigée, au couvent des dominicains.

Le G avril, jour de la V· session, le concile confia l'examen des doctrines bussites aux cardinaux d'Ailly et Filastre, assistés de l'évêque de Dol, de l'abbé de Citeaux et de plusieurs docteurs. D'Ailly accepta de faire le rapport sur les questions de foi, mais demanda et obtint que le procès fût conduit par des canonistes. 11 ne fut pas suivi par la majorité lorsqu'il prétendit que la senlence contre WyclelT et Dus devait être rendue par le concile seul, comme supérieur au pape.

Les seigneurs tchèques, partisans de Hus, essayèrent d'obtenir son élargissement; l'hérésiarque fut transféré du couvent des dominicains au château de Gottlieben, près Constance, puis, à partir de juin 1415, au couvent des franciscains, à Constance.

L'examen des doctrines de llus et ses interrogatoires durèrent cinq semaines. Il nia souvent ce qu'on lui reprochait, refusa de reconnaître comme siens quelques-uns des 39 articles qu'on avait extraiis de ses écrits, et soutint les autres avec acharnement. Il refusa de souscrire franchement à la condamnation des propositions de WyclelT.

A la lin du troisième interrogatoire, d'Ailly qui, comme on l'a dit, « présidait avec plus de fermeté que d'indulgence, » lui répéta ce qu'il avait déjà déclaré en présence et avec l'approbation de Sigismond : « Jean, deux voies vous sont ouvertes; la premiere, c'est de vous en remettre simplement et sans réserve à la clémence du concile qui, en la considération des princes et de vous-même, ne manquera pas de vous traiteravec humanité et indulgence. La seconde, c'est de persister à défendre quelques-uns de vos articles : dans ce cas, on vous accordera d'autres audiences; mais, je vous en avertis, des hommes distingués et instruits s'élèveront contre vous et je crains que vous n'ayez le dessous. — Je demande qu'on m'accorde encore une audience, répondit l'accusé; je veux m'expliquer au sujet des articles que l'on incrimine. »

Les écrits de llus furent condamnésau feu;Husn'en conseilla pas moins à sesamis de Bohème de continuer â les lire; malgré les instances de d'Ailly, de Zabarella, et même de l'empereur, il se refusa à toute rétractation.

Le samedi 6 juillet 1415, se tint la XV· session où llus devait être définitivement jugé; elle fut présidée par le cardinal de Viviers et l'empereur y assista. Après une courte homélie de l'évêque de Lodi, on lut les articles condamnés de WyclelT et ensuite les trente relevés contre Jean llus. Quelques-uns des chefs d'accusations avaient été abandonnés. Hus tâcha de justifier chacun de ces articles et protesta souvent contre les proces-verbaux des interrogatoires précédents. Le tribunal avait préparé deux formules de sentence, l'une en cas de repentir, l'autre en cas de révolte obstinée, llus persév ra dans son altitude et ne rétracta rien : en cons'quence. l'évêque de Concordia lut la secondesentence: « Le saint concile a la preuve que Jean demeure opiniâtre et incorrigible, qu'il refuse de rentrer dans le sein de l'Eglise et d'abjurer ses erreurs. L'assemblée décrète donc que le coupable sera déposé et dégradé et qu'après avoir été retranché de l'Église, il sera livré au bras séculier. »

Deux évêques le dégradèrent suivant les rites consacrés. Sigismond le livra au comte palatin du Rhin qui le remit au prévôt de Constance avec mission de le brûler vif. Jusqu'au dernier moment, Hus refusa de sauver sa vie au prix d'un désaveu; avant d'expirer, il s'écria par trois fois : *Christ, /ils du Dieu virant, ayez pitié de nous! fies* cendres furent jetées dans le Rhin.

La constance de Hus, ses paroles mystiques, sa mort courageuse produisirent une profonde impression; en Bohême, sa mémoire fut exaltée; sa cause s'identifia en quelque sorte avec la cause nationale; malgré les explications fournies par les Pères du concile, la Bohême ne tarda pas à se soulever; alors commença la terrible guerre dite des hussites.

Le supplice du chevalier Jérôme de Prague, fervent disciple de Hus et l'un des chefs de son parti, avait encore ajouté à la colère des Tchèques. Arrêté dans le Palatinat pour injures au concile, Jérôme de Prague avait d'abord accepté, en congrégation, puis dans la XIX'session générale, la condamnation des erreurs de son maître et anatbématisé ses doctrines (23 septembre 1415). H avait même reconnu dans une lettre à un ami, le sénéchal Lacek de Krawar, que Jean llus avait été justement condamné.

Malgré cela, ceux de ses compatriotes qui défendaient la cause de l'orthodoxie, ne le croyant pas sincère, réussirent, en dépit des cardinaux, à le faire maintenir en prison. Puis ils lirent confier au patriarche Jean de Constantinople et au docteur Nicolas de Dinkelsbuhl le soin de recueillir les dépositions contre lui. On parvint ainsi à rouvrir l'accusation. Jérôme de Prague dut répondre sur 102 propositions.

Il demanda à comparaître devant le concile lui-même; on satislit à ce vœu dans les congrégations générales des 23 et 26 mai 1416. Il refusa de prêter serment et, après avoir répondu aux questions qu'on lui posait, prononça sa propre apologie. H déclara qu'il avait agi contre sa conscience en reconnaissant la condamnation des livres de Hus, car sa doctrine, comme sa vie, était sainte et droite. H rétracta en outre la lettre qu'il avait écrite à Prague. Il termina par une violente sortie contre les mœurs et le luxe des papes et des cardinaux, ainsi que contre les abus dont souffrait l'Eglise.

Pendant les deux jours qui suivirent, on essaya vainement d'amener Jérôme de Prague à se soumettre. Le 30 mai 14'16, dans la XXI' session du concile, il répéta ce qu'il avait dit dans la congrégation du 26 mai et entendit la sentence définitive portée contre lui : il était condamné comme hérétique et relaps. H fut brûlé le jour même; jusqu'à la fin, il ne cessa de chanter et de prier.

« Hus et Jérôme, écrit Æneas Sylvius Piccolomini, le futur pape Pie II, ont marché au supplice comme â un festin où on les aurait invités. »

Les supplices des hérétiques n'étaient pas chose rare à cette époque; ils étaient dans le droit du temps et nul n'en contestait le principe. Cependant ceux-ci excitèrent une émotion qui ne fut point passagère et dont les conséquences furent très graves. Pourquoi?D'abord, àcause de l'éclat des personnages, de leuréloquence et de leur courage. Puis, parce qu'au zèle pour la défense de la foi se mêlèrent chez les Pères de Constance des raisons politiques et humaines qui les poussèrent à condamner. Effrayés d'avoir à juger un pape qu'ils tenaient pour légitime, à recourircontre lui et ses compétiteurs â des moyens révolutionnaires, à proclamer, â cette occasion, des principes qu'ils sentaient peu conformes à la tradition, ils voulaient à tout prix montrer par ailleurs leur attachement à l'orthodoxie et à l'unité de l'Église. L'instruction fut incomplète et partiale, dirigée en fait par des hommes qui étaient les adversaires personnels des accusés et dont les dépositions étaient d'autant plus redoutables que les juges ne connaissant pas la langue tchèque étaient obligés de s'en rapporter à eux pour

interpréter les antres témoignages; on contesta même à l'accusé le droit de discuter les témoignages; enfin on ne le laissa pas conduire sa défense comme il l'enlendait. Des opinions d'école furent mêlées plus d'une fois aux débats théologiques; les docteurs de Paris, d'Ailly notamment, ardents nominalistes, voyaient dans le réalisme professé par llus et Jérôme de Prague la source de toutes les hérésies. Les Anglais, mécontenls que llus eût compromis l'université d'Oxford, étaient fort mal disposés à son égard. Les Allemands apportaient à Constance la ferme volonté de venger leur défaite à Prague et s'acharnaient contre lui. Enfin Sigismond l'avait abandonné. Indépendamment de la question du sauf-conduit qui a été élucidée ci-dessus, avait-il, comme on l'a prétendu, promis son appui au novateur pour le tirer d'affaire, au cas où le jugement du concile le condamnerait'Il n'y en a pas de preuve solide. Si l'empereur n'est pas intervenu en faveur de llus, c'est parce qu'il ne voulait pas risquer de faire avorter l'œuvre du concile, c'est parce qu'il était effrayé des conséquences politiques et sociales des nouvelles doctrines, c'est enfin parce qu'il craignait la rivalité de Erédéric d'Autriche et qu'il tenait à identifier sa cause avec celle du concile, afin d'apparallre à tous comme le véritable empereur, chef de la chrétienté et défenseur de l'Église.

La prétendue décision conciliaire, qu'on ne garde point la foi donnée à un hérétique, n'a jamais existé. Le document qui en a accrédité l'existence n'est pas un décret du concile, mais vraisemblablement un amendement proposé par l'un des membres et repoussé par l'assemblée; on ne le trouve que dans un seul manuscrit et sans aucune indication de date. Au surplus, il faut tenir compte du principe universellement admis qu'une promesse faite *in præjudicium /idei* n'engage pas.

Voir tes articles de Jean Hus condamnés par le concile de Constance, dans Denzinger. *Enchiridion,* n. 522-55Λ et llus. Le décret relatif à la communion sous une seule espèce est dans Denzinger. n. 585. Voir COMMUNION sous les DEUX espèces, col. 565-566.

IV. Les réformes et les concordats. — Tout le monde était d'accord sur la nécessité de faire des réformes, mais il y avait des divergences sur la façon de les exécuter. Le pape avait dit qu'il accepterait tous les points sur lesquels les nations se mettraient d'accord. La chose était malaisée. Les Allemands réclamaient surtout contre les exactions de la curie romaine. Les Italiens voulaient attribuer au pape la collation des bénéfices; les Anglais et les Espagnols étaient favorables à ce mode de collation sous la réserve de leurs usages; les Français et les Allemands voulaient restreindre sur ce point les droits du saint-siège. Pierre d'Ailly était surtout frappé de la nécessité de restaurer le gouvernement de l'Église. Il voulait organiser fortement les conciles généraux, nationaux, diocésains; exiger réellement certaines qualilésdes ecclésiastiques appelésaux diverses fonctions; simplifier le culte; corriger les abus des ordres religieux. En fait, le concile dressa plutôt la liste des *desiderata* qu'il n'accomplit la réforme générale dont on avait tant parlé avant l'élection du pape.

Comme la commission chargée de la réforme (membres nommés par les nations et six cardinaux choisis par le pape), n'avançait pas vile vu les divergences entre nations, il fut décidé que l'on distinguerait deux parts: ce qui serait réclamé par tous constituerait la réforme générale; sur les autres points le pape s'entendrait avec chaque nation *par voie de concordat.* Celle idée parait être due aux Allemands qui, les premiers, au commencement de 1418, présentèrent au pape un mémoire particulier concernant les réformes qu'ils réclamaient (.4ui*samenta gentis germanicæ).*

Le 20 février, le souverain pontife communiqua aux nations un projet de réforme correspondant à peu prés aux dix-huit points stipulés dans la XL· session (sauf le 7· : *de appellationibus ad romanam cuiiam,* et le 13· : *propter quæ et quomodo papa possit corrigi et deponi*·. Ce projet, dit justement Jager, tenait le milieu enlre le relâchement qu'on voulait faire disparaître et la rigueur des canons interprétés à la lettre. Chaque nation examina ce projet en particulier; et quelques amendements furent proposés, mais cela n'aboutit pas, parce que Je pape traita séparément avec les diverses nations.

Le *concordat germanique* est consigné sur les registres de la chancellerie pontificale à la date du 15 avril 1418. Ce concordat qui était conclu pour cinq ans renferme le décret célèbre *Insuper ad vitanda scandula,* qui permet aux fideles de communiquer avec les excommuniés non dénoncés, excepté ceux qui sont notoirement coupables de sacrilège et de violence â l'égard des clercs, en sorte que leur crime ne puisse être couvert par aucune interprétation ou par quelque défense. Ce décret fut ins ré dans les régies de chancellerie publiées par Marlin V. Mor llefele a prouvé que c'était là un *induit* pontifical et que, bien qu'inséré dans un concordat *ad quinquennium,* il était valable *in perpetuum* et applicable à loule la chrétienté.

Le concordat anglais était perpétuel, mais il tomba vite en désuétude. C'est celui qui donnait le plus aux tendances nationales.

Le concordat (français était commun aux trois nations latines et s'étendait par conséquent aux Italiens el aux Espagnols.il fut aussi enregistré le I5avril et promulgué le 3 mai. Il comprenait des réglements sur le n mibre des cardinaux, les réserves, les annales, les jugements en cour de Borne, les commendes, les indulgences et les dispenses; tout cela, comme dans les autres. Il n'y avaits.que deux points particuliers à la France. Le 1« réduisait pour cinq ans les annales à la moitié, en considération des guerres que ce pays avait â soutenir, et l'autre était un privilège accordé à l'université de Paris, pour précéder une fois seulement, dans la distribution des bénéfices, tous les autres ecclésiastiques ayant des grâces expectatives; et encore ce privilege était soumis à des exceptions très étendues. Ce concordat fut présenté au parlement de Paris par l'évéque d'Arras, le 10 juin 1418. Le parlement refusa l'enregistrement; par des arrêts de mars et d'avril, il avait d'avance dénié au pape les droits que le concordai lui reconnaissait. Le 9 septembre 1418, le concordat de Constance fut mis en vigueur dans la partie du royaume qui obéissait au duc de Bourgogne. Après le traité de Troyes, le duc de Bedford, régent des deux royaumes, conclut avec .Marlin V un concordat beaucoup plus favorable à la papauté que ne l'était celui de Constance *(Rotulus lieifordiania,* 1425). Dans la partie du royaume qui reconnaissait Charles VII, ce prince voulut d'abord s'en tenir aux dispositions de mars et d'avril 1418. Plus tard désirant l'appui du pape (Martin V le reconnut â la mort de Charles VI . Charles VII rendit au souverain pontife, 10 lévrier 1425. tous les droits que le pape avait possédés jusqu'en 1398.

Tous ces concordats diminuaient les abus sans les supprimer. Quand il était dit par exemple que « la curie ne jugerait plus que ce qu'il lui est permis de juger d'après le droit canon et la nature des causes ·, il est évident que les abus en matière judiciaire pouvaient renaître d'une formule aussi vague. Voir col. 730-732.

Ces concordats avaient été acceptés par le concile dans sa XLIII' session. le 20 mars 1418. Dans la même séance, Guillaume Filaslre avait lu sept décrets de réformation générale. Ces sept articles roulent sur les exemptions accordées depuis Grégoire XI; elles sont révoquées, mais les exemptions ne sont pas interdites pour l'avenir; sur les unions de bénéfices faites depuis le même temps, elles sont révoquées en principe, en promettant d'observer pour chacune en particulier les lois de

l'équité; sur les biens ecclésiastiques vacants, défense de les appliquer à la chambre apostolique; sur la simonie, renouvellement de toutes les prohibitions et de toutes les peines; sur les dispenses accordées pour jouir de certains bénéfices sans prendre les ordres attachés à ces places, on les révoque totalement; sur les décimes et autres impositions pécuniaires, le pape seul a le droit d'en établir, mais il ne doit le faire que de l'avis des cardinaux, en cas de grande nécessité seulement, pour l'Eglise universelle, et s'il s'agit d'une ou plusieurs Églises particulières, il ne peut l'établir sans l'avis et le consentement des ordinaires ; enfin sur la conduite et la vie des ecclésiastiques, le concile se borna à quelques prescriptions relatives à l'habit des clercs.

Le cardinal Jean de Brogny, doyen du sacré-collège, déclara que ces articles, aussi bien que les concordats, avaient été approuvés des nations et que par là on satisfaisait à tout le projet de réformation dressé le 30 octobre de l'année précédente. Ainsi le concile s'en tint là dans l'œuvre de la réforme; il faut reconnaître qu'elle n'avait pas été poussée assez loin.

V. Questions secondaires. — Trois autres questions de moindre importance louchant à la doctrine ou à la discipline de l'Église furent encore soumises au concile de Constance : celle du tyrannicide; celle des formes nouvelles de la vie religieuse, celle des flagellants.

1' *Le tyrannicide.* — La question fut posée à propos de l'apologie que le cordelier Jean Petit avait faite de l'assassinat du duc d'Orléans par des hommes aux gages du duc de Bourgogne. Jean-sans-Peur. Entre autres propositions. Petit avait avancé celle-ci : « Tout sujet ou vassal qui par cupidité, fraude ou sortilèges, attente à la santé du roi, peut être tué comme tyran, par n'importe quel sujet, sans mandat et sans ordre. On le prouve par les lois naturelle, morale el divine. » t^rson avait déféré cette doctrine à l'évéque de Paris; neuf assections de Petit avaient été condamnées par les docteurs en 1414. Mais le duc de Bourgogne en avait appelé au pape Jean XXIII. Alors Gerson dénonça les articles au concile (1415). Martin Porrée, évêque d'Arras, et Pierre Cauchon, le futur évêque de Beauvais, se présentèrent au nom du duc de Bourgogne. Le concile nomma une commission, composée d'évêques el de docteurs des diverses nations, et dont les principaux membres lurent les cardinaux d'Ailly et Zabarella. Pour ménager le duc de Bourgogne, on ne condamna pas nominativement Jean Petit, mais on réprouva la doctrine résumée en une proposition générale. D'Ailly et Gerson voulurent obtenir une condamnation plus formelle; Gerson prononça à cet etl'et le 5 mai 1416 un discours des plus énergiques qui souleva contre lui de violentes inimitiés. Le concile s'en tint à ce qu'il avait fait. L'année suivante, la question revint sur le tapis à propos d'un violent écrit du dominicain Jean de Falkenberg contre le roi de Pologne et le duc de Lithuanie. L'écrit de Ealkenberg fut condamné par les cardinaux et par les nations, puis livré aux llammes; mais des considérations politiques, et notamment l'intervention des chevaliers leutoniques, empêchèrent une condamnation solennelle par le concile.

2° *Formes nouvelles de la vie religieuse.* — On sait qu'au xtv» siècle s'étaient manifestées, particuliérement aux Pays-Bas et dans la région rhénane, des formes nouvelles de la vie religieuse, intermédiaires entre celle des séculiers et celle des ordres proprement dits. Elles étaient généralement très mal vues des anciens ordres. Un de leurs représentants, le dominicain Matthieu Grabon, se lit l'interprète des suspicions de tous et attaqua particulièrement les *clercs de la vie commune* qu'il avait connus près de Groningue. Il soutenait, en vingt-cinq articles, qu'on ne peut réellement et méritoirement pratiquer les conseils évangéliques de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance que dans le sein des ordres religieux, *verte religiones,* comme il disait, car ceux qui vivent dans le monde ne peuvent renoncer aux biens du monde. D'Ailly et Gerson défendirent avec énergie les frères de la vie commune, ils assimilèrent leur vie à la vie parfaite des premiers chrétiens de Jérusalem et s'élevèrent contre la qualification de *religiones* appliquée aux ordres religieux. La religion chrétienne mérite seule le nom de religion; il n'est pas vrai qu'elle ne puisse être pratiquée parfaitement hors de l'état monastique et sans le secours des vœux. Le traité de Grabon fut qualifié d'erroné, téméraire et propre à exciter le scandale. Grabon se rétracta purement et simplement.

3° *Les flagellanls.* — Ces pénitents avaient perdu l'esprit de ferveur qui, au début, les avait inspirés; ils étaient tombés dans les erreurs d'un faux mysticisme et trop souvent dans des désordres moraux qui les rendaient généralement suspects. Le concile se prononça contre eux et ils disparurent peu à peu. Voir Flagellants.

VI. Autorité des décrets du concile de Constance. — Tout le monde est d'accord pour reconnaître l'œcuménicité du concile de Constance à partir de la XLII·'session et jusqu'à la XLV'inclusivement, c'est-à-dire pour l'époque où il agit de concert avec le pape Martin V. Quelques-uns l'admettent dès la XXXVe session, c'est-à-dire après que Grégoire XII eût donné sa démission et que Benoit Xlll eût été abandonné par l'Espagne et la Sicile. Enfin il semble que les partisans de plus en plus nombreux de la légitimité de la succession des papes de Home, en face de ceux d'Avignon, pendant la durée du grand schisme, devraient tenir le concile de Constance poîïr-tçcuménique à partir de la XIV'session, celle du 14 juillet 1415, ou ledit concile fut convoqué par Grégoire XII et confirmé par lui « dans tout ce qu'il ferait pour l'union cUla réformation de l'Église, ainsi que pour l'extirpation de'l'hérésie La question n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire (bien que le décret *Frequens,* relatif à la périodicité des conciles généraux, remonte à la XXXIX»session, 9 octobre 14I7|. puisque les décrets controversés appartiennent à la IVe et à la V' session (30 mars et 6 avril 1415) et qu'ils n'ont été confirmés alors par aucun des trois papes qui se disputaient le gouvernement de l'Église. Toute la difficulté se réduit donc à deux points : 1° le concile de Constance, quand il a porté'les décrets de la IV' et de la V' session relatifs à la supériorité du concile œcuménique sur le pape, a-t-il entendu faire une définition dogmatique; 2° le pape Martin V a-t-il confirmé ces décrets?

Que certains membres du concile, et notamment Gerson el d'Ailly, aient entendu faire proclamer par le concile la doctrine de la supériorité du concile sur le pape, c'est fort possible, disons même, étant donnés leurs écrits et leurs discours, c'est probable. Mais que telle ait été l'intention de la majorité des Pères, c'est une autre allaire. En etl'et, les cardinaux et la nation d'Italie n'avaient point pris part à la congrégation ou le texte des décrets avait été arrêté; ils avaient prié l'empereur de ne pas permettre qu'ils fussent publiés; ils les avaient même rejetés absolument. A la IV' session, Zabarella avait lu un texte différent de celui qui avait été arrêté en congrégation et atténué; si la V' session adopta les décrets tels quels, ce fut sous le coup de la seconde fuite du pape Jean XXIII (à Laufenbourg), pour lui prouver qu'on l'atteindrait quand même et pour ne pas voir s'écrouler en un instant l'espérance de rétablir l'unité de l'Église; ce fut donc un expédient, expédient dangereux et fertile en conséquences, l'avenir ne l'a que trop prouvé, expédient cependant : le présent concile, en l'ace du présent Jean XXIII, fut-il vraiment pape, exercera à son égard la plénitude de son autorité dans les matières qui lui sont présentement soumises.

Il n'y a pas là un dogme imposé à la croyance de l'Église universelle.

Le dominicain Melchior Cano, *De locis theologicis,* l. V, c. vt, aussi bien que le jésuite pdlarmin, *De conciliorum auctoritate,* l. II, c. xtx, ont repoussé les décrets de la IV' session du concile de Constance, « parce qu'ils n'avaient pas été rendus dans la forme des décisions dogmatiques, laquelle consiste à obliger les fidèles à croire comme de foi ce qui est décidé ou à Condamner ceux qui pensent autrement. » Sans doute, cette remarque n'a pas une portée absolue; on doit cependant en tenir compte. Cf. M«r Maret, *Du concile général el de la paix religieuse,* I. Ill, c. vt; E. Olivier, *L'Église el l'État au concile du Vatican,* 1.1, p.68. Qu'on relise à la lumière de cette explication le texte des décrets de la V' session et l'on verra qu'ils prennent le sens le plus naturel.

Bien plus, les Pères du concile semblent l'avoir eux-mêmes interprété dans ce sens. Lorsque le cardinal d'Ailly pria les Pères de rendre la sentence contre Wyclelf et Hus au nom du concile seul, sans faire mention du pape parce que le concile lui est supérieur, la commission nommée à l'effet d'examiner cette question se prononça contre lui à une grande majorité. Sur quarante théologiens, douze seulement partagèrent l'opinion de Pierre d'Ailly. Cela se passait le 17 avril 1415, onze jours après la fameuse V· session tenue le 6 avril. Donc la majorité ne voulait pas que la décision du 6 avril s'imposât à la croyance universelle et que l'on dût admettre comme article de foi la supériorité du concile sur le pape. Ce qui est aussi remarquable, c'est que le cardinal d'Ailly ne cite point en faveur de son sentiment les décrets de la Ve session. Il n'en parle pas davantage dans le traité qu'il publia dix-sept mois après et qui est intitulé : *De Ecclesite, concilii generalis, romani pontificis el cardinalium auctoritate.* Il s'en remet à une décision postérieure du concile. Or, cette décision doctrinale n'est point intervenue.

En face du concile de Bâle, le pape Eugène IV a déclaré positivement que les Pères de ce concile donnaient aux décrets de Constance une portée excessive, injustifiée et contraire à l'intention de ceux qui les avaient promulgués. Voir les textes cités à l'article Bale *(Concile de),* t. II, col. 127, 128.

Donc, à notre avis, le concile de Constance n'a pas eu l'intention de promulguer une définition dogmatique lorsqu'il a rendu les décrets de la IV» et de la V' session.

Nous ajoutons que, malgré certaines apparences, le pape Martin V n'a pas approuvé ces décrets.

Martin V a approuvé — en tout ou en parlie, c'est la question — l'œuvre du concile en deux circonstances : 1' dans la bulle *Intereundas* du 22 février (8 kal.martiî) 1418, dirigée contre les erreurs et les partisans de Wyclelf, de Jean Dus et de Jérôme de Prague; 2" dans la XLVe et dernière session du concile, le 22 avril 1418, à propos de l'affaire de Falkenberg.

Dans la bulle *Inter cunctas,* parmi les questions qui doivent être posées aux suspects, on lit celle-ci : *Utrum (suspectus) credat, quod illud sacrum concilium Constantiense, universalem Ecclesiam reprasenlans, approbavit et approbat in favorem fidei el ad salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum; et quod condemnavit et condemnat esse fidei vel bonis moribus contrarium, hoc ab eisdem esse tenendum pro condemnato.* De ce texte, beaucoup de membres du concile de Bâle, et par la suite les gallicans, ont inféré que Martin V avait reconnu l'œcuménicilé du concile de Constance tout entier et par conséquent ratifié même les décrets des IV* et V· sessions. Or. cetle conclusion est contredite par le langage de Martin V lui-même et d'Eugène IV.

Pour se tirer de cette difficulté, certains auteurs et particulièrement, au xvti" siècle, Emmanuel de Schelstrate, bibliothécaire du Vatican, diss. III c. n. cité par Lenfant, *Histoire du concile de Constance,* t. n. p. 220, ont insisté sur les expressions *in favorem fidet et ail salutem animarum,* et ont soutenu que la question de la supériorité dn concile sur le pape n'est pas de foi et n'intéresse pas immédiatement le salut. Mais celte idée, soutenable à l'extrême rigueur au xvn* siècle, ne l'est plus depuis que la doctrine a été élucidée et déterminée par la définition du concile du Vatican; le décret de Constance sur la supériorité du concile, si on le prend dans un sens absolu, est contraire à la foi catholique et donc intéresse le salut.

D'autres ont essayé de lire dans le premier article : *in his quæ pertinent ad FIXEP et exstirpationem dicti schismatis,* au lieu de *ad fidem,* ce qui donnerait à la proposition un sens restreint et acceptable: mais les anciens manuscrits sont unanimes et portem *ad fidem.*

Il faut donc conclure que Martin V a employé volontairement une expression vague, afin de ne pas provoquer de conllit dangereux, qu'il ne considérait comme prises *in favorem fidei el salutem animarum* que les décisions du concile concernant Wyclell, Jean Hus, Jérôme de Prague, la fin du schisme et la réforme de l'Eglise, et non pas les décrets qui, sous leur forme absolue, n'étaient nullement *in favorem fidei et salutent animarum.* C'est précisément ce qui résulte de son langage et de ses actes subséquents. La bulle du 10 mars 1418 qui interdit tout appel de la sentence du pape au futur concile prouve suffisamment que Martin V n'admettait pas la supériorité du concile sur le pape.

On ne peut pas d'ailleurs restreindre, comme le font quelques-uns, l'approbation donnée par Martin V aux seuls actes du concile concernant les erreurs de Wyclelf et de Jean llus. car il eût compromis sa propre légitimité en n'approuvant pas les actes qui avaient mis fin au schisme. Mais, nous le répétons, la sagesse la plus élémentaire exigeait qu'à ce moment-là certaines choses fussent laissées dans le vague et dans l'ombre.

Il a été dit plus haut que l'écrit du dominicain Falkenberg avait été condamné par la commission de la foi, par les nations et par le sacré-collège, mais non par le concile réuni en session générale. Dans la XLV» et dernière session du concile, le 22 avril 1418. les députés de Pologne et de Lithuanie voulurent, par l'intermédiaire de l'avocat consistorial Gaspard de Pérouse, obtenir cette condamnation solennelle. Pour ménager les chevaliers tectoniques qui y étaient opposés, Martin V désirait qu'on s'en tint à ce qui avait été fait. Un tumulte violent s'étant élevé dans l'assemblée. Marlin V le lit cesser en disant : «Tout ce que le saint concile ici réuni a résolu in *materiis fidei conciliante!·* doit être cru et observé inviolablement; j'approuve donc et je ratifie tout ce qui a été fait *circa materiam fidei conciliariter, mais* non pas *aliter nec alio modo.*

Quelques-uns ont prétendu que cette réponse ne s'appliquait qu'à l'affaire de Falkenberg; mais comme précisément l'intention du souverain pontife était de distinguer l'affaire de Falkenberg de celles qui avaient été tranchées *conciliariter,* il faut bien que le mot *conciliariter* s'applique à d'autres affaires.

Quel est donc le sens et quelle est la portée de ce mot *conciliariter?* S'applique-t-il aux décrets de la IVe et de la V» session?

Les uns disent que le mot *conciliariter* signifie en *vrai concile œcuménique* et ajoutent que le concile de Constance, lors des IVs et V· sessions, notait pas œcuménique. Les obédiences de Grégoire XlI et de Benoit XIII n'y étaient pas encore représentées; Jean XXIII était en fuitejdonc le concile ne représentait pas l'Église universelle et n'avait aucun pape avec lui.

C'est vrai, mais comme l'approbation de Martin V aurait eu précisément pour but de remédier à ce défaut, on ne peut pas donner ce sens au mot *conciliari-*

ter. On doit entendre ce mot comme il a été entendu pendant tout le concile, c'est-à-dire par opposition au mot *nationaliter.* La V· session qui a les apparences d'une session tenue *conciliariler* est-elle réellement conciliaire? On peut en douter fortement :!· en raison de l'absence volontaire de quatre cardinaux et de la protestation préalable des onze antres qui, bien qu'elle n'ait pas été faite sous forme authentique, est cependant réelle; 2°de l'opposition d'une partie notable de l'assemblée; 3° du caractère tumultueux du vote sans suffrages exprimés; 4° de la participation à ce vote de gens qui n'y avaient pas droit. Et la preuve qu'il y a doute, c'est que le cardinal d'Ailly, outre le fait que j'ai rapporté ci-dessus, écrit avant la fin du concile : « Cette délibération des nations faite en dehors de l'assemblée, sans votes exprimés en séance commune, parait à beaucoup de personnes ne pas devoir être considérée comme une délibération du concile général, *conciliariler fada...* Quoi qu'il en soit, je soumets la définition de cette affaire à la volonté du saint concile. » *De Ecclesiæ, concilii generalis et summi pontificis auctoritate, dans Opera,* t. it, col. 9i0.

La session IV' est solidaire de la Ve. puisque celle-ci eut précisément pour but de reprendre el de compléter, sous le coup de la seconde fuite du pape, ce qui n'avait été fait que très incomplètement à la IV·.

L'approbation donnée par Marlin V dans la XLV· session in *materiis fidei conciliariler* doit donc être interprétée en fonction et selon le sens de l'approbation donnée par lui deux mois auparavant dans la bulle *Inter cunctas, in favorem fidei el salutem animarum.*

Conclusion : les décrets du concile de Constance relatifs à la supériorité du concile sur le pape ne sont pas des définitions dogmatiques:!0 parce qu'ils ne l'étaient pas dans l'intention de la majorité des Pères; 2° parce que la légitimité et l'autorité de la V' session, ou ces décrets ont été acceptés, est fort douteuse; 3» parce que le pape ne les a pas approuvés.

Sans le concile de Bàle, il est vraisemblable que ces articles n'auraient jamais été tenus pour autre chose que pour un expédient destiné à mettre fin au schisme.

Quant au décret *Frequens* relatif à la périodicité des concilesgénéraux, on peut l'entendre de deux manières. Ou bien le concile aurait voulu faire reposer la constitution de l'Eglise non pas seulement sur le pape, mais sur le concile, de telle sorte que la plénitude de la souverainetéel l'infaillibilité même de l'Eglise ne se pussent exercer que par un accord du pape avec l'épiscopat assemblé. Ce serait une doctrine fausse et on n'a pas le droit de l'imputer au concile du moment qu'il ne l'a pas formellement exprimée. Ou bien il a voulu, et c'est de beaucoup le plus probable, prendre une mesure gouvernementale et disciplinaire destinée à prévenir le retour d'un schisme après une époque aussi profondément troublée. Un tel décret ne pouvait obliger les papes d'une façon absolue, les circonstances étant changées et devenues telles que la convocation d'un concile fût plutôt un péril de schisme. C'est ce second sens qu'il convient d'adopter. Au surplus, le décret *Frequens* n'est pas *in materiis fidei,* matières sur lesquelles porte l'approbation de Martin V.

En résumé, le concile de Constance avait mis fin au schisme (sauf le petit schisme de Benoit XIII), déposé deux papes, réduit un troisième à donner sa démission, élu un nouveau pontife; il avait condamné deux hérésies et brûlé deux hérétiques, mais il n'avait pas réussi à empêcher en Bohême la propagation des doctrines hussites; il avait diminué certains abus, notamment d'ordre financier, mais il n'avait pas accompli la grande réforme morale, dont une partie considérable de l'Eglise d'Occident avait besoin ; enfin, il avait relevé la papauté qai, avec Marlin V, allait reprendre dans l'Église l'autorité légitime que le grand schisme lui avait fait perdre, non de droit, mais de fait.

I. Sources. — Sur la question si difficile des sources de l'histoire du concile de Constance, il faut consulter Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident,* Avertissement du t. in, Paris. 1901 ; Finke, *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Ifonstanzer Concile,* Paderborn, 1889; Hardouin, *Acia conciliorum,* t. vin; Mansi, *Concit.,* t. xxvn, xxvm; Finke, *Acta concilii Constanciensis,* Munster, 1896, t. t; Haynaldi, *Annules,* t. vii-x; Martène et Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio; Thesaurus novus anecdotoruni,* t. n; d'Achery. *Spicilegium, sive collectio veterum aliquot scriptorum,* Paris, 1723; Muratori, *Herum italicarum scriptores præcipui,* t. xix; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis,* Paris, 1668, t. v; Von der Hardt, *Magnum acumenicum Constanliense concilium,* Francfort et Leipzig, 1697-1700; Steinhausen. *Analecta ad historiam concilii Constantiensis,* Berlin, 1862; Lenz. *Drei Tractate aus dem Schriftencyclus des Constanter Concils,* Marbourg, 1876; Gerson. *Opera,* édit. Ellies-Dupin, Anvers, 1706; Poggio. *Epistolæ,* édit. Thomas de Tenellis, Florence,1832-1861 ;Richtenthal(Ulrich von),*Chronik des Konzils.* édit. Buck, 1882; S. Antonin, *Summa historialis,* Florence, 1741 ; Platina, *Opus de vilis ac gestis summorum pontificum,* Venise, Γ<79.

II. Principaux ouvrages généraux. — Lenfanl. *Histoire du concile de Constance,* Amsterdam, 1714; Bourgeois deC.hastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance,* Paris. 1718; Tosti, *Storia dei concilio di Constante,* Naples, 1853; Christophe, *Histoire de la papauté pendant le xiv siècle,* Lyon et Paris, 1853, t. tu; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1869, t. X, XI ; Creighton, *A history of papacy during the period of reformation,* t. l, *The great schism, The council of Constance,* Londres, 1882 ; Salembier, *Petrus de Aliiaco,* Lille, 1886; L. Gayet, *Le grand schisme d'Occident,* Paris, 1886: Fromme, *Die spanische Nation und das Konstanzer Concil,* Munster, 1896; Masson. *Jean Gerson, sa vie, son temps et ses œuvres,* Lyon. 1894; F. Bocquain. *La cour de Home et l'esprit de réforme avant Luther,* Paris. 1897, t. m; Marmor, *Das Concilium* in *Konstanz,* Constance. 1898; Salembier. *Le grand schisme d'Occident,* Paris. 1900; Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident,* Paris, 1902, t. IV.

III. Ouvrages relatifs a la condamnation des erreurs de Wycleff et de Jean Hus. — De Bonnechose, *Jean Has et le concile de Constance,* Paris, 1847 ; *Lettres de Jean Has,* Paris, 1850; A. Jeep,*Gerson, Wicleffet Huss,* Gœttingue, 1857; Palacky, *Geschichte von Dühmen,* t. m; *Documenta Johannis Huss,* Prague, 1869; Denis. *Hus et la guerre des hussites,* Paris. 1878; Loserlh, *J. Huss und Wiclif,* Prague,1881. Voir Hus, Hussites, WYCI.EFF.

IV. Ouvrage relatif a la réforme et aux concordats. — Millier, *Die Constanzer Reformation, und die Concordate von 1418,* Leipzig, 1867.

V. Ouvrages relatifs a i.'autoritè des décrets du concile de Constance. — Almain, *De dominio naturali, civili et ecclesiastico; De auctoritate Ecclesiæ et conciliorum generalium,* dans les *Opera* de Gerson, t. tt;J.Courtccuisse,7'raciatus de fide el Ecclesia, romano pontifice et concilio generali,* dans les *Opera* de Gerson, 1.1 ; Schelstrate, *Tractatus de sensu et auctoritate decretorum concilii Constantiensis, sessione IV· et* V', Rome. 1686; Arnauld, *Éclaircissements sur l'autorité des conciles généraux et des papes, ou explication du vrai sens des trois décrets des sessions IV el V du concile général de Constance, contre la dissertation de Schelstrate,* 1701; Bossuet, *Defensio cleri gallicnni ;* Ballerini, *De potestate ecclesiastica,* dans Migne, *Theologiæ cursus completus, t.* ni; Bouix, *Tractatus de papa ulri et de concilio œcumenico,* Paris, 1869: Kneer, *Die Enlstehung der conciliarien Theorie zur Geschichte desSchismas und derKirchenpoliliken,* Rome, 1895.

A. Bauorillart,

1. CONSTANTIN I", pape, successeur de Sisinnius qui n'avait fait que passer el avant lui de Jean VU, élu en 708, consacré le 25 mars de cette année, mort le 9 avril 7I5.

Sous le règne de Constantin, un conflit, comme il s'en était produit déjà plusieurs, éclata entre le pape et l'évéque de Ravenne, Eélix, que ses diocésains poussaient à revendiquer l'aulonogiie de son siège et qui refusa au pape les garanties ordinaires de sa soumission. Justinien II, qui avait à venger quelques injures, tira une horrible vengeance des habitants. Eélix, conduit à Constantinople, ne fut pas exécuté comme d'au-

très prisonniers de marque, mais rendu aveugle, puis exilé dans le Pont. Le pape plus tard lui pardonna et le rendit à son siège.

L'empereur Justinien ayant mandé le pape â Constantinople, Constantin lit ce pénible voyage en compagnie de dignitaires de sa cour, notamment du diacre Grégoire qui devait lui succéder. L'objet du voyage était sans doute d'obtenir pour le concile in *Trullo* l'adhésion du siège apostolique déjà demandée sous Serge et sous Jean VII. Les violences et les caresses misesen usage à l'égard de ces deux papes ouvraient une assez triste perspective à Constantin. Cependant il fut magnifiquement reçu à Constantinople par le patriarche Cyrus et comblé d'honneur, à Nicée par l'empereur, qui semble avoir agréé les raisons du pape développées par Grégoire. Le fait est que Constantin, après deux années d'absence, revint à Rome (24 octobre 711), sans qu'il lui lut rien arrivé de fâcheux.

Λ peine de retour, Constantin apprit le meurtre de Justinien II et l'usurpation du pouvoir impérial par Philippicus Bardesanes, un monothélite convaincu, qui commença une campagne enragée contre le concile de 680 et ses fidèles. Le pape Constantin refusa d'approuver aucune de ses mesures, et fut soutenu par le peuple de Rome contre « l'hérétique » dont le règne au reste prit fin dès 713. Anastase II rétablit l'orthodoxie dans l'empire, et le patriarche Jean VI, insolemment intronisé à Constantinople par l'usurpateur, se soumit humblement au pape et fit profession de foi orthodoxe sur l'article des deux volontés. Constantin Ier mourut le 9 avril 71Ô.

Jaffé, *Begcsta pontificum romanorum,* 2· édit., 1885, t. l, p. 247; Duchesne, *Liber pontificalis,* 1886, t. l, p. 389-395; îlardouin. *Acta conciliorum et epistol. decret.,* t. m, p. 838sq.; Paul Diacre. *Histor.* Lombard., vi,31 ; Giegorovius, *Geschiclue der Stadt Horn im Miltelaller,* t. il, p. 327.

IL Hemmer.

2. CONSTANTIN II, pape, successeur de Paul Ier, consacré en 767, déposé en 768.

Frère de Toto, duc de Nepi, Constantin, bien que simple laïc, fut élu et imposé à la ville de Rome par les soins de sa famille aussitôt après la mort du pap Paul ler. Les fonctionnaires du pape Paul réfugiés chez les Lombards, spécialement le primicier Christophe et son fils, organisèrent l'opposition et préparèrent une expédition â Rome. Constantin n'avait pas l'appui du roi des Francs Pépin. Des complices ouvrirent les portes de la ville aux soldats lombards. Toto fut tué dans la lutte, Constantin fait prisonnier et enfermé au couvent de *Cella nova.* Les vainqueurs eurent de la peine à s'entendre. Le parti lombard essaya de faire accepter le prêtre Philippe, mais Christophe fit prévaloir un candidat de son choix qui fut Étienne Ill. Constantin subit la honte d'une cavalcade ignominieuse à travers les rues de Rome; puis il fut déclaré déchu du pontificat; un groupe de forcenés pénétra dans son couvent el lui creva les yeux. Un concile comprenant des prélats francs, lombards et italiens renouvela dans des conditions très dures la condamnation de Constantin, bien qu'Elienne lui-même et le clergé romain eussent accepté sa communion; ses ordinations et ses actes furent déclarés invalides; un décret fut rendu pour spécifier que les laïques militaires ou civils seraient désormais exclus du corps des électeurs, et que les cardinaux prêtres ou diacres seraient seuls éligibles. Le changement introduit ainsi dans le droit électoral était profond, mais ne fut point durable (769). La personne de Constantin II n'est plus mentionnée après le concile de Latran de 769.

Jaffé, *Begesta pontificum romanorum,* 1.1, p. 283; Duchesne, *Liber pontificalis,* t. I, p. 468; Mansi, t. xn, p. 717; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical,* Paris, 1904, p. 114-126, ou dans la *Bevue d'hist. et de litt. relig.,* 1896, p. *Si5 ;* Gregoroviiis, *Geschiclue der Stadt Bom im Mittetalter,* t. il, p. &<>.

11. Hemmer.

3. CONSTANTIN, évêque bulgare, disciple des saints Cyrille et Méthode. En 894, d'après Goloubinsky, il composa un recueil de sermons du dimanche, puisés en grande partie dans les œuvres de saint Jean Chrysoslome, de saint Cyrille'l'Alexandrie et de saint Isidore de Péluse. Il est encore ''auteur d'un traité sur la liturgie et la hiérarchie ecclésiastique et d'une chronique, et il traduisit du grec les discours de saint Alhanase contre les ariens. Il est considéré comme un des écrivains classiques de la littérature slave primitive.

Goloubinsky, *Essai d'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine,* Moscou, 1871, p. 167; Philarète, Aperçu *sur la littérature ecclésiastique russe,* Saint-Pétersbourg, 1884. p. 5-6; Hermogene, *Essai d'histoire des Églises slaves,* Saint-Pétersbourg, 1899, p. 168; Sobolovsky, *Vie de l'évêque bulgare Constantin,* dans le *Becueil bulgare de littérature, de science et d'instruction populaire (Sbornik za narodi umolvoreniia, nauka, i knijnina),* Sophia, 1901, t. xvm, p. 68-71.

A. Palmieri.

4. CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, dont le principal écrit est du domaine juridique, vivait au xiv« siècle, car un manuscrit nous apprend que son *Hexabiblos* fut terminé en 1345 et un autre manuscrit, contenant le même ouvrage, date de 1354. Il écrivit : 1» un tomos contre Palamas, qu'a édité Léon Allatius en 1652, *Græcia orthodoxa,* t. i, p. 780-785 ; 2° un petit écrit hérésiologique, *P. G.,* t. cl, col. 20-29 ; 3° une confession de foi, suivie de quelques extraits des Pères, *ibid.,* col. 29-41; 4° un petit récit sur trois conciles réunis pour défendre la majesté des empereurs grecs contre les usurpateurs,*ibid.,*col.41 sq.;5°un traité inédit sur les jeûnes ecclésiastiques, contenu dans le *Cod. Vindobon. jurid.* II;6»enfin, le compendium juridique en six livres, d'où son nom de *Hexabiblos,* son principal titre de gloire. Cet ouvrage fut, avec celui de Mathieu Blastarès, traduit en grec populaire par Nicolas Counalis Critopoulos. Des extraits se trouvent dans *P. G.,* t. cl, col. 45-108, mais la meilleure édition complète a été donnée par E. Heimbach, *Constantini Harmenopuli manuale legunt sive Hexabiblos, cum appendicibus et legibus agrariis,* in-8", Leipzig, 1851. Dans le *Cod. Laur. 80,* suppi. 85, l'Hexabiblos est introduit par une pièce de vers adressée au juge Constantin par le chartophylax André Libadanarios. On attribue également à notre auteur un dictionnaire synlactique.

K. Krutnbacber, *Geschichte der byzantinischen Lilteratur,* 2· édit., Munich, 1897, p. 103, 607, 610, 786; E. Heimbach. *op. cil.,* p. V-.XXII.

S. Vailhé.

5. CONSTANTIN MÉLITÉNIOTE. Ce théologien byzantin appartenait à la célèbre famille des Méliténiotes, qui fleurissait â Constantinople vers la fin du xm* siècle et dans la première moitié du xiv», et de laquelle nous connaissons un certain nombre de membres : Jean Méliténiote, auquel est attribué un commentaire des Évangiles, resté encore manuscrit, K. lirumbacher. *Geschichte der byzantinischen Lilteratur,* 2' édit.. Munich, 1897, p. 135; Calliste, auquel appartiennent plusieurs discours d'un contenu ascétique, Krumbacl.er. *op. cil.,* p. 158; manuel mentionné dans un recueil de lettres anonymes du commencement du xive siècle, conservé en manuscrit dans la bibliothèque royale de Munich, *Catalogus* de Hardt, t. u, p. 287; Tl· grand sacellaire, maître des maîtres et archidiacre de la Grande Église de Constantinople, lequel composa un commentaire sur les quatre Evangiles, avec un grand ouvrage astronomique, *P. G.,* t. cxi.ix, col. 881-1001 ; Constantin, différent du nôtre, lequel, en sa qualité d^ médecin, s'ingénia à traduire du persan un petit traité de médecine; enfin notre Constantin, théologien et polémiste. Voir, sur ces auteurs, ia breve notice d E. Miller

dans les *Notices et extraits des manuscrits,* Paris. 1858, t. XIX, 2« partie, p. 1-11, 139, el les notes de Krumbacher, *op. cil.,* passim.

Constantin Méléniote fut archidiacre et chartophylax de la Grande Église, dans la seconde moitié du χιιι» siècle; il est rangé parmi les partisans des Latins, qui travaillèrent avec tant de zèle et d'abnégation, sous Michel Paléologue, à la réconciliation des deux Églises. En 1270, l'empereur grec, inquiet des préparatifs que faisait saint Louis pour la guerre contre les Sarrasins, lui envoya en ambassadeurs Jean Veccos et Constantin Méliténiote; ils arrivèrent en Afrique la veille de la mort du roi, qui leur lit très bon accueil et écouta favorablement les lettres de Michel VIH. Plus tard, lorsque Jean Veccos fut patriarche de Constantinople, Méliténiote partagea fidèlement les opinions et les malheurs de ce dernier, qu'il accompagna dans son exil. C'est peut-être à lui que Veccos dédia son écrit à Constantin. Il composa lui-même sûrement deux ouvrages sur l'union des Églises et sur la procession du Saint-Esprit. *P. G.,* t. cxli, col. 1032-1274. Le principal intérêt en est fourni par la constatation que la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, est déjà enseignée dans les écrits des principaux théologiens du iv" et du v" siècle. Au point de vue du contenu et de la forme, Constantin dépend de son maître littéraire, Jean Veccos. K. Krumbacher, *op. cil.,* p. 97 sq.

(Jn a, de plus, sous le nom de Méliténiote, un grand poème allégorique de 3060 vers politiques à quinze syllabes, ει τὴν σωφροσύνην, édité par Miller, *op. cit.,* p. 11-138, sans que l'on puisse dire encore s'il appartient à l'un des écrivains déjà cités ou à tout autre membre de cette famille.

S. Vailhé.

1. CONSTANTINOPLE (Ier CONCILE DE), II" œcuménique. 381. — L Histoire. IL Le *tomos et* le symbole. III. Œcuinénicité.

L Histoibe. — Les données positives relatives à ce synode se réduisent à peu de chose; attendu que nous ne possédons, en fait de documents le concernant, que quelques débris, encore qu'importants, de ses actes ou soi-disant tels, et de courtes notices historiques dans Socrate, Sozomène etThéodoret. Ces maigres documents suffisent toutefois à établir que ce I,r concile de Constantinople, qui porte dans l'histoire le titre de II" concile œcuménique, ne fut en réalité qu'un concile général de l'Église d'Orient; et encore celle-ci n'y fut-elle pas représentée tout entière. Œcuménique, il ne le devint qu'avec le temps, par suite de l'approbation qu'il reçut à Rome et en Occident, et de l'autorité exceptionnelle que l'on attacha à ses décisions et surtout au symbole qui porte son nom.

Les causes qui en provoquèrent la convocation se rattachent étroitement à l'histoire de l'arianisme. A la mort de Valens, en 378. l'arianisme dominait partouten Orient, et spécialement à Constantinople. Dans cette dernière ville, les orthodoxes, partisans de la foi de Nicée. n'avaient même plus ni évêque ni église. Survint alors l'édit de Gratien qui leur permit de se donner un administrateur épiscopal dans la personne de Grégoire de Nazianze et d'ouvrir une église, l'Anastasie (379). Mais les violences des ariens et les fourberies de Maxime, l'intrigant collaborateur de Grégoire, faillirent ruiner à ses débuts l'œuvre de restauration entreprise par celui-ci. Heureusement pour l'orthodoxie. Théodose, associé à l'empire pour l'Orient. arriva au pouvoir avec le projet très arrêté de rétablir la paix religieuse sur la base de la foi de Nicée. Il commença, à peine entré à Constantinople, par faire restituer aux catholiques toutes les églises volées; puis il expulsa l'évêque arien intrus, Démophile de Beraia. Socrate, *H. E.,* L V, c. vil,P. *G.,* t. lxvii, col. 575; Sozomène, *H. E.,* I. VII, c. v, *ibid.,* col. 1425. Et pour achever, il convoqua un synode à Constantinople dans le courant de l'année 38I. La lettre de convocation ne nous est pas parvenue. Mais Thvodoret affirme par deux fois qu'à ce synode ne furent invités que les évêques d'Orient. *H. E.,* I. V, c. vi, vit, P. *G.,* t. LXXXH, col. 1208. Aucun document positif ne permet de supposer que le pape Damase et les Occidentaux aient été convoqués; à plus forte raison qu'ils aient pris part, personnellement ou par des représentants, aux déliuérations de l'assemblée. Il est donc bien évident que ce concile n'eut rien d'œcuménique, ni dans le mode de convocation, ni dans sa composition. En vain Baronins, *Annal, eccles.,* Lucques, 1739, an. 381, t. v, p. 498-499, et d'autres historiens après lui ont voulu établir que le pape Damase y avait eu quelque part. L'argument que Baronius tire delà lettre synodale conservée par Théodore!, *op. cit.,* col. 1212-I2!8,oû les Pères affirment qu'ils se sont réunis à Constantinople conformément à une lettre du pape Damase à Théodose, porte à faux; car cette lettre émane, non du concile de 381, mais d'un second synode qui se tint à Constantinople, l'année suivante, sur la demande du pape. Quant au passage suivant des actes du VI» concile. sess. XVIII, Mansi, *Concil.,* t. xi, col. 661 : « Lorsque Macédonius répandit ses erreurs sur le Saint-Esprit. Théodose et Damase se dressèrent aussitôt contre lui. et Grégoire et Nectaire rassemblèrent un synode dans cette ville royale », on n'en peut rien conclure touchant la participation du pape au ll« concile. Ce qui est dit de lui ici serait plutôt une allusion au synode romain tenu à Rome en 380, et dont nous possédons encore les anathématismes relatifs aux erreurs trinilaires. Mansi, t. m, col. 180. Cf. Denzinger, *Enchiridion,* n. 22-45. Enfin, il suffit de faire remarquer la grossière erreur dans laquelle est tombé le traducteur ou le copiste qui a placé dans la plus ancienne version latine des canons de ce concile, Mansi, t. vi, col. 1176, en fête de la lisle des évêques présents au II" concile, les noms de Paschasinus, Lucentius et Bonifacius, les trois légats pontificaux du IV" concile.

L'objectif à réaliser par la convocation de notre concile était triple : confirmer la foi de Nicée, donner un titulaire au siège de Constantinople et régler certains points pratiques pour le bien de la paix. Socrate, *op. cit.,* L V, c. vin, col. 575; Sozomène. *ibid.,* I. VII, col. 1429; S. Grégoire de Nazianze, *Carm.,* xn, *de seipso,* vs. 1509-1513, *P. G.,* t. xxxvn, col. 1134.

Le concile s'ouvrit en mai 381, Socrate, *loc. cil.,* col.597, pour s'achever en juillet probablement. *Inscript, canon.,* Mansi, t. ni, col. 557. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir á l'hisl. eccl.,* Bruxelles, 1728. I. ix. arL S. *Grégoire de Nazianze,* note 41, p. 1338; llefele, *Conciliengeschichte,* Fribourg, 1856, t. n, p. 12. Le nombre des évêques orthodoxes présents, y compris ceux d'Egypte et de Macédoine qui ne prirent part qu'à la dernière partie des réunions conciliaires, fut de 150 environ, Socrate, *op. cil.,* l. V, c. vm. col. 576; Sozomène, *ibid.,* I. VII, c. vni, col. 1429. La liste des souscriptions, *Acta,* Mansi, t. in, col. 568-572, contient un peu moins de 150 noms. Cf. Tillemont, *op. cit.,* note 42, p. 1329. Il s'y trouvait en outre 367évéques du parti macédonien, que Théodose avait invités, espérant les amener à un accommodement. Socrate et Sozomène, *loc. cit.*

La présidence du concile passa successivement de Mélèce d'Antioche, S. Grégoire de Nazianze, *Garni.,* xn, vs. 1514 sq., *P. G.,* t. xxxvn, col. 1134, à saint Grégoire de Nazianze, puis à Nectaire de Constantinople. Mansi, t. m, col. 568. Sozomène,7/. *E.,* l. VII. c. vu, col. 1429, prétend bien que Timothée d'Alexandrie en a partagé la présidence avec Mélèce d'Antioche et Cyrille de Jérusalem. Il en eût. en effet, été ainsi de droit, le siège d'Alexandrie passant pour le rang avant les autres; mais Timothée n'était pas là au début du conciie. Si dans la

suite la présidence fut confiée au titulaire du siège de Constantinople, à Grégoire d'abord, puis, après la démission de celui-ci, à Nectaire, ce lut apparemment pour donner immédiatement la sanction du fait au droit nouveau inauguré par ce concile et formulé dès ce moment par son 3° canon en faveur du siège de Constantinople Ce 3' canon ne serait donc que la mise en formule d'une théorie dont la procédure suivie au II' concile dans la question de la dévolution de la présidence avait été la première application pratique.

II. Le *tomos* et i.e symbole. — Pour ce qui est des affaires disciplinaires réglées au cours de ce concile, voir Arianisme, t. i, col. 1844-1845. Quant à la question dogmatique relative au Saint-Esprit, de quelle manière y fut-elle traitée et résolue? Nous n'avons sur ce point que de maigres renseignements. Socrate, l. V, c. vin, col. 576-577, laisse entendre que, dès avant l'élection de Nectaire, les négociations avec les macédoniens pour l'union avaient commencé. L'empereur lui-même s'y employa de son mieux. Il rappela à ceux-ci les essais de rapprochement autrefois tentés par eux auprès de Rome, auprès du pape Libère en particulier (366). Mais en vain. « Plutôt être ariens qu'accepter Γὁμοοῦσιο , » ce fut le dernier mot des macédoniens; et ils s'éloignèrent, en ayant soin de prévenir par lettres leurs partisans contre l'acceptation de la foi de Nicée. Socrate, qui nous donne ces détails, *lue. cil.,* oublie de mentionner qu'il ne s'agit plus de l'homoousie du Fils avec le Père, mais de celle du Saint-Esprit. Il ajoute qu'après le départ des macédoniens les 150 évéques orthodoxes restants confirmèrent la foi de Nicée. Cf. Sozomène, l. Vil, c. vm, ix, col. 1436; Théodoret, I. V, c. vm, col. 1214. En quoi consiste cette confirmation? Dans leur lettre, les évêques du synode de 382 parlent d'un *lomos* rédigé par notre concile sur la question Irinitaire. Théodoret, *ibid.,* col. 1216. Et Tillemont, *Mémoires,* t. ix, p. 888, conclut d'une phrase du discours à Marcien, au IV· concile, Mansi, t. vu, col. 464, que ce *tomos* avait Irait aussi à la question apollinariste et qu'il était rédigé sous forme de lettre adressée aux Occidentaux. Dans cette hypothèse, le lw canon, dogmatique par son contenu, et le symbole attribué à ce concile seraient des fragments ou des extraits de ce *lomos.* En tous cas, les historiens déjà cités, Sozomene en particulier, semblent bien n'avoir eu sous les yeux, au moment ou ils écrivaient, que notre ler canon dogmatique et les canons disciplinaires qui suivent. Le contenu du *lomos* en question et le rapport supposé entre ce *lomos* el le symbole dit de Constantinople restent donc en suspens.

Sur ce symbole même et son origine trois hypotheses différentes ont cours. L'hypothèse traditionnelle en fait un remaniement du symbole de Nicée opéré par les Pères du 11» concile, en vue d'une affirmation plus expresse de la divinité du Saint-Esprit. Lebedef, l'se*lenskie sobory,* Sergiev Posad, 1896, part. I, p. III, note 1, cite en sa faveur le texte suivant de la lettre du concile à Théodosé : ἵπειτκ δὲ και συντόμου ὅρου ἐ'εφωνήσαμεν, την τε τών πα ἐρων πιστιν τών ἐν Νιχαία κυρώσαντε . Cf. Mansi, t. m, col. 557. Tillemont, *Mémoires,* I. IX, p. 888, identifie au contraire notre symbole avec celui que transcrit saint Epiphane, dans son *Aneoralus,* CXIX, *P. G.,* t. xtlll, col. 232. Us sont, en effet, textuellement les mêmes, sauf deux variantes sans importance. Ilefele, *Conciliengeschiehle,* t. n, p. 10, note 2, qui discute cetle opinion et l'admet, commet à ce propos une méprise, en confondant ce symbole de l'.4m oralas en question avec un autre, inséré également dans l'.-In*coralus* un peu plus loin, exx, et qui diffère sensiblement de celui de Constantinople. Si Γ.-l *ncoratus* n'est pas postérieur, ce qui est démontré, à l'année 374, et si le symbole en question n'est pas, simple supposition, une interpolation tardive, il devient difficile de laisser au concile de Constantinople la paternité du symbole qui porte son nom. Mais on peut parfaitement supposer, en ce cas, qu'en approuvant ce symbole, le concile l'aurait fait en quelque sorte sien et lui aurait conféré par le fait une autorité particulière, soit comme symbole baptismal, soit comme simple formule de foi spécialement dirigée contre les négateurs de la divinité du Saint-Esprit. Cette hypothèse n'est pas en contradiction trop directe avec l'opinion traditionnelle, qui a sa valeur. Au point de vue de ses sources, le symbole de Constantinople serait alors, non pas une recension amplifiée du symbole nicéen. mais un symbole hiérosolimitain complété par des formules nicéennes. Nous trouvons en effet dans les *Catéchèses* de saint Cyrille, rédigées avant 350, un symbole qui offre les plus grandes affinités avec celui de *VAneoralus,* sauf sur la question de l'/iomo*ousios,* qu'il ignore. Or nous savons par Socrate qu'à partir de 360, Cyrille, qui avait appartenu jusque là au parti des eusébiens modérés, avait évolué dans le sens nicéen. Il est probable qu'il dut se préoccuper des lors d'adapter le symbole de son Église à ses nouvelles croyances. On est donc autorisé à croire que le symbole de Γ.-I*ncoralus* est celui de Jérusalem, adapté entre 369 et 373 à la foi de Nicée. Harnack, qui établit ce point par une minutieuse confrontation des textes, va plus loin encore et veut, c'est la troisième hypothèse, que le symbole en question n'ait rien de commun, sauf le nom, avec le 11« concile œcuménique. *Healeru-yklopâdie,* 3« édit., t. xi, art. *Constantinopel (Symbol).* . 12-28. Ce ne serait que tardivement et à partir du concile de Chalcédoine qu'aurait eu cours la théorie, dès lors universellement adoptée, d'un rapport d'origine entre ce symbole et l'activité doctrinale du 11« concile. Sur ce point, voir Nicée *(Symbole de).*

III. Œcuménicitë, — Le concile se sépara en juillet après avoir réglé dans ses canons plusieurs questions disciplinaires importantes. Des sept canons qui lui ont été attribués dans les collections canoniques, quatre seulement lui appartiennent en réalité. Ilefele, *Conciliengeschichte,* t. il, p. 12-14. En se séparant, il adressa à Théodose une lettre pour le prier de confirmer ses décisions. Mansi, t. in, col. 557. Celui-ci répondit par un décret ordonnant de livrer les églises, en Orient, aux évêques qui se trouveraient en communion de croyance sur l'égale divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec les évêques dont il énumère les noms pour chaque province, Nectaire à Constantinople. Timothée à Alexandrie, etc. *Codex Theodos.,* I. 3, *be fide callud.* Cf. Sozomène, I. VII, c. vm, col. 581. Les Latins s'étant permis de blâmer plusieurs desdécisions prises à Constantinople, entre autres, la solution donnée à la question du schisme d'Antioche et l'élévation de Nectaire sur le siège de Constantinople, *Epist. synod, ilal. ad Theodos.,* Mansi, t. m, col. 631, un nouveau concile réuni l'année suivante, 382, à Constantinople el composé en partie des mêmes éléments, y répondit par une justification accompagnée d'un exemplaire du *lomos* dressé au précédent concile. Dans sa lettre, le concile de 382 qualifie celui de 381 d'œcunx *niyue,* appellation qui ne peut être prise que dans un sens restreint, et relativement à l'OrientteThéodoret. l. V. . IX, col. 1212-1215. Cf. Ilefele, *Concilienyes· la· hle,* t. il. p. 29, note 2. Et ce qui prouve que même chez les Grecs ce concile ne fut pas considéré dès le début comme pleinement œcuménique, c'est qu'à Ephese ..u l'on se réfère au symbole de Nicée, on ne fait pas tn· ntion de celui de Constantinople. Harnack, /oc. ci/., conclut de là qu'il n'existait pas encore.au moins comme symbole officiellement approuvé. On peut aussi supposer que, même existant et approuvé, il ne pouvait étr‹· mis sur le même pied que celui de Nicée. précisément parce que le concile de Constantinople, comme synode partiel, n'avait pas l'autorité de celui de Nicée. Mansi, t. iv, col. 1138. En 4-49, au pseudo-concile d'Éphese,

on ne mentionne pas davantage le concile de Constantinople et on ne connaît encore comme œcuméniques que ceux de Nicée et d'Éphèse. Mansi, t. vi, col. 626, 651. C'est à Chalcédoine qu'il apparaît pour la première fois comme œcuménique, et que l'on met son symbole sur le même pied que celui de Nicée. *Acta,* sess. II, V, Mansi, t. vi, col. 958; t. vu, col. **ill.** Dés lors, il est partout accepté en Orient comme tel; en particulier, au cours de lallaire des Trois-Chapitres et au VI' concile. *Acta,* sess. XVIII, Mansi, t. xi, col. 633.

En Occident, on fut encore plus long à l'accepter : son 3e canon sur la primauté accordée au siège de Constantinople lui lit tort longtemps. Pholius dit bien qu'il fut approuvé, peu après sa tenue, par le pape Damase. *De synod.,* dans Mansi, t. lit, col. 596. Mais de quelle manière et sur quels points, nous l'ignorons. A Chalcédoine, quand on lut le symbole de Constantinople, les légats du pape l'approuvèrent comme les autres; quand il fut question du 3* canon, ils protestèrent et quittèrent même la séance. Mansi, t. vu, col. 441. Voir aussi la protestation de saint Léon, *Epist.,* cvt, *ad Anatol.,* dans Mansi, t. vt, col. 204; *Epist.,* cv, *ad Pulc.h., ibid.* De même les papes Félix Ill, *Epist. ad monach. Const, el Sylh.* (485), et Gélase.De *libris recipiendis,\ui* refusent le titre et l'autorité de concile œcuménique. Au vt' siècle, il n'en est plus de même. Les papes Vigile, Pelage II et Grégoire le Grand reconnaissent et acceptent l'autorité de ses décisions, mais uniquement sur la question dogmatique. S. Grégoire, *Epist.,* l. VII, epist. xxxiv, *P. L.,* t. lxxvii, col. 893. Ce n'est qu'au IV' synode de Latran, en 1215, que l'Occident accepta officiellement l'innovation canonique lancée par le 1le concile. Mansi, t. xxi, col. 991 ; Denzinger, *Enchiridion,* n. 362. En résumé, au point de vue.dogmatique, les décisions de ce concile n'eurent une valeur universelle qu'à partir du vt' siècle, et au point de vue canonique, qu'à partir du Xlll'.

I. Sources. — Mansi, *Concit.,* t. ni, col. 521-599 ; Socrate, *H.E.,* I. V, c. vi-vni, *P. G.,* t. i.xvu, col. 572-581; Sozomène. *H. E.,* l. Vit, c. vu-ix, *ibid.,* col. 1429-1440; Théodore!, *H. E.,* l. V, c. vni-ix. *P. G-,* t. I.XXXII, col. 12G9-1218; S. Grégoire de Nazianze, *Carm.,* xn. *de seipso,* sect. l, vs. 1506 sq., *P. G.,* t. xxxvn, col. 1133 sq.

II. Travaux. — Tillemont, *Mémoires,* Bruxelles. 1728, t. ix, p. 847-899 (art. *Saint Grégoire de Nazianze);* Hefele, *Cuncilien-geschichte,* t. n, p. 1-29; Lebedel, *Conciles œcuméniques,* Sergiev Posad, 1896, part. I, p. m, 145 (en russe); Harnack, *Beal-encyklopàdie,* 3' édit., t. xi, p. 12-28, art. *Konstantinopel (Symbol).*

J. Bois.

2. **CONSTANTINOPLE (II' CONCILE** de), V· œcuménique, 553. A ce concile se rattachent deux débals théologiques qui agitèrent l'Orient dans la première moitié du vt' siècle : la question origéniste et l'aflaire des Trois-Chapitres. Pour la première, voir Ohigénisme au vi' siècle. Sur la seconde, que nous avons à trailer ici : I. Débuts de la contfoverse. H. Histoire du concile. 111. Texte et commentaire des 14 anathématismes.

I. Débuts de la controverse. — C'est en 543 que surgit la controverse des Trois-Chapitres. On englobait sous celle dénomination les écrits de Théodore de Mopsueste, ceux de Théodoret de Cyr, enfin la lettre d'Ibas au Perse Maris déjà examinée au concile de Chalcédoine. Il s'agissait de savoir si l'on condamnerait, avec ces trois personnages, les œuvres susdites comme entachées de nestorianisme, ou si l'on laisserait dormir en paix ceux que le concile de Chalcédoine avait épargnés ou réhabilités. En fait, derrière cette question des Trois-Chapitres, c'était l'autorité même du IV' concile qui se trouvait en cause. Toutes les tentatives des monophysites pour infirmer la valeur de ses décisions avaient jusqu'ici échoué. Ces derniers s'allièrent alors avec les origénisles que la condamnation d'Origene en 543 avait fort dépités, et ils tentèrent contre le concile une attaque indirecte.

L'empereur caressait de son côté un projet de conciliation avec le principal groupe monophysite, celui des acéphales. Il préparait même un écrit à ce propos. Or les monophysites prétendaient qu'un de leurs gros griefs contre le concile de Chalcédoine était la réhabilitation de Théodoret et l'acceptation de la lettre d'Ibas : ils l'avaient répété au cours de la conférence théologique de 533. Mansi, t. vm, col. 827. Celte circonstance, joinle aux suggestions de Théodore Askidas et des origénistes appuyés par l'impératrice Théodora, décida l'empereur à publier un édit contre les Trois-Chapitres. Les origénistes avaient intérêt à voir l'empereur s'engager dans cette affaire : les Trois-Chapitres lui feraient oublier l'origénisme. D'ailleurs, ils nourrissaient contre Théodore de Mopsueste un autre grief. Celui-ci s'était posé dans plusieurs de ses écrits comme l'adversaire et le contradicteur d'Origène. Enfin Askidas aurait été pour son propre compte acéphale, au moins in *petto.* Liberatus, *Breviar.,* xxiv, Mansi, t.ix, col. 699; Facundus, *Pro defensione trium capit.,* m, 6, *P.* L.,t. lxvii, coi. 602. Cf. Duchesne, *Vigile et Pelage, dans* la *Bevue des questions historiques,* t. xxxvt, p. 396. C'en était assez pour susciter contre le concile de Chalcédoine une coalition des monophysites et des origénistes. Le crédit de Théodora, monophysite elle aussi de cœur, aidant, le succès était assuré.

Du premier édit de Justinien sur cette question on ne sait exactement ni la date ni le contenu. Il n'est pas parvenu jusqu'à nous, sauf deux ou trois extraits insignifiants insérés par Facundus dans son *Pro defensione.* En tout cas, il n'est pas antérieur à 543, ni postérieur à 545. Hefele, *Concil.,* t. Il, p. 787. Facundus, en attribue la rédaction aux monophysites et aux origënistes. *Op. cit.,* I. 11, c. I, col. 559. H est vraisemblable qu'Askidas en fut le principal inspirateur. La condamnation qui y était formulée portait, toujours au dire de Facundus, *ibid.,* l. II, c. m; I. IV, c. iv, col. 565, 626. sur la personne et les écrits de Théodore, sur quelques écrits de Théodoret, et enfin sur la lettre d'Ibas à Maris.

L'édit publié, il fallait le faire accepter par l'épiscopat. La chose n'alla pas sans difficultés, même en Orient. Menas de Constantinople hésitait, par respect pour le concile de Chalcédoine et pour le siège apostolique dont il craignait de préjuger la décision. On le rassura en lui promettant de lui rendre sa signature, si Home désapprouvait la condamnation. Zoïle d'Alexandrie, Éphrem d'Antioche et Pierre de Jérusalem se laissèrent également extorquer, par des promesses ou des menaces, leur signature. Les mêmes procédés obtinrent les mêmes résultats auprès du reste de l'épiscopat oriental. Facundus, *loc. cil.; Contra Mocianum,* ibid., col. 861 ; Liberatus, *op. cit.,* l. I, c. xxtv, col. 700. Réunit-on à cette occasion un synode à Constantinople? On ne sait. Ce qui est sûr, c'est que des évêques se plaignirent plus tard à l'apocrisiaire du pape à Constantinople d'avoir été forcés par Menas de livrer leur signature. Facundus, *op. cil.,* l. IV, c. tv, col. 626.

Pour l'Occident, il en alla autrement. Étienne, apocrisiaire du pape à Constantinople, et Dacius, évêque de Milan, qui se trouvait lui aussi à Constantinople, rompirent la communion avec Menas el les siens. De plus Dacius alla rejoindre en Sicile le pape Vigile déjà en route pour l'Orient. Des évêques africains alors fixés à Constantinople suivirent leur exemple. Parmi eux se trouvait Facundus d'Hermiane, à qui nou^devons tous ces détails, et qui se mit immédiatement à la préparation d'un mémoire à l'empereur contre la condamnation des Trois-Chapitres. Ce mémoire n'est autre que le *Pro defensione trium capitulorum* sur lequel nous aurons à revenir. *Præf.,* col. 527.

Quand on eut à Rome avis de l'édit impérial, on se

consulta. Les diacres romains Pélage et Anatole écrivirent au savant diacre de Carthage, Ferrandus, pour avoir son opinion et celle de l'épiscopat africain. Ils accusent formellement les acéphales d'avoir machiné toute cette affaire pour démolir l'autorité du IV· concile et de *l'Epistola dogmatica* de saint Léon. Ferrandus répondit que condamner les Trois-Chapitres, c'était meltre en question l'autorité des décisions conciliaires. *Epist. ad Pelag. et Anatol.*, vi, *P. L.*, t. lxvii, col. 921-928; Facundus, *op. cit.*, l. IV, c. lit, col. 624. Rome et l'Afrique étaient donc hostiles au nouvel édit. Cf. *Epist. Pontiani ad Justinian.*, Mansi, t. ıχ, col. 45-46.

Le 25 janvier 547, Vigile arrivait à Constantinople, mandé par l'empereur sur l'instigation de Théodora, qui espérait bien lui arracher une réhabilitation du monophysisme. A son départ de Rome et en cours de route, en Sicile, en Grèce, en Illyrie, il avait pu se rendre compte, par les manifestations populaires, de l'hostilité du sentiment chrétien en Occident à l'égard des nouvelles tentatives de l'Ôrient contre la foi deChalcédoine. Facundus, *op. cit.*, l. IV, c. m, tv; *Epist. legat. Franc.*, Mansi, t. tx, col. 151. Il se montra d'abord très ferme et exclut de sa communion, pour une durée de quatre mois, Ménaset ses complices. Théophane, *Chronog.*, an. 6039, *P. G.*, t. cvm, col. 496. Ceux-ci naturellement usèrent de représailles el effacèrent de leurs diptyques le nom de Vigile. Puis il se produisit chez ce dernier un revirement dont les causes restent inexpliquées. Est-ce cupidité et ambition, comme le prétend Facundus, *ibid.*, ou bien faiblesse et intimidation en face des menaces et des violences relatées par la lettre des clercs italiens aux ambassadeurs francs? Mansi, t. tx, col. 153, 181. Peut-être l'un et l'autre. En tout cas, il est certain que Vigile promit alors secrètement à l'empereur son adhésion à la condamnation des Trois-Chapitres. Peut-être même est-il permis de voir dans les documents communiqués par Justinien aux Pères du V· concile, au cours de la Vil'session, la formule de condamnation. Mansi, t. tx. col. 347, 351. Il s'ensuivit une réconciliation avec Menas et l'épiscopat oriental, réconciliation que Théophane, *ibid.*, col. 497,attribue à l'intervention de Théodora et reporte au 29 juin 547. Le terme de quatre mois lixé par la censure papale était d'ailleurs écoulé.

Sur ce, le pape, après accord avec l'empereur, eut avec les évêques présents d'Orient ou d'Occident, au nombre de 70 environ, sans compter ceux qui avaient déjà souscrit, plusieurs conférences. Le but poursuivi était sans doute d'arracher aux récalcitrants, par la persuasion, leur adhésion à la condamnation des Trois-Chapitres. Facundus, qui y prit part, désigne ces conférences sous le nom d'etranten ou de *judicium,* et attribue au pape qui les présidait la qualité de *judex.* Ce n'était donc pas un synode proprement dit, mais une simple consultation dont le résultat restait entièrement subordonné à la décision finale du pape. L'issue de ces réunions ne fut pas celle qu'on avait espérée. Dans la troisième séance, Facundus demanda qu'on examinât la question de l'approbation de la lettre d'Ibas par le concile de Chalcédoine. On sait que les Orientaux tenaient sur ce point pour la négative; les Occidentaux, au contraire, et à tort, pour l'affirmative. Il se lit fort de prouver que la condamnation de cette lettre était une atteinte au concile de Chalcédoine. Vigile mit lin au débat en suspendant la séance et demanda à chaque évêque un vole écrit. La plupart des évêques, circonvenus et travaillés en secret, portèrent au pape un vote favorable à la condamnation. Facundus, lui, composa en quelques jours un extrait de sa *Defensio,* toujours en préparation, et le publia sous le titre de *Nova responsio. Pro defens., præf.*, col. 528. Les votes favorables furent déposés aux archives du palais impérial. Le *Judicatum* de Vigile, publié le 11 avril 548 et adressé â Ménas, servit de conclusion à cette première partie du débat. *Epist. Vigil, ad Rust, et Sebast.,*dans *Acta* F *coneil.*, sess. VII, Mansi, t. tx, col. 353. Le texte en est perdu, sauf quelques fragments, dont un, l'anathème contre les Trois-Chapitres, reproduit dans la lettre de Justinien au V· concile, sess. I, *ibid.*, col. 181, et cinq autres insérés par Vigile dans son *Constitutum* du 14 mai 553. Mansi, t. tx, col. 104, 105. Cf. Hefele, *Coneil.*, t. il, p. 799-801. C'était une sentence de condamnation contre les Trois-Chapitres, mais avec des réserves formelles en faveur de l'autorité et des décisions du concile de Chalcédoine. Cf. *Epist. ad Valent.*, Mansi, t. tx, col. 360; *Epist. ad Aurel.*, col. 362; *Epist. ad legal. Franc.*, col. 154. On espérait ainsi satisfaire l'Orient, sans trop froisser l'Occident. Trois ans plus tard, après un nouveau revirement, Vigile expliquait lui-même qu'il avait pris cette mesure *medicinaliter, Damnatio Theod.*, Mansi, t. tx, col. 59, et *sub aligna dispensatione. Epist. leg. Franc.*, col. 153.

Ce fut au contraire le point de départ d'une agitation très vive en Occident. A Constantinople, Dacius de Milan et Facundus d'Hermiane prirent la tête de l'opposition. Celui-ci publia enfin sa *Defensio trium capitulorum,* dans laquelle il corrigeait plusieurs des citations de la *Nova* responsio,rédigée un peu à la hâte, et refaisait tout au long l'historique delà question. Victor de Tunnunum en reporte la publication à l'année 550. *Chronicon, P. L.*, t. ι,χνιιι, col. 958. Mais le ton relativement modéré dans lequel se tient l'écrivain,surtout si on le compareavec la vivacité dont il fait preuve dans le *Contra Mocianum,* indiquerait une époque antérieure, et dans laquelle Facundus n'avait pas encore brisé avec Vigile. Parmi les autres tenants de l'opposition â Constantinople il faut signaler encore un certain nombre de clercs romains, parmi lesquels les diacres Rustique, neveu du pape, et Sébastien, d'abord partisans forcenés du *Judicatum.* Leurs intrigues et leurs accusations contre lui auprès des évêques de l'Occident obligèrent le pape à se disculper et â les déposer. Vigile, *Epist.*, Mansi, t. ix, co). 351-359. Parmi les documents qui nous ont transmis des détails sur ces intrigues et sur l'agitation dans les provinces, signalons pour la Scylhie, la lettre à Valenlinien deTomi, du 18 mars 550, Mansi, t. tx, col. 356-361, celle à Aurélien d'Arles, pour la Gaule, du 29 avril 550, *ibid.*, col. 361-363, pour la Dalmatie, celle des clercs italiens, milanais sans doute, aux ambassadeurs francs. *Ibid.*, col. 151-156. En llljrie, il y eut un synode (549) où fut déposé le métropolitain Benenatus de Justiniana I», et décidé l'envoi d'une lettre de protestation à Justinien. Victor deTunnunum, *ibid.* Les Africains enfin, en dehors de ceux qui avaient porté leurs protestations à Constantinople même, étaient allés jusqu'à excommunier le pape dans un sjnode tenu en 550 sous la présidence de Réparatus de Carthage. Ils avaient également fait parvenir leurs réclamations à l'empereur.

Ce mouvement d'opinion amena le retrait du *Judicatum.* Une réunion eut lieu à laquelle prirent part, outre le pape et l'empereur, les évêques grecs et latins présents à Constantinople, et ou il fut décidé d'un commun accord que l'on s'en rapporterait à la décision d'un futur synode. En attendant, on s'abstiendrait de toute manifestation pour ou contre les Trois-Chapitres. *Damnatio Theod.*, Mansi, t. tx, col. 59; *Epist. legal. Franc.*, *ibid.*, col. 153. Toutefois, dans une pièce secrète datée du 15 août 550 et remise à l'empereur, ie pape s'était engagé à favoriser de tout son pouvoir le maintien de la condamnation provisoirement retirée. *Acta V coneil.*, sess. VU, *ibid.*, col. 363.

Ce fut en vue de préparer le synode projeté, que l'on tint, le 17 juin 550, à Mopsueste, un synode local des évêques de la Cilicie II·, pour trancher la question de savoir si le nom de Théodore de Mopsueste se trouvait

sur les diptyques de cette Eglise. On constata qu'il ne s'y trouvait pas. *Acta,* insérés dans *Acta V concil.,* sess. V, *ibid.,* col. 274-289.

Vers la même époque, peut-être même avant le retrait formel du *Judicatum,* avaient été lancées les convocations pour le concile projeté. Les Illyriens refusèrent d'y répondre. *Epist. leg. Erane., ibid.,* col. 153. Des évêques qui se rendirent à Constantinople pour y représenter l'épiscopat d'Afrique, l'un, Réparatus de Carthage, ayant résisté aux sollicitations du parti impérial, se vit accusé d'un crime dont il était innocent, déposé et remplacé; un autre, Eirmus de Numidie, se laissa gagner et souscrivit à la condamnation, puis reprit, pour mourir en roule, le chemin du retour; le troisième, Priinasius de Byzacène, résista d'abord, puis fléchit lui aussi; un seul Verecundus tint ferme jusqu'au bout. Victor de Tunnunum, *Chronic., ibid.,* col. 959; *Epist. leg. Franc.,* Mansi, t. tx, col. 153.

On ne s'en tenait guère, on le voit, dans l'entourage de l'empereur aux termes de l'accord conclu avec le pape. On alla encore plus loin. Askidas et son parti faisaient circuler et signer, jusque dans le palais, une pièce contre les Trois-Chapilres. Le pape protesta ; il y eut un semblant de soumission, puis la campagne reprit de plus belle. *Damnat, Theod., op. cil.,* col. 59. Elle fut si bien menée qu'elle aboutit à la publication d'un nouvel édit impérial contre les Trois-Chapilres. On peut présumer, â défaut d'indication positive, que l'édit en question n'est autre que l''Ομολογ:α πίστεω 'Ιουστινιανοὐ αὐτοχοάτορο; κατὰ τῶν τριὡν κεφαλαίων, Mansi, t. tx, col. 537-582 : ce qui placerait la publication de cette pièce entre 551 et 553. Elle comprend, en dehors d'un symbole très prolixe par lequel elle débute, 13 analhématismes que nous retrouvons presque intégralement dans les 14 anathémalismes du concile de 553, puis un long exposé justificatif de la condamnation portée contre les Trois-Chapitres.

La publication de ce nouvel édit provoqua une conférence chez le pape, au palais de Placidie. Dacius, Askidas, les évêques grecs et latins, des prêtres, des diacres et même des clercs de Constantinople s'y trouvèrent présents. Vigile invita les évêques à prier l'empereur de retirer son édit, el, en tout cas, à refuser leur signature. *Damnat, l'heod., op. cil.,* col. 60; *Epist.,* xv, *encyclica, ibid.,* col. 50. Dacius parla dans le même sens. *Epist. leg. brane., ibid.,* col. 154. Rien n'y lit. Ce même jour, Askidas et d'autres évêques eurent l'audace de célébrer en grande pompe dans une église ou l'édit était affiché, puis de déposer Zoïle d'Alexandrie qui refusait de les suivre. *Epist. encycl., ibid.,* col. 51. Sur ce. Vigile excommunia Askidas (juillet 551). Le 14 août, pour échapper aux violences dont il se crut menacé, il se réfugia dans l'église de Saint-Pierre et y rédigea le 17 un décret déposant Askidas et excommuniant Menas et les autres évêques de leur parti. Ce décret, il le confia à une personne sûre, pour être publié plus tard, suivant l'opportunité. *Damnai. Theod.; Epist. encycl., loc. cit.* C'est là qu'eut lieu la scène répugnante de violence que racontent les clercs italiens. *Epist. leg. Franc., op. cil.,* col. 154. Après bien des pourparlers el des promesses, le pape consentit à quitter son asile et à rentrer chez lui. Mais, s'y voyant entouré d'émissaires de la cour et de traîtres, deux jours avant Noël de 551, il alla chercher un nouvel asile dans l'église de Sainte-Euphéniie à Chalcédoine. C'est de là qu'il lança, en janvier552,sa *Damnatio Theodori,* Mansi, t. tx, col. 58-61 ; puis le 5 février 552, son *Epistola encyclica. Ibid.,* col. 50-56. De nouvelles négociations avec la cour el l'épiscopat amenèrent une lettre de rétractation et d'excuses de la part d'Askidas, de Menas et d'autres évêques (insérée dans le *Constitutum,* Mansi, t. ix.col. 62). Eutychius, qui succéda sur le siège de Constantinople à Ménas décédé en août 552, remit également au pape, le 6 janvier 553, une lettre du même genre à laquelle avaient adhéré un nouveau groupe de réfractaires. *Ibid.,col.* 63,186. Dans sa réponse à cette lettre, le pape revient sur l'utilité d'un concile et se déclare prêt à y prendre part. *Ibid.,* col. 187-189. Les négociations avaient donc repris aussi sur ce dernier point: on peut même aller jusqu'à croire que, dès cette époque, la tenue en était décidée et, peut-élre, les convocations officielles lancées. L'Italie et la Sicile paraissaient tout indiquées au pape pour y r unir le futur concile : les évêques de l'Occident, parmi lesquels se recrutait la presque totalité des opposants, auraient plus de facilités pour s'y rendre. *Constitutum, ibid.,* col. 64. Justinien n'était pas de cet avis et pour cause. Mais il offrit au pape de mander à Constantinople tous ceux des évêques d'Afrique dont il souhaitait la presence. Revint-il ensuite sur ce projet, dans la crainte d'une trop vive opposition de leur part '? Le fait est que les Africains ne vinrent pas. Ce fut au tour du pape de reprendre sa promesse et de se refuser à adhérer à un projet qui, s'il se réalisait, le laisserait seul, avec un petit nombre de Latins, en face d'une majorité suspecte ou hostile. On chercha des accommodements. Vers Pâques de 553, Justinien proposa à Vigile, au lieu d'un concile proprement dit, des réunions où l'on appellerait un nombre égal d'évêques, de part et d'autre. *Ibid.,* col. 64. 182.

Le pape accepta et se déclara prêt à conférer, assisté de trois évêques latins, avec les quatre évêques grecs qu'il plairait à l'empereur de désigner. Celui-ci ne l'entendait pas ainsi. Versatilité ou fourberie, il protesta qu'il avait voulu parler d'un nombre égal de représentants des différents patriarcats, ce qui revenait à donner sous une autre forme une prépondérance marquée à l'élément grec. Le pape ne crut pas devoir faire cette concession. Alors, de sa propre autorité, l'empereur réunit le concile auquel le pape se déclarait opposé et lui confia le soin, non pas de trancher la question en litige, mais de confirmer et d'enregistrer une décision toute faite ; celle même qui avait été formulée dans l'Ομολογια. Le. pape, lui, manifesta publiquement son intention de faire connaître bientôt, et par écrit, sa sentence définitive. *Ibid.,* col. 370.

IL Histoire du concile. — Le V· concile s'ouvrit le 5 mai 553; il tint ses séances dans le *secretarium* de l'église patriarcale de Constantinople. A côtéd'Eutychius, à qui fut dévolue la présidence, siégeaient Apollinaire d'Alexandrie, Domninos d'Antioche, trois représentants d Eustochios de Jérusalem et 145 autres métropolites et évêques. Les souscriptions du formulaire final contiennent 164 noms, parmi lesquels ceux de 14 Africains. Les actes grecs de ce concile n'existent plus ; mais nous en possédons une version latine fort ancienne, qui dale de Pélage II (578-590), peut-être même de Vigile. *Drætat. Daluzii,* Mansi, l. tx, col. 164. Au cours des débats monothélites. ces actes subirent des interpolations dans le sens monolhélite, qui furent dévoilées au VIe concile. Mansi, t. tx, col. 587 sq. Cf. Hefele, *Concil.,* t. Il, p. 831-834. Sur la question de leur intégrité, cf. Hefele, *ibid.,* p. 834-839; Diekamp, *Die origen. Slreitigheilen,* Munster, 1899, p. 97-129. D'apres les actes tels que nous les possédons aujourd'hui, il y aurait eu huit sessions en tout, éçhelonnées du 5 mai au 2 juin. La 1« session s'ouvrit par la lecture d'un acte impérial indiquant, après un court aperçu historique de la question des Trois-Chapilres, l'objet précis du débat : les écrits de Théodore de Mopsu^ste, et en particulier, le symbole mis sous son nom; la question de savoir si l'on pouvait l'anatli matiser personnellement, quoique mort, devait aussi être examinée; les écrits de Théodoret relatifs à la controverse nestorienne ; enfin la lettre d'Ibas à Maris. Mansi, t. tx, col. 178. Le reste de la séance, ainsi que les deux séances suivantes,

8 et 9 mai, furent consacrés â la lecture de documents relatifsau débat, cl surtout à des négociations, d'ailleurs infructueuses, avec le pape et avec les Occidentaux de son parti. *Ibid.,* col. '191, 200. La IV' session, 12 ou 13 mai, fut occupée tout entière par la lecture d'un recueil contenant, an nombre de 7'1, des extraits des différents ouvrages de Théodore. Ces extraits donnent un aperçu assez complet des principaux points de sa théorie christologique. *Ibid.,* col. 202. On continua dans la V' session (17 mai) l'examen concernant l'orthodoxie du système théodorien. Après avoir conclu par la négative, on agita la question de la légitimité d'une condamnation portée contre un personnage défunt; on relut à ce propos les actes du synode tenu à Mopsueste en 550, pour établir si, oui ou non, le nom de Théodore avait ligure dans les diptyques de celte Eglise. Mansi, t. tx, col. 274-289. On constata qu'il en avait été elfacé depuis longtemps et l'on conclut que rien ne s'opposait à la condamnation du personnage. L'examen concernant les écrits de Theodorei contre saint Cyrille ou en faveur de Nestorius occupa le reste de celte session. *Ibid.,* col. 289-297. La lettre d'Ibas, réservée pour la VIe session (19 mai), donna lieu à la lecture d'un certain nombre de documents relatifs au lii' et au IV'concile. *Ibid.,* col. 308-341. On conclut que la lettre était franchement hérétique et qu'on ne pouvait se réclamer pour la défendre de l'autorité du concile de Chalcédoine. *Ibid.,* col. 31'1-315.

Le document pontifical annoncé avait paru entre temps. C'est le *Constitutum,* du 14 mai 553, portant, outre la signature du pape, celles de seize évêques et de trois clercs romains. Mansi, t. IX, col. 61-106. Ce travail, d'une précision et d'une sûreté théologique remarquable, renferme entre autres 60 *capitula,* ou extraits des œuvres de Théodore, empruntés à une lettre de l'empereur au pape et qui contiennent la plus grande partie des morceaux du recueil lu au cours de la IV' session. Le pape donne de chacun d'eux une réfutation très serrée. Puis il conclut en condamnant sans réserve les erreurs théologiques de Théodore, mais il se refuse à porter un anathème contre sa personne ; les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. dit-il, ne l'ont pas condamné. D'ailleurs, il n'est pas dans la tradition ecclésiastique d'anathématiser les morls. *Ibid.,* col. 93 sq. Quant à Théodoret, il a explicitement condamné Nestorius et ses erreurs; après quoi, les Pères de Chalcédoine l'ont innocenté. Porter l'anathème contre lui, ce serait aller contre la chose jugée et inliriner l'autorité du IV'concile. Le pape s'y refuse donc; mais il consent à anathémaliser toutes les erreurs nestoriennes qui circulent sous le couvert du nom de Théodore! et d'autres. C'est ce qu'il fait pour quelques-unes d'entre elles dans les cinq anathématismes qui servent de conclusion à celte seconde partie de la lettre. *Ibid.,* col. 97-98. Même solution pour ce qui concerne Ibas et sa lettre à Maris. Il ressort, dit le pape, des discussions et des votes des Pères à son endroit, qu'on la tenu pour orthodoxe à Chalcédoine. Quant à ses insinuations injurieuses contre saint Cyrille, il les a retirées: il n'y a donc pas lieu de revenir sur ce qui a été décidé à son sujet par les Pères de Chalcédoine. *Ibid.,* col. 98 sq. En terminant, le pape condamne formellement tout ce qui serait une atteinte au jugement porté par lui sur l'allaire des Trois-Chapitres et l'annule par avance.

Le 25 mai, Vigile communiqua officiellement le document à l'empereur. Celui-ci refusa, toujours officiellement, d'en prendre connaissance; ce qui ne l'empêcha pas le lendemain, 26 mai, jour ou se tint la Vil' session, de faire transmettre aux Pères, pour qu'on les lût en séance, toute une série de pièces, lettres, édits pontificaux ayant pour but d'établir que le pape, qui avait précédemment donné son assentiment à la condamnation des Trois-Chapitres, se déjugeait maintenant et se mettait ainsi en contradiction avec lui-même. Il donnait ordre, pour finir, de rayer son nom des diptyques. Les évêques se soumirent servilement à toutes les volontés impériales et la rupture définitive avec le pape fut consommée au cours de la Vil' session. *Ibid.,* col. 346 sq.

Il ne resta plus dans la VIII» et dernière session (2 juin), qu'à proclamer et à souscrire le formulaire de condamnation rédigé à l'avance, vraisemblablement par Eutychius et Askidas, les deux principaux meneurs de toute celte intrigue.

Le début du formulaire, après quelques phrases sur les causes qui ont soulevé cette affaire des Trois-Chapitres. expose rapidement, et sans rien préciser, les démarches et les négociations préliminaires avec le pape. On sent percer à chaque mot de cet exposé le désir de se justifier et le besoin de présenter, sous son aspect le moins désavantageux possible, une situation que l'on sait absolument fausse et anormale. Puis vient une condamnation des hérétiques antérieurement condamnés, suivie d'un anathème particulier qui porte sur la personne de Théodore, ainsi que sur ses œuvres; sur les écrits de Théodoret contre saint Cyrille et le concile d'Ephèse, et en faveur de Nestorius; enfin sur la lettre d'Ibas à Maris. On condamne également ceux qui pour défendre les Trois-Chapitres se réclameraient soit des saints Pères, soit du concile de Chalcédoine. Le formulaire se clôt sur une série de 14 anathématismes où se trouvent résumées les principales erreurs reprochées aux trois personnages anathématisés, mais surtout celles de Théodore de Mopsueste. Mansi, t. tx, col. 375-380.

Nous allons les examiner plus en détail ; mais auparavant, il faut dire un mot des suites et de l'issue du conllit si malheureusement engagé avec le pape. Le concile s'était tenu et avait porté ses décisions indépendamment du pape et contre sa volonté formellement exprimée. Ce n'était donc au fond qu'un pseudo-concile et ses décisions n'avaient aucune valeur dogmatique ni canonique. L'empereur ne négligea rien pour obtenir du pape l'approbation qui devait remédier à ce vice originel. On rapporte à celte période la rélégation de Vigile dans la Haute-Egypte ou dans une ile de la Propontide. Mais elle fut de courte durée. Pour des motifs que nous ignorons, pour le seul bien de la paix peut-être, le pape revint sur sa décision première et accepta ce qui s'était fait au pseudo-concile de Constantinople. Nous avons pour garants de ce revirement deux pieces officielles émanées de lui; une lettre du 8 décembre 553 au patriarche Eutychius, Mansi, t. tx, col. 414-420, et un reserit du 23 février 554, qui porte le titre de *Constitulum de damnatione trium capitulorum. Ibid.,* col. 467-488. Il accepte et approuve dans toute leur teneur les anathèmes formulés par les évêques réunis à Constantinople, annulant explicitement toutes ses décisions antérieures relatives à la question. Vigile reconnaissait avoir fait erreur, *Epist. ad Eutych.,ibid.,* col. 416, et, en particulier pour ce qui concerne la lettre d'Ibas, avoir prétendu à tort qu'elle avait été approuvée comme orthodoxe par les Pères de Chalcédoine. Constitutum, *ibid.,* col. 455-488. .le n'ai pas à défendre ici la mémoire du pape Vigile ni à expliquer son changement d'attitude, voir Vigile; qu'il me suffise de faire observer, pour montrer que l'autorité de son magistère doctrinal n'en est en rien infirmée, que les variations de l'infortuné pape, puisque variations il y a, ont porté exclusivement sur la question de fait et d'opportunité. Le concile de Chalcédoine, en réhabilitant Théodoret et Ibas, avait-il voulu garantir l'orthorfbxie de leurs écrits antérieurs? Était-il opportun de condamner ces derniers alors que les Pères de Chalcédoine s'en étaient abstenus? Quant â Théodore, y avait-il quelque raison ou quelque utilité d'anathêmatiser la mémoire et les cendres d'un évêque qui avait erré sans doute sur la doctrine, mais qui avait été fort méritant par ailleurs, et

que l'Église avait jusque-là laissé dormir en paix? Aussi longtemps qu'il crut voir sous ces projets de condamnation une atteinte directe contre l'autorité du IVe concile, le pape répondit négativement â toutes ces questions et persista, non sans mérite, vu la situation qui lui était laite, dans sa manière de voir. Après le fait accompli, et lorsqu'il se fut convaincu que l'autorité du IVe concile restait sauve, il céda pour le bien de la paix. Mais il convient de ne pas oublier que, dès le début, Vigile avait parfaitement discerné les erreurs doctrinales colportées sous le couvert de ces trois noms de Théodore, de Théodoret et d'ibas, et les avait condamnées. Il n'eut donc pas sous ce rapport à se déjuger. C'est tout ce que peut réclamer la plus scrupuleuse orthodoxie.

111. Texte et commentaire des 14 anathématismes. — Un simple coup d'œil jeté sur les anathématismes suffit à en déceler le partage et le groupement. Les 12 premiers sont consacrés à Théodore de Mopsucste et à l'hérésie nestorienne, sauf le 8e qui vise le monophysisme. Il est encore fait allusion à cette dernière erreur dans le 9e et 11e qui, en même temps qu'a Théodore, disent anathème aux principaux représentants des hérésies relatives à la trinité et à l'incarnation. Le 12« anathématisme vise exclusivement Théodoret de Cyr et ses écrits contre les défenseurs du dyophysisme. Le 14« est consacré à Ibas et à sa lettre au Perse Maris.

La plus grande part en somme y revient à Théodore de Mopsueste et à sa théorie de l'incarnation. Les principaux éléments de son système, en soi très logique et bien enchaîné, se trouvent répartis entre les différents anathématismes du premier groupe. Le contenu de ces derniers en reproduit assez exactement et, pour l'ensemble, dans un ordre logique assez bien compris, les parties essentielles. Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que la clarté et la logique de cet exposé auraient gagné â certaines modilications de détail. La rédaction du 4« anathématisme, par exemple, est, pour le début du moins, passablement embrouillée; le 12° anathématisme serait mieux à sa place â la suite du 4«, qu'il complète, que relégué après le 11«, lequel parait être la conclusion naturelle de toute cette première série.

Un exposé succinct de tout l'ensemble du système de Théodore est ici nécessaire pour l'intelligence des anathématismes qui lui sont consacrés. Cet exposé sera ensuite complété par quelques remarques relatives à chacun d'eux.

Pour résoudre le problème soulevé par le mystère de l'incarnation, Théodore s'en tient à ce principe qu'une unité réelle et physique de la personne en Jésus-Christ aurait pour conséquence une unité réelle et physique de la nature; d'où résulterait la confusion ou l'identification des deux natures, la nature humaine et la nature divine. Ce principe, s'il n'est pas formulé très explicitement par Théodore, se trouve être cependant la base de tout son système. C'est pour échapper à ce qu'il croit en être la conséquence inévitable, et pour maintenir, lout en sauvegardant une certaine unité, la distinction réelle des personnes en Jésus-Christ considérée par lui comme la sauvegarde de la distinction réelle des natures, qu'il imagine l'union morale, ἑνωσι σχετική, des deux personnes, celte caractéristique de son système christologique. Il s'exprime d'ailleurs avec la plus grande netteté sur ce point, dans un des rares passages subsistants de son œuvre théologique. *De incarnat.'*, vu, *G.*, t. i.xvt, col. 971-976. Il y a, en vertu de l'incarnation, inhabitation, ἐνοίκησι , du Verbe, Fils de Dieu, dans l'homme. En quoi consiste cette inhabitation? Se réalise-t-elle par l'intermédiaire de la substance, ουσία, ou bien par l'intermédiaire de l'action, ἐνεργεια? Théodore rejette également l'une et l'autre d" ces deux solutions. L'inhabitation de Dieu dans une créature est un privilège qui semble réservé, sur la foi de l'Ecriture, aux saints et aux êtres privilégiés. Or, Dieu par sa substance est présent à tous sans exception, même aux êtres irraisonnables et inanimés. Il est dans la même mesure présent à tous les êtres par son action, car sur tous s'étend sa providence toute-puissante. L'inhabitation, ce privilège de quelques-uns, n'estllonc pas l'omnipotence de substance ou d'action à laquelle tous participent au même degré : οὐκοῦν οὔτε ουσία λέγειν, οὔτε μην ἐνεργεία οἱόν τε ποιεῖσθαι τὸν θεὸν την ἐνοίκησιν. Que reste-t-il donc? Sinon à parler d'inhabitation par bienveillance ou par complaisance, ευδοκία. E'ευδοκία (ici nous retrouvons les termes mêmes empruntés par le 4' anathématisme), c'est ce bon vouloir, cette faveur divine qui s'exerce d'une manière toute spéciale à l'égard de ceux qui cherchent à plaire à Dieu et s'abandonnent à lui. *Op. cit.*, col. 973. Présent intimement à tous les êtres par sa substance et son action, Dieu n'entre qu'exceptionnellement en rapport avec quelques-uns d'entre eux par Γεὐδοκία : τῇδε ευδοκία των μὲν ἐστι μακράν, των δὲ εγγύ . Le rapport ainsi élabli est principe d'union; el cette union, on le voit, repose tout entière sur des relations de bienveillance, d'affection, τῇ σχέσει γνώμη , τῇ σχέσει διαθέσεω . *Ibid.* Elle vaut à celui qui en est l'objet, de la part de Dieu, une coopération, συμπραττεῖν, une communauté d'action, συνεργεῖν, et une protection, ἐπαμύνειν, toute spéciale. L'inhabitation de Dieu dans les êtres se réalisant par le moyen de ce bon vouloir divin, de cette complaisance qu'il trouve en eux, sera nécessairement proportionnée à celle-ci : οὐκ Ισον τδ τῇ ἐνοικήσεω; πάντω εὑρίσκεται, ἀλλ' ακόλουθον ἕξει τῇ ευδοκία κα·. τον τῇ; ἐνοικήσεω τρόπον. *Ibid.*, col. 976.

α'. ΕΓ τι οὐχ ομολογεί πατρό καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματο μίαν φύσιν, ἤτοι ουσίαν, μίαν τε δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἤγουν προσώποι προσκυνουμε'νην ὁ τοιούτο ανάθεμα ἐστω. Ει γαρ θεὸ καὶ πατήρ, ἐξ ου τα πάντα, και ει κύριο Ἰησοῦ Χριστό , δε* ου τὰ πάντα, καὶ ἐν πνεύμα ἅγιον, ἐν ω τὰ πάντα.	1. Si quelqu'un ne confesso pas que le Père, le Fils el le Saint-Esprit n'ont qu'une seule nature ou essence, une seule vertu el puissance; qu'ils sont une Trinité consubstantielle, une seule divinité qui doit être adorée en trois hypostases ou personnes, qu'il soit anathème. Car il n'y a qu'un seul Dieu et Père de qui do toutes choses sont, un seul Seigneur Jésus-Christ par qui toutes choses sont, et un seul Esprit-Saint en qui toutes choses sont.

Le 1«« anathématisme enferme en une formule succincte une profession de foi trinitaire très précise : unité de la nature et des propriétés essentielles, trinité des hypostases ou des personnes. Cette formule est à peu près identique à celle qui constitue le premier des 13 anathématismes insérés dans la *Con/ession* de foi (ὁμολογία) justinienne, Mansi, t. tx, col. 557, et lui est probablement empruntée. Il faut en chercher le développement dans le long exposé consacré à la question trinitaire, au début de cette *Confession.* Les termes mêmes qui la composent se retrouvent évidemment dans le passage suivant, *ibid.*, col. 540 : ὁμολογοῦμεν τοίνυν πιστεύειν ει πατέρα καὶ υἱον καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα, ἤτοι φύσιν καὶ ουσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐν τρίσιν ὑποστάσεσιν, ἤτοι προσώποι , δοξαζοντε . La formule finale ει γάρ θεὸ καὶ π ιτήρ, qui pourrait être une formule liturgique, est également empruntée de toutes pièces à la *Confession. Ibid.*, col. 540.

Ce sont les hérésies de Sabellius, ἐν πρόσωπον τριώνυμον λέγοντιτην τριάδα, et d'Arius, *ibid., qui se* trouvent spécialement visées par ce début de la *Confession* et par les anathématismes qui s'y réfèrent. Faut-il y voir

aussi quelque allusion au symbole nestorien attribué à Théodore, lequel, déjà examiné au concile d'Éphèse, session VIe, fut de nouveau remis en question et condamné au cours de la IVe session du Ve concile? La partie trinitaire de ce symbole est correcte, bien que passant très rapidement sur la question de la distinction des personnes. *P. G.,* t. lxvi, col. 1016-1020. Cf. Fritzsche, *Commend., ibid.,* col. 74. Il n'y a donc pas lieu de croire quelle puisse être visée ici.

Les anathématismes suivants sont exclusivement consacrés à la question de l'incarnation.

β'. ΕΓ τι; οὐχ ομολογεί, τοῦ θεοῦ λόγον είναι τα; δὺο γεννήσει ,τὴντβ πρὸ αιώνων ἐκ τοῦ πατρὸ , ἀγρόνω και ἀσωμάτω ,τὴν τε ἐπ' ἐσχατων τὠν ἡμερων, τοῦ αὺτοῦ κατελθόντο; ἐκ τὡν ουρανὡν καὶ σαρκωθέντο ἐκ τὴ ἀγια ἐνδοξου Θεοτόκου και αειπάρθενου Μαρία , καὶ γεννηθέντο ἐξ αυτὴ , ὁ τοιοῦτο ανάθεμα ἐ'στω.

2. Si quelqu'un ne confesse pas qu'il y a deux naissances du Dieu Verbe : l'une avant les siècles, du Père, intemporelle et incorporelle; l'autre aux derniers jours, ce même Dieu Verbe étant descendu des deux, et s'étant incarné de la sainte et glorieuse Mère de Dieu et toujours vierge Marie, et étant né d'elle, qu'il soit anathème.

Le 2e anathématisme affirme la double génération du Verbe : l'une éternelle et incorporelle, par laquelle il procède du Père, l'autre temporelle et corporelle, par laquelle il s'incarne dans le sein de la Vierge. Le contenu et les termes en sont identiques à ceux du 3e anathématisme de la *Confession;* seul, l'ordre respectif des deux parties qui les constituent est modifié. Les formules en sont également empruntées à la *Confession. Ibid.,* col. 540, 541. Sans y être explicitement mentionnée, la théorie théodorienne autant que nestorienne de l'union morale de deux personnes en Jésus se trouve ici visée et sapée par la base. En effet, attribuer les deux générations, non pas à deux êtres distincts, mais à un seul et même être, le Verbe, c'est rendre inconcevable tout essai de division et de séparation de personnalité dans le Christ. La distance est immense entre la formule ici adoptée : les deux générations appartiennent au Verbe, τοῦ Λόγου εἰναι τὰ δὺο γεννήσει , et les formules nestoriennes que nous citons plus bas ht qui reviennent à ceci : la génération temporelle n'est pas attribuable au Verbe, mais uniquement à l'homme auquel le Verbe s'est uni; elle ne peut être rapportée à celui-ci qu'indirectement, en vertu de l'union qu'il a contractée avec l'homme engendré.

Sur ces deux générations et la distinction de leurs sujets d'attribution, les textes suivants de Théodore sont très explicites : *quando erit quæstiode nativitatibus secundum naturam, ne Mariæ filius Deus Verbum existimetur... Et duas nativitates Deus Verbum non sustinuit, unam quidem ante seccula, alleram autem in posterioribus temporibus.* Ce passage, dont le texte de notre 2e anathématisme est évidemment la contrepartie, est tiré, ainsi que la plupart de ceux qui seront cités dans la suite, du recueil anonyme examiné au cours du Ve concile et inséré dans les actes de la Ve session, recueil composé d'extraits empruntés à des ouvrages de Théodore que nous ne possédons plus. Mansi, t. IX, col. 219. Tous ces passages sont reproduits dans les *Fragmenta dogmatica,* de Théodore de Mopsueste, *P. G.,* t. lxvi, col. 979-1016. Signalons encore les passages suivants: *Nemo ex his qui pietatis curam habent patitur morbum habere dementias ut dicat eum qui ante saecula est,in ultimis facium esse...cum oporteret forte dicere quod qui ante sæcula erat assumpsit hunc qui in ultimis erat... Cont. Apollin.,* l. IV, Mansi, *op. cit.,* coi. 206; cf. *P. G.,* t. lx, coi. 999: et *Quomodo igitur homo et Deus unum per unitatem esse potest, qui salvificat et salvificatur, qui ante saecula est et qui ex Maria apparuit. De tncarn., ibid.,* col. 969.

γ'. Εἴ τι λέγει, ἀίλον είναι τδν λόγον τοῦ θεοῦ τδν θαυματουργήσαντα, και ἀλλον τον Χριστὸν τδν παθόντα, ἡ τδν θεόν λόγον συνεῖναι λέγει τὡ Χριστὼ γενομένω ἐκ γυναικο , ἡ ἐν αὐτ ρ είναι ὡ ἀλλον ἐν ἀλλω, ἀλλ' οὐχ ἐνα, και τόν αυτόν κύριον ἡμὼν Ἰησοῦν Χρίστον, τον τοῦ θεοῦ λόγον, σαρκωθέντα και ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὺτοῦ τὰτε θαὺματα και τα πάθη, απερ ἑκουσίω ὑπέμεινε σαρκί. ὁ τ. ἀ. ἐ'.

3. Si quelqu'un dit qu'autre est le Verbe de Dieu qui a accompli des miracles, et autre le Christ qui a souffert; ou que le Dieu Verbe s'est uni au Christ né d'une femme; ou qu'il est en lui comme un être dans un autre être différent; et que ce n'est pas un seul et même Notre-Seigneur Jésus-Christ, Verbe de Dieu, qui s'est incarné el fait homme, et à qui reviennent el tes miracles et les souffrances qu'il a volontairementsupportées dans sa chair, qu'il soit anathème.

Ce 3e anathématisme est presque identique, lui aussi, à l'anathématisme correspondant de la *Confession.* Mansi, t. ix, col. 560. La théorie qu'il condamne est la théorie nestorienne des deux sujets d'attribution distincts en Jésus-Christ, ἀλλον... καὶ ἀλλον, c'est-à-dire des deux hypostases : l'une, celle du Verbe, à qui seule on rapportera les miracles, l'autre, celle de l'homme appelé Christ, à laquelle on attribuera, â l'exclusion de la première, les soullrances et la mort. Voici quelques-uns des passages de Théodore auxquels il est sans doute fait allusion : *Quomodo non manifestum quod alterum quidem nos Scriptura divina docet evidenter esse Deum Verbum, alterum vero hominem, et multam eorum esse nobis ostendit differentiam, In Ps. viu, ibid.,* col. 211; et *De incarn.,* I. V : *Quando naturas quisque discernit, alterum et alterum necessario invenit. P. G.,t.* lxvi, coi. 969. Plus loin, dans ce même passage, Théodore semble bien, il est vrai, parler d'une certaine unité de personne : *persona idem ipse invenitur, nequaquam confusis naturis;* mais ('explication qu'il en donne aussitôt n'est rien moins que correcte : *Sed propter adunalionem quæ facta est assumpti ad assumentem,* et plus loin : *manifestum quia idem ipse invenietur adunatione personae.* Si la personne, comme telle, est un tout complexe et le résultat d'une certaine union, il n'y a plus en réalité unité de la personne.

La personne de Jésus-Christ étant, d'après Théodore, composée de deux êtres distincts, puisque le Verbe et le Christ qui la constituent sont *autre* et *autre,* ἀλλον... καὶ ἀλλον είναι, il reste à définir de quelle manière ces deux êtres sont unis l'un à l'autre. Ce sera l'objet de l'anathématisme suivant. Dans celui-ci, cette union est simplement caractérisée par les deux formules suivantes : συνεῖναι, qui indiquerait plutôt une juxtaposition des deux êtres, et ἐν αὑτὼ είναι, qui exprime l'inhabitation de l'un dans l'autre. Il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'insister sur la différence, en somme minime, que l'on peut relever entre l'une et l'autre de ces deux expressions. C'est d'ailleurs la seconde, ἐν είναι, qui revient le plus fréquemment sous la plume de Théodore, *Cont. Apol.,* l. Ill: δ γε θεὸ και ἐκ θεοῦ ὁμοοὺσιο τὼ Πατρί, τὼ μὲν ἐκ τὴ Παρθένου γενν-/ι: .τι... ἐνὴν ὡ εἰκὸ , *P· G.,* t. lxvi, col. 997, 999. et les nombreux passages ou revient la comparaison habituelle du temple et de celui qui habile dans le temple, ναοὺ ληφθέντο καὶ τοῦ ἐνοικοῦντο ἐν τὼ ναὼ. *Ibid,*

δ'. Ετ τι λέγει κατὰ χάριν, ἡ κατὰ ενέργειαν, ἡ κατὰ ισοτιμίαν, ἡ κατὰ αυθεντίαν, ἡ αναφοράν, ἡ σχ-'σιν. ἡ δύναμιν τὴν ἐνωσιν τοῦ θεοῦ

4. Siquelqu'un ditque c'estselon ta grâce, ouselon l'operation, ou selon une certaine égalité d'honneur, ou selon l'autorite,ou selon un rapport ou unereialâm,

λόγου προ ἄνθρωπον γεγενήσθαι' ἡ κατὰ ευδοκίαν, ὡ ἀρεσθέντο τοὺ θεοὺ λόγου τοὺ ανθρώπου, ἀπὸ τοὺ εὺ καὶ καλὼ δόξαι αυτὼ περὶ αυτού, καθὼ Θεόδωρο μαινόμενο λέγει· ἡ κα*ὰ ὁμωνυμίαν, καθ'ἣν οἱ Νεστοριανοὶ τον θεὸν λόγον Ἰησοὺν καὶ Χρίστον καλοὺντε , καὶ τὸν ἄνθρωπον κεχωρισμένω Χριστόν και υιὸν ὀνομάζοντε , και δ ἰο πρόσωπα προφανὼ λέγοντε , κατὰ μόνην την προσηγορίαν καὶ τιμὴν και αξίαν και προσκὺνησιν, καὶ εν πρόσωπον, καὶ ἑνα Χριστόν υποκρίνονται λέγειν· ἀλλ* οὺχ ομολογεὶ την ἑνωσιν του θεοὺ λόγου προ σάρκα ἐμψυχομένην ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά, κατὰ σύνθεσιν ἤγουν κατὰ ὑπόστασιν γεγενῆσθαι, καθὼ οἱ ἁγιοι πατέρε ἐδίδαξαν καὶ διὰ τούτο μίαν αυτοὺ τὴν ὑπόστασιν, ο ἐστιν ὁ κύριο Ιησοὺ Χριστό , ει τὴ ἀγια τριάδο , ὑ τοιοὺτο ανάθεμα ἔστω. Πολυτρόπω γὰρ νοούμενη τὴ ἑνώσεω , οἱ μὲν τὴ ἀσεβεία Ἀπολλιναρίου καὶ Εὐτυχοὺ ακολουθοὺντε , τὼ ἀφανισμὼ τὼν συνελθόντων προκείμενοι, την κατὰ σύγχυσιν την ἑνωσιν πρεσὑεὺουσιν, οἱ δὲ τα θεοδώρου καὶ Νεστορίου φρονοὺντε , τὴ διαιρέσει χαιροντε , σχετικὴν τὴν ἑνωσιν ἐπεισάγουσιν· ἡ μέντοι αγία τοὺ θεοὺ ἐκκλησία ἑκατέρα αἱρέσεω τὴν ασέβειαν αποβαλλόμενη τὴν ἑνωσιν τοὺ θεοὺ λόγου πρὸ τὴν σάρκα κατὰ συν· θεσιν ὁμολογεἰ* οπερ ἐστὶ καθ ' ὑπόστασιν. 'Η γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἑνωσι επὶ τοὺ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, οὺ μόνον ἀσύγχυτα τα συνελΟόντα διαφυλάττει, ἀλλ' οὐδε διαίρεσιν επιδέχεται.

ou selon l'éncrgio quo s'est faite l'union du Dieu Verbe avec l'homme; ou qu'elle a été une union do bienvcillance,en ce sens que le Verbe a témoigné sa b?en. voillance pour l'homme, parce qu'il trouvait en lui sa complaisance, comme le soutient Théodore, ou selon cotte homonymie on vertu de laquelle les nestorions, donnant au Dieu Verbe l'appellation do Jésus et de Christ et âl'homme prisà part colle de Christot do Fils, et afllrmant ouvertement l'existence de deux personnes, prétendant ne parler d'unoseule personneet d'un seul Christ qu'au point de vue dol'appollation et do l'honneurot de la dignité et do l'adoration : au lieu de confessor que l'un ion du Dieu Verbe avec la chair animée par une ûmo raisonnable ot pensante s'est faite par synthèse ou selon l'hypostaso, comme l'ont enseigné los saints Pères; et conséquemment ne confosso pas son unique hypostase, laquelle chose estlo Soigneur Jésus-Christ, l'un delasainteTrinité, qu'ilsoitanatlième. Gar, comme cette union a été comprise de façon diverse, les uns, sectateurs de l'impiété d'Apollinaire et d'Eutychés et partisans de la disparition des éléments entre lesquels se fait l'union, proclament une union par confusion ; les autres, disciples de Théodore et de Neslorius, favorables à la séparation, introduisent une union relative : tandis que la sainte Église de Dieu, rejetant l'impiété de l une et de l'autre hérésie, confesse que l'union du Dieu Verbe avec la chair est une union par synthèse, c'est-à-dire selon l'hypostase. C'est, qu'en elfct, dans le mystère du Christ, l'union par synthèse ne sauvegarde pas seulement l'inconfusion des éléments entre lesquels se fait l'union, mais elle exclut aussi toute division.

Le 4e anathémalisme expose, avec plus de précision et plus de détails, le mode d'union des deux personnes et la nature de leurs rapports, d'après le système de Théodore. D'ailleurs, la rédaction en est quelque peu confuse et embrouillée. Au lieu de suivre dans l'exposé du système l'ordre et l'enchainement logique des éléments qui le constituent, on semble avoir, au moins dans le début, disséminé ceux-ci un peu au hasard. Aussi est-il malaisé, si l'on s'en tient â celte rédaction, de saisir le rapport très réel qui existe entre Γένωσι κατὰ χάριν, ἡ κατὰ ἐνέργειαν, etc., du début et Γένωσι κατὰ ευδοκίαν qui vient après; alors que celle-ci, étant la base et le point de départ de tout le système, devrait logiquement venir en premier lieu, et celle-là, n'étant que la conséquence de celle-ci, devrait lui être rattachée, avec une claire indication du lien de dépendance qui l'unit à elle. L'sùoozia, ou l'union toute morale et de bienveillance qui s'établit en Jésus-Christ entre le Verbe et l'homme, est, en effet, le principe des privilèges, grâces, puissance, honneurs, auxquels celui-ci participe et qui contribuent à rendre l'union plus étroite. Je renvoie sur ce point au résumé donné plus haut du système de Théodore sur l'union morale, et mécontenté d indiquer ici quelques références relatives aux principales formules, que nous rencontrons dans cet anathématisme.

D'abord, il convient de remarquer que la première moitié de l'anathématisme en question reproduit, avec quelques additions, le texte dp l'anathématisme correspondant de la *Confession.* De plus, dans celui-ci, le passage principal, ἡ κατὰ ευδοκίαν, ὡ ἀρεσθέντο .... se trouve rejeté plus loin; et nous y rencontrons une expression comme celle-ci, μιαν αὐτοὺ τὴ; ὑπόστασιν σὑνθετον, empruntée sans doute à la formule suivante de la *Confession :* 'Ιησοὺ Χριστὸ σύνθετο ἐξ ἑκατέρα φὑσεω , *op.* ciL, col. 544; mais qui, ayant probablement paru suspecte, ou tout au moins susceptible d'une interprétation fâcheuse, a été remplacée dans la rédaction définitive par la formule suivante, beaucoup plus satisfaisante, την ἑνωσιν τοὺ θεοὺ Λόγου πρὸ σάρκα... κατὰ σὑνθεσιν, ἤγουν καθ' ὑπόστασιν γεγενῆσθαι. L'expression « une hypostase composée » aurait pu s'interpréter dans le sens d'une hypostase formée de deux autres hypostases juxtaposées, tandis que la formule « l'union du Verbe avec la chair se fait par synthese ou dans l'hypostase » est parfaitement correcte.

La finale de notre anathématisme, à partir de δ ἐστιν ὁ Κὑριο Ιησοὺ Χριστὸ , n'a rien qui lui corresponde dans le 4e anathémalisme de la *Confession.*

Quant aux passages de Théodore où se trouve exposée la théorie, voici par ordre quelques citations et quelques renvois intéressants qui s'y rapportent. Le texte suivant énumère d'une façon fort complète les différents aspects de l'union morale que Théodore admet entre les deux personnes : ἡ κατ' ευδοκίαν τὼν φὑσεων ἑνωσι μιαν ἀμφοτέρων τὼ τὴ ομωνυμία λόγιο, εργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν θέλησιν, τὴν ενέργειαν, τὴν αυθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν αξίαν, τὴν εξουσίαν, μηδενὶ τρόπω διαιρουμένην· ενὸ ἀμφοτέρων κατ'αυτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου. *Epist. ad Domn., P. G.,* t. lxvi, col. 1012. Cf. col. 1013. Le rapport de cause â effet entre Γένωσι κατ' ευδοκίαν et Γένωσι κατὰ τὴν π'/οσηγορίαν, etc., est ici très nettement marqué; il ne l'est pas, je l'ai déjà fait observer, dans le formulaire du 4e anathémalisme.

Pour la formule : κατὰ χάριν, cf. *Fragm. dogm., ibid.,* col. 989; Mansi, t. ix, col. 219. Dés le début de son union avec le Verbe dans le sein de la Vierge, l'homme Jésus a joui d'une grâce spéciale et surabondante, parce qu'elle devait se communiquer aux autres hommes, mais pas absolument gratuite, puisqu'elle lui a été concédée en prévision de ses mérites et de la persévérance de sa volonté dans le bien. Cf. *Fragm. dogm.,* col. 980. Le passage suivant est un excellent commentaire du κατὰ ενέργειαν : *Dominus, etsi postea omnino habuit in se Deum Verbum universe operantem, et omnem operationem,* ἐνέργειαν, *ab eo inseparabilem, antea tamen habuit quam ■maxim'* operantem in se plurima quibus opus erat. Fragm. gm.t op. cit.,* coi. 975. Avant la résurrection, *antea,* comme après, *postea,* c'est le Verbe qui agit dans l'homme : mais après, il y a unité parfaite et presque identité d'action, αχὼριστου ἐχων πρὸ αυτὸν πᾶσαν ἐνέργειαν; tandis qu'avant il y a simplement impulsion et coopération, παρορμὼμενο ... καὶ ρωννὑμενο . Tout l'ensemble de ce texte, *ibid.,* col. 975-980, est digne d'intérel, car les étapes et les progrès de l'union morale y sont très clairement soulignés. *Ibid.,* col. 219-220.

Les expressions (κατὰ) αναφορὰν ἡ σχέσιν font bien ressortir le caractère accidentel et relatif de cette union. Cf. *Fragm. dogm.,* col. 981, où Théodore met en parai-

léle le rapport physique de situation dans l'espace et le rapport moral de bienveillance et d'atïection, ὁπερ γὰρ ἐφ* ημών κατὰ τὴν ἐν τόπω λέγεται σχέσιν, τούτο ἐπῖ τοὺ θεού κατὰ τὴν τη γνώμη .

Pour le sens de la formule : κατὰ ευδοκίαν et de l'interprétalion qui en est donnée, le principal passage à consulter est dans *Fragm, dogni.,* col. 971-976. Ce passage est de première importance pour l'intelligence du système de Théodore de Mopsueste et de la théorie nestorienne. Il a été analysé plus haut.

La formule κατὰ ομωνυμίαν, avec l'explication qui suit, ne présente pas dans le texte actuel un sens très clair et pleinement satisfaisant. Hefele propose la lecture : τον θεόν Λόγον Ἰησοῦν (υιόν) και Χριστόν, avec addition de υἱόν qui manque dans le texte reçu. Mais, même ainsi complété, le texte n'est pas débarrassé de toute obscurité. On peut l'interpréter ainsi : Sous l'homonymie qu'admettent les nesloriens. lorsqu'ils appellent le Dieu Logos, Jésus (Fils?) et Christ dénommant en même temps l'homme Christ et Fils, se trahit une dualité réelle des personnes, à peine dissimulée par une unité apparente d'appellation, d'honneur, de dignité et d'adoration. L'addition de υιό; se justifie par le contexte et par le besoin d'une homonymie plus complète, exigée par le sens même de la phrase, entre le Verbe et l'homme. En tout cas, la théorie de Théodore, sans doute aussi celle des nesloriens. sur celle question d'homonymie se réduit à ceci : les noms de Jésus et de Christ conviennent en propre à l'homme, celui de Fils de Dieu ne s'applique, dans son acception naturelle, qu'au Verbe; c'est par participation, et en vertu de l'union, qu'il est attribué à la personne humaine. Sur « Jésus », cf. *Frag. dogm.,* col. 969, 985, 988, 1014 : Ιησού ὄνομα, τοϋ ἀναληφθέντο ή προηγορία. Sur « Christ », cf. col. 970, 1015-1016; sur « Fils », col. 976, 981, 985, 988 : *Deus Verbum secundum naturalem generationem Filius esse dicitur : homo autem mullo ma/oredignitate Filii, quam secundum ipsum conveniebat, /rui dicitur propter copulationem cum illo Filio.* Il y a donc deux filiations : l'une naturelle, celle du Verbe; l'autre participée, celle du Christ Jésus, semblable d'une part à la filiation adoptive dont jouissent d'autres hommes par la grâce, et, d'autre part, dissemblable et infiniment supérieure, parce qu'elle découle d'une grâce d'union toute spéciale : τή υιότητο αὐτώ παρὰ τοὺ λοιπού ανθρώπου πρόσεστι τὸ ἐξαίρετον, τή προ; αὐτὸν ἐνωσε·.. *Ibid.,* col. 985.

Cette pariicipalion â la filiation divine du Verbe vaut au Christ Jésus de partager avec celui-ci la gloire, les honneurs et les hommages qui lui reviennent : τιμήν, αξίαν και προσκύνησιν. *Ibid.,* col. 976, 981. Il est donc loisible de parler, à ce point de vue, d'une certaine unité de personne : "Οταν δε προ τὴν ἔνωσιν ἀποβ/.ἐψωμεν, τότε εν είναι τὸ πρόσωπον ἀμφω τὰ φύσει κηούτομεν, τή τε ανθρωπότητα τη Οεότητι τὴν παρὰ τή κτίσεω τιμήν δεχόμενη , καὶ τή Οεότητο ἐν αυτή πάντα ἐπιτελούση τα δεο'ντα. *Jbid.,* col. 981.

La fin de l'analhémalisme 4e ne présente pas de difficultés spéciales. Il suffit de relever les trois formules différentes qui résument les trois théories opposées de l'incarnation : ενωσι; κατὰ σύγχυσιν, pour les apollinaristes el les eutychiens; σχετική ενωσι , pour les nesloriens; ενωσι τοϋ θεού Λόγου προ τὴν σάρκα κατὰ σὺνθεσιν, pour les orthodoxes : union par confusion, union relative et accidentelle, union par synthèse ou dans l'hypostase, κατὰ σύνθεσιν, ἡγουν καθ' ὑποστασιν, comme s'exprime l'analhémalisme.

ε*. Et τι τὴν μίαν ὑπόστασιντοὺ Κυρίου ημών Ιησού Χριστού οὔτω εκλαμβάνει, ώ ἐπιδεχομένην πολλών υποστάσεων σήμασίαν, καὶ διὰ τούτου εισάγειν επιχειρεί ἐπ'ι τού κατὰ Χριστόν μυστηρίου δύο ὑποστάσει , ἤτοι δύο πρόσωπα καὶ *τώ'/* παρ' αυτού εἰσαγομένων δύο προσώπων, ἐν πρόσωπον λέγει κατὰ αξίαν και τιμήν καὶ προσκὺνησιν, καΟάπερ Θεόδωρο και Νεστόριο μαινόμενοι συνεγράψαντο* και συκοφαντεί τὴν αγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον, ώ κατὰ ταύτην τὴν ασεβή ἔννοιαν χρησαμένην τώ τή μια ὑποστάσεω ρήματΓ ἀλλα μή ομολογεί τόν τού θεού λόγον σαρκ'ι καθ'ὑποστασιν ἑνωθήναι, και διά τούτο μιαν αὐτοΰ τὴν ὑπο'στασιν ἤτοι ἐν πρόσωπον οὔτω τε και τὴν αγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον μίαν ὑπόστασιν τού κυρίου ημών 'Ιησού Χριστού ὁμολογήσαι* ὁ τοιούτο ανάθεμα ἔστω. Ού'τε γάρ προσθήκην προσώπου, ἤγουν ὑποστάσεω ἐπεδέξατο ή ἁγια τριά , καὶ σαρκωθέντο; τού ἑνό τή ἁγια τριάδο θεού λόγου.

6. Si quelqu'un admet cette unique hypostase en Notre-Scigncur Jésus-Christ, mais comme susceptible d'être interprétée dans le sens de plusieurs hypostases, et par lÀ essaie d'introduire dans le mystère du Christ» deux hypostases ou deux personnes, et des doux personnes introduites par lui prétend ne faire qu'une personne sous le rapport de In dignité, de l'honneur et de l'adoration, comme l'ont écrit, dans leur délire, Théodore et Néstorius ; et s'il calomnie le saint concile de Chalcédoine, en affirmant que o*est dans ce sens impie qu'il a employé cette expression d'une hypostase; et s'il ne confesse pas que l'union du Dieu Verbe avec la clxair s'est faite Selon l'hypostase, et par conséquent que son hyposta-^ ou sa personne est une; et que c'est dans ce sens que lo saint concile do Chalcédoine a professé l'unité d'hypoetase on Notre-Soigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème. Car, même par l'incarnation de l'un do la sainte Trinité divine, le Dieu Verbe, cette sainte Trinité n'a subi aucun·l adjonction do personne ou d'hypostase.

Le 5e analliénvitisine répète dans sa première partie ce qui a déjà élé dit dans le 4e de la dualité réelle des personnes cachée sous une unité apparente d'honneur et de dignité. Dans quel sens Théodore entendait l'unité de personne dans l'incarnation, ceci ressort clairement, outre les textes déjà cités, du passage suivant, tiré du *De incarn., Frag. dogm.,* col. 981. Théodore rejette d'abord le terme de κρασί; comme impropre à caractériser l'union, car il implique une confusion des deux natures. Il accepte celui de ενωσι pour la raison suivante : διὰ γὰρ ταΰτη συνα/Θεϊσαι αί φύσει , ἐν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν. On se croirait, à s'en tenir là, en présence d'une formule parfaitement orthodoxe. Mais il faut se reporter à ce qui suit. Partant d'une comparaison empruntée à l'union morale et jusqu'à un certain point physique que le mariage établit entre l'homme el la femme, il ajoute ceci : ὅταν μέν γὰρ φύσει διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φὺσιν τού θεού Λόγου φαμέν, και τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδε γὰρ ἀπρόσωπον εστιν ὑποστασιν εἰπεῖν τελείαν δὲ και τὴν τού ανθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίο> . Son principe fondamental est ici nettement formulé : il ne peut y avoir d'hypostase impersonnelle, el ici il prend évidemment hypost «.se dans le sens de nature réelle et distincte de toute autre. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'hésiter sur le sens de la conclusion : >ταν μέντοι ἐπι τὴν συνάφειαν ἀπίδωμε.. ?/ πρόσωπον τότε φαμέν. Cf. col. 981. S'il consent à parler d'unité de personne, c'est toujours dans le sens d'un unité relative et morale.

Dans la seconde partie du 5e anathématisme. c'est le concile de Chalcédoine qui est en cause. On y défend sa formule de l'union liypostalique, ενωσι καθ'ὑποστχσιν, contre cette interprétation abusive qui, au lieu de lui laisser son sens naturel d'union des deux natures dans l'unité d'hypostase. la transformerait en une foimule nestorienne équivalente à celle-ci : fusion de deux hypostases en une hypostase composée.

La finale est aussi à remarquer. Au premier abord, on ne saisit guère de rapport entre elle el ce qui pr - cede. Cependant, si l on admet avec les nesloriens qu'il

y a deux personnes distinctes dans le verbe incarné et que la personne humaine, par la force de son union avec la personne du Verbe, jouit des privilèges de celle-ci, dignités, gloire, hommages d'adoration, ne pourrait-on pas être tenté de considérer la personne humaine du Christ comme réellement divinisée? Elle ferait ainsi nombre avec les trois personnes de la Trinité et transformerait la *triade* en une *tétrade.* Il existait une secte origéniste appelée la secte des *tétradiles,* sur laquelle d'ailleurs nous sommes fort peu renseignés. Faudrait-il admetire aussi l'existence, dans le camp nestorien. d'une secte de *lètraditesï* Cf. Diekamp. *Die origunisLichen Slreiligkeiten,* p. 59-61. II se peut que nous ayons affaire à une seule et même secte. En tout cas, notre 5e anathématisme rejette expressément toute rêverie de ce genre, s'inspirant évidemment du passage suivant de la *Confession,* Mansi, t. ix, col. 544: οὔτε γάρ τέταρτο προσώπου προσθήκην ἐπεδέξατο ἡ ἁγια τριά , καὶ σαρκωθέντο του ἑνο τῆ ἁγια τριάοο θεοῦ Λόγου. Il est certain par ailleurs que cette condamnation n'atleint pas Théodore qui avait lui-même par avance formellement repoussé pareille conclusion, *Fragm. dogm.,* col. 1012 : *Quomodo itaque possibile est quartani personant super has addere illam quæ assumpta est servi formam.*

σ'· Εἰ τι καταχρηστικῶ , ἀλλ* οὐκ αληθῶ Θεοτόκον λέγει τὴν ἁγίαν ἔνδοξον ἀειπαρθένον Μαρίαν' ἢ κατὰ ἀναφοράν, ω ἀνθρώπου ψιλοὺ γεννηθέντο , ἀλλ' οὐχὶ τοὺ θεοὺ λόγου σαρκωθέντο (καὶ τῆ) ἐξ αυτῆ ἀναφερομίνη δέ (κατ'ἐκείνου) τῆ τοὺ ἀνθρώπου γεννήσεω επὶ τον Θεόν λόγον ω συνόντα τῶ ανθρώπω γενομίνῳ* καὶ συκοφαντεὶ την ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον, ὡ κατὰ ταυτην την ασεβῆ ἐπινοηθεῖσαν παρὰ Θεοδώρου ἐννοίαν Θεοτόκον την παρθένον εἰπούσαν* ἢ εἰ τι ἀνθρωποτόκον αυτὴν καλέ: ἡ χριστοτόκον, ὡ του Χριστοὺ μὴ ὄντο θεοῦ; ἀλλα μὴ κυρίω και κατὰ αλήθειαν Θεοτόκον αυτὴν ομολογεί, δια το τον π;,δ τῶν αιώνων ἐκ τοὺ πατρδ γεννηθέντα θεόν λόγον επ' εσχάτων τῶν ἡμερων ἐξ αυτῆ σαρκωθῆναι, οὕτω τε εὐσεβῶ χαίτην ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον Θεοτόκον αυτὴν ὁμολογῆσαι, ὁ τοιούτο ἀνάθεμα ἔστω.

6. Si quelqu'un dit de la sainte, glorieuse et toujours vierge Marie que c'est dans un sens détourné, et non au sens propre, qu'elle est appelée Mère de Dieu, ou par transfert, en ce sens que ce serait un pur homme qui serait né d'elle, et non le Verbe de Dieu qui se serait incarné en elle; et que la naissance de cet homme, qui est son fait, aurait été selon eux attribuée par transfert au Dieu Verbe, en tant qu'étant uni à l'homme une fois né : et s'il calomnie le saint concile de Chalcédoine en disant que c'est dans cette acception impie, imaginée par Théodore, qu'il déclare la vierge Mère de Dieu : ou si quelqu'un appelle celle-ci Mère de l'homme ou Mère du Christ, dans ce sens que le Christ ne serait pas Dieu ; au lieu de la proclamer Mère de Dieu au sens propre et en toute vérité, pour ce que le Dieu Verbe engendré avant les siècles a pris chair d'elle aux derniers jours; et de reconnaître que c'est dans un tel sentiment de vénération que le saint concile de Chalcédoine l'a proclamée Mère de Dieu, qu'il soit anathème.

Le 6e anathématisme détermine le sens du terme Θεοτόκο appliqué à Marie el en précise la portée. Il correspond au 5e anathématisme de la *Confession,* Mansi, t. ix, col. 5C0, dont il n'est qu'une rédaction plus développée. La partie concernant le concile de Chalcédoine et ce qui suit est ajouté de toutes pièces. Le début de cet anathématisme expose la théorie nestorienne de la maternité divine. Marie n'est plus, comme l'avait affirmé le concile d'Éphèse, la mère de Dieu au sens vrai du mot, αληθῶ . L'appellation de Θεοτόκο ne peut lui êlre appliquée que d une maniéré abusive, καταχρηστικό , ou par métaphore et dans un sens relatif, κατὰ ἀναφοράν, en tant que l'homme qu'elle a engendré est uni au Verbe. Elle n'est donc en réalité que la mère d'un homme qui est le Christ. Aussi le vrai terme qui caractérise sa maternité n'est-il pas celui de Θεοτόκο , mais celui de χριστοτόκο ou de ἀνθρωποτόκο . Les textes sont nombreux où Théodore expose la théorie que le concile condamne ici. *De incarn.,* I. XV, *Fragm. dogm.,* col. 991, Théodore se pose la question : Marie est-elle Θεοτόκο: ou ἀνθρωποτόκο ? Il répond : L'un et l'autre, mais ditréremment: τδ μεν γὰρ τη φύσει τοὺ πράγματο , τδ δέ τῆ αναφορά. Puis s'expliquant, il ajoute : « Par nature elle était mère de l'homme, puisque c'était un homme, celui qui se forma dans son sein; elle était mère de Dieu aussi, puisque Dieu était dans l'homme engendré par elle, en vertu d'une union toute morale et affective, κατὰ τὴν σχέσιν ττ γνώμτ . » Ailleurs il est aussi explicite, *Cont. Apol., ibid.,* col. 993 : *non tamen existimandum nobis est Deum de Virgine natum* esse; plus loin, *ibid.: Deus ex Deo... natus est ex Virgine, eo quod est in templo nato, sed non per se natus est Deus Verbum...* Cf. *ibid.,* col. 997; Mansi, t. ix, coi. 203,219.

Remarquons, pour terminer, que Ia finale de l'anathématisme est évidemment inspirée, presque transcrite d'un passage de la *Confession, ibid.,* col. 5i3, qui débute ainsi : και ὠν θεὸ αληθῆ , ἀνθρωπο γέγονεν αληθῶ , δια τούτο κυρίω ...

ζ'. ΕΓ τι ἐν δύο φύσεσιν λίγων, μὴ ὠ ἐν Οεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τον ενα κύριον ημῶν Ἰησοὺν Χριστόν γνωρίζεσθαι ομολογεί, ινα διά τούτου σημάνη τὴν διαφοράν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν ἀσυγχύτω ἡ ἄφραστο ενωσι γέγονεν* οὔτε τοὺ λόγου ει τὴν τῆ σαρκδ μεταποιηθέντο φύσιν, *οὔτε τῆ* σαρκο προ τὴν τοὺ λόγου φύσιν μεταχωρησάση (μένει γὰρ ἑκάτερον, δπερ ἐστ: τῆ φύσει καὶ γενομε'νη τῆ ἑνώσεω καθ' ὑπόστασιν), ἀλλ' ἐπὶ διαιρέσει τῆ ἀνὰ μέρο , τὴν τοιαυτην λαμβάνει φωνὴν ἐπὶ τοὺ κατὰ Χριστόν μυστηρίου* ἢ τον αριθμόν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοὺ αυτοὺ ἑνδ κυρίου ημῶν 'Ιησοὺ τοὺ θεοὺ λόγου σαρκωθέντο , μὴ τῆ θεωρία μόνη τὴν διαφοράν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διά τὴν ενωσιν (ει γὰρ ἐξ ἀμφοῖν καὶ δι'ἑνό ἀμφότερα), ἀλλ' ἐπὶ τούτω κέχρηται τω ἀριθμῶ, ὡ κεχωρισμένα καὶ ἰδιοϋποστάτου εχειντά φύσει , ὁ τοιούτο ἀνάθεμα ἔστω.

7. Si quelqu'un, employant la formule *en deux natures,* ne confesse pas que l'unique Notre-Seigneur Jésus-Christ est reconnu être en la divinité et en l'humanité, afin d'indiquer parla la différence des natures dont s'est constituée sans confusion l'union ineffable; sans que ni le Verbe ne se soit transformé en la nature de la chair ni ia chair ne se soit élevée jusqu'à la nature du Verbe (car chacun d'entre eux demeure ce qu'il est par nature, même une fois réalisée l'union selon l'hypostase), mais prend une semblable formule, pour ce qui concerne lo mystère du Christ, dans le sens d'une division en parties : en confessant le nombre (la dualité) des natures, en ce même unique Notre-Seigneur Jésus, Dieu Verbe incarné, ne prend pas d'une manière théorique la différence, différence que l'union ne supprime pas, de ces principes dont il est constitué (car un est de deux ensemble, et les deux ensemble sont par un); mais se sert du nombre pour arriver à avoir les natures séparées et douées chacune de sa propre hypostase, qu'il soit anathème. '

Le 7« anathématisme est une amplification de l'anathématisme correspondant de la C'on/ession. *Ibid.,* col. 560. Il détermine le sens de la forftiule ἐν δυο φύσεσι adoptée par le concile de Chalcédoine. Voir Chalcédoine, t. n, col. 2207. Cette formule peut être interprétée de deux façons : l'une qui maintient simplement la distinction réelle des deux natures, την διιφοράν

τών φύσεων, et exclut toute transformation au sens eutychien de la nature divine en la nature humaine, ou réciproquement; l'autre qui, sous la dualité des natures, cherche à introduire la dualité des hypostases ou des personnes. Pour, mieux dissiper les équivoques sur ce dernier point, le concile rejette toute interprétation qui donnerait à la formule en question le sens d'une séparation réelle des deux natures trop caractérisée : διαιρέσει τή άνά μέρο . Il admet une simple distinction, διαφορά. Encore ne veut-il pas qu'elle soit autre chose que théorique, τή θεωρία μόνη. Nul doute qu'il ne faille pas prendre trop à la lettre celte dernière expression. On en arriverait vile à nier toute distinction réelle. Ce qu'il en faut retenir, c'est l'aflirmation d'une distinction des deux natures, telle qu'elle ne nuise pas à l'unité d'étre et de personne. Le passage suivant de la *Confession,* auquel paraissent être empruntées les formules caractéristiques de cet anathématisme en éclairent heureusement le sens assez obscur par lui-même, *op. cit.,* col. 541 : έν έκατέρα δέ φύσει, τούτεστιν έν Θεότητι και άνΟρωπότητι, τον ένα Κύριον ημών... γιγώσκοντε , διαίρεσιν μέν τινα άμερό (peut-être vaut-il mieux lire comme dans l'analhématisme : άνά μέρο) ή τομήν ούχ έπιφέρομεν τή μια αυτού ύποστάσει, τήν δέ διαφοράν τών φύσεων, έξ ών καί συνετέΟη, σημαίνομεν ούκ άνηρημένην δια τήν ένωσιν, έπειδή έκατέρα φύσι έστίν έν αύτώ. Il faut encore prendre en considération les passages suivants, si l'on veut ne rien négliger des sources où ont puisé les rédacteurs de l'analhématisme, *ibid.,* col. 550 : ό αριθμό , όταν μέν έπ'ι διαφόρων προσώπων ή υποστάσεων λέγεται, τών πραγμάτων αυτών τήν άνά μέρο έχει διαίρεσιν όταν δέ επί ηνωμένων πραγμάτων, τηνικαύτα μόνω λόγω καί θεωρία, ού μήν αυτών τών πραγμάτων έχει τήν διαίρεσιν... και έπί τού κατά Χριστόν τοί'νυν μυστηρίου τή ένώσεω γενωμένη , ει καί διαφορά θεωρείται τα ένώΟεντα, άλλ* ούν ού πραγματικώ και άνα μέρο άλλήλων διίστανται τα έξ ών... συνετέΟη. Cf. col. 552 sq. Si l'on parle de deux natures dans le Christ, ce n'est pas pour les séparer â ce point que chacune garde son individualité et sa personnalité propre, comme le veulent les nesloriens, mais uniquement pour prévenir toute pensée de confusion ou de mélange entre elles. Voilà ce qui ressort clairement des textes précités. Leur comparaison avec les passages où Théodore expose sa théorie de l'unité de la personne dans le Christ fait encore mieux ressortir l'opposition des doctrines. *Ibid.,* col. 981, 983, 1013. Il parle sans doute d'une certaine unité personnelle, mais toute morale : comme il est incapable de distinguer entre la personne physique et la nature, affirmer les deux natures, c'est affirmer, à son sens, les deux personnes dans le Christ; ce que n'admet pas le concile.

η'. Εΐ τι έκ δύο φύσεων Οεότητο καί άνΟρωπότητο όμολογών τήν ένωσιν γεγενήσθαι, ή μίαν φύσιν τού θεού λόγου σεσαρκωμένην λέγων, μή ούτω αυτά λαμβάνη καΟάπερ και οί άγιοι πατέρε έδίδαξαν, ότι έκ τή θεία φύσεω και τή ανθρώπινη τή ένώσεω καθ' υπόστασιν γενομένη , ει Χριστό άπετελεσΘη* άλλ* έκ τών τοιούτων φωνών μίαν φύσιν, ήτοι ουσίαν Οεότητο και σαρκό τού Χριστού είσάγειν επιχειρεί, ό τοιούτο ανάθεμα έστω. Καθ' ύπόστασιν γάρ λέγοντε τόν μονογενή λόγον ήνώσΘαι, ούκ άνάχυσίν τινα τήν ει άλλήλου τών φύσεων πεπρδχΟαι φαμέν· μενούση δέ μάλλον έκατέρα , δπερ έστίν, ήνώσθαΊ σκρκί νοούμεν τόν λόγον. Διό καί εΤ έστίν ό Χριστό , θεό καί άνθρωπο , ό αυτό όμοούσιο τω πατρι κατά τήν θεότητα, καί όμοούσιο ήμίν ο αυτό κατά τήν ανθρωπότητα' επίση γάρ καί του άνα μέρο διαιρούντα , ήτοι τέμνοντα , καί τού συγκέοντα τό τή Θεία οικονομία μυστήριον τού Χριστού, άποστρέφεται καί άναθεματίζει ή τού Θεού έκκλησία.

8. Si quelqu'un, confessant que l'union s'est faite *de deux natures,* celle de la divinité et celle de l'humanité, ou parlant *d'une* nature du Dieu Verbe incarnée, ne prend pas ces expressions, conformément à la doctrine des saints Pères, dans ce sens que, de la nature divine et de l'humaine, l'union selon l'hypostase une fois réalisée, il est résulté *un* Christ : mais par le moyen de ces expressions tente d'introduire *une* nature ou essence de la divinité et de la chair du Christ, qu'il soit anathème. Car, en affirmant que le Verbe unique s'est uni selon l'hypostase. nous ne disons pas qu'il s'est produit une confusion quelconque des natures entre elles : nous concevons plutôt que le Verbe s'est uni à la chair, l'une el l'autre des deux natures restant ce qu elle est. C'est pourquoi un est le Christ, Dieu el homme, tout à la fois consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité : car l'Église de Dieu rejette et analhémalise pareillement ceux qui séparent ou divisent en parties le mystère de la divine économie du Christ,et ceux qui y introduisent la confusion.

C'est aux monophysites que s'en prend tout spécialement le 8® anathématisme. On sait, voir Chalcédoine, t. il, col. 2201, que ceux-ci avaient fait tous leurs efforts pour introduire dans la définition de foi du IVe concile, au lieu de la formule définitivement adoptée έν δύο φύσεσιν, cette autre formule, έκ δύο φύσεων. Non pas que celle-ci fût par elle-même hétérodoxe: mais il était beaucoup plus aisé de la concilier avec le monophysisme. Rejetée par les Pères de Chalcédoine, elle n'en devint que plus chère aux dissidents. C'est pour en dégager le véritable sens des interprétations abusives de ceux-ci que les Pères du Ve concile lui consacrent un de leurs anathématismes. C'était aussi, sans doute, pour prévenir toute fâcheuse méprise de la part du public, sur la portée de la condamnation formulée contre le nestorianisme et éviter aux monophysites la tentation de s'en prévaloir en faveur de leurs théories. L'union des deux natures se fait dans l'hypostase. καθ' ύπόστασιν, ce n'est pas une confusion,άνάχυσι , qui s'opère entre elles. La finale de l'anathématisme contient une allusion aux nestoriens : τού άνά μέρο διαιρούντα ήτοι τέμνοντα . Ce 8e anathématisme est â mettre en parallèle avec le 9« de la *Confession,* Mansi, t. tx. col. 562, et avec un autre passage du même document. *Ibid.,* col. 541.

Θ'. ΕΓ τι προσκυνεϊσΘαι έν δυσ'ι φύσεσι λέγει τόν Χριστόν, έξ ού δύο προσκυνήσει είσάγονται, ίδια τώ Θεω λόγω και ίδια τώ ανΟρώπω* ή εΐ τι έπί άναιρέσει τή σαρκό , ή επί συγχύσει τή Οεότητο καί τή άνΟρωπότητο , ή μίαν φύσιν ήγουν ουσίαν τών συνελΟόντων τερατευό μένο , ούτω προσκυνεΓ τόν Χριστόν, άλλ' ούχϊ μια προσκυνήσει τόν θεόν λόγον σαρκωθέντα μετά τή ίδια αύτού σαρκό προσκυνεί, καΟάπερ ή τού θεού έκκλησία παρέοαλεν έξ αρχή , ό τοιούτο ανάθεμα έστω·

9. Si quelqu'un prétend que le Christ est adoré en deux natures; ce que disant, on met en avant deux adorations, l'une s'adressant au Dieu Verbe, l'autre à l'homme ; ou si quelqu'un, pour supprimer en lui la chair, ou pour confondre la divinité et l'humanité, ou imaginant cetle chose monstrueuse, une nature ou essence des éléments qui s'unissent, adore ainsi le Christ et n'adore pas dans une seule adoration le Dieu Verbe incarné, avec sa propre chair, suivant la tradition primitive de l'Église, qu'K soit anathème.

C'est encore l'unité de personne que souligne indirectement le 9e anathématisme, en proclamant l'unit- du Christ sous le rapport de l'adoration et des hommages que nous lui devons. Il n'y a pas-deux adoration* distinctes,δύο προσκυνήσει , l'une s'adressant au Ver . l'autre à l'homme; mais une seule et même adoration qui va au Verbe incarné, c'est-à-dire à la personne unique en qui la divinité se rencontre avec l'hutnaniU*.

Les nestoriens sont encore ici visés, bien qu'à vrai dire ils ne parlent pas, du moins à en juger par Théodore, d'hommages ou d'adorations distinctes à rendre aux deux personnes réunies en Jésus^Christ. Il est plutôt question chez celui-ci d'une participation par l'homme des honneurs dus au Verbe. *Fragm.* dof/m., col. 976: συμμετασχεῖν αὐτω πάση τῆ τιμῆ , *ibid.,* col. 981, 989, 996, 1001, 1004,1012,4017 : συναναφέρ®ται τῆ τε ονομασία και τῆ τιμῆ τοῦ τε υιοῦ και τοῦ Κυρίου. A l'adresse des monophysites, on fait remarquer qt. parler d'un seul sujet d'adoration n'implique point la disparition de la chair, ἀναίρεσι τῆ σαρκο , ni la confusion des deux natures, σύγχυσι , ni de quelque façon qu'on l'entende, l'unité de nature, μία φύσι ἤγουν ουσία.

ι'. ΕΓ τι οὐχ ὑμολογεῖ τον ἐσταυρώμενον σαρκι κύριον ημών Ἰησοῦν Χριστον εἶναι θεόν αληθινόν και κύριον τῆ δόξη και ἕνα τῆ αγία τριάοο * ὀτ.ἀ.ἐ.

10. SI quelqu'un ne confesse pas que celui qui a été crucifié dans sa chair, Notre-Seigneur Jésus-Christ, est vrai Dieu el Seigneur de gloire, *et l'un* de la sainte Trinité, qu'il soit anathème.

Le 10· anathématisme considère une des consequences de l'union hypostalique, la communication des idiomes. Mais au lieu d'en formuler et d'en poser le principe directement, il en relève seulement une application particulière. Jésus-Christ qui a été crucifié dans sa chair, étant vrai Dieu et un *de la Trinité,* ἕνα τῆ; ἁγια τριάοο , nous pouvons dire en toute vérité* que Dieu a été crucifié. Il n'en est plus de même dans le système nestorien où il y a deux êtres distincts et, par conséquent deux sujets distincts d'attribution. C'est ce qu'expriment très nettement les passages suivants de Théodore, *Fragm. dogm.,* col. 991,995, 999. Ce 10e anathémalisme est la reproduction du 6e anathématisme de la *Confession.* Mansi, t. ix, col. 560; cf. col. 510.

ια'. Ει τι μὴ αναθεματίζει Ἄρειον, Εὐνόμιου, Μακεδόνιον, Ἀπολλινάριον, Νεστόριον, Εὐτυχεα καὶ Ὠριγένην, μετὰ τῶν ἀτεβῶν αυτῶν συγγραμμάτων, καὶ τοῦ ἄλλου πάντα αιρετικοὺ , τοῦ κατακριΟίντα και ἀναΟεματισόέντα ὑπὸ τῆ αγία καθολικῆ καὶ ἀποστολιζῆ εκκλησία;, και τῶν προειρημένων ἁγιων τεττάρων συνόδων, και τοῦ τα ὁμοια τῶν προειρημένων αιρετικῶν φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα;, και μέχρι τέλου τῆ οικεία ασεβεὶζ ἐμμείναντα * ὁ τ· ἀ. ἐ.

11. Si quelqu'un n'anathématise pas Arius,Eunomius,Macédonius, Apollinaire. Nestorius, Eutychès et Origène. ainsi que leurs écrits impies; et tous les autres hérétiques condamnés el anathématisés par la sainte, catholique et apostolique Église, et par les quatre saints conciles susdits; et tous ceux qui ontsympathiséousympalhisent avec les hérétiques précités, et ont persévéré jusqu'au bout dans leur impiété, qu'il soit anathème.

Nous rencontrons dans le 1 Ie «anathématisme les principaux noms de l'histoire des hérésies trinilaires, et surtout christologiques. Celui d'Origêne s'y trouve mentionné en dernier lieu. El â ce propos on a parlé d'interpolalion. Les partisans de cette dernière hypothèse font observer que : 1° Askidas, l'un des membres influents de l'assemblée, n'eût pas toléré l'insertion du nom d'Origêne dans la liste des hérétiques; 2° qu'on ne cite dans celle liste que des hérétiques déjà condamnés par les conciles antérieurs ; 3° que ce 11e anathématisme reproduit le 10e de la *Confession :* or le nom d'Origêne est absent de ce dernier; 4° que les erreurs d'Origêne n'ont aucun rapport avec les théories des hérétiques ici condamnés, qui sont des théories christologiques. Cf. llefvle, *ConciL,* t. n, p. 874. Mais aucune de ces raisons n'est irréfutable. Askidas, qui avait signé les anathématismes contre Origène en 543, pouvait tout aussi facilement se résigner, en 553, à voir le nom de ce dernier figurer à côté de celui des autres hérétiques. Quant au second argument, si le nom d'Origêne n'avait subi dans aucun des grands conciles antérieurs la flétrissure d'une condamnation, il ne faut pas oublier que des anathématismes avaient été solennellement édictés contre lui par Justinien lui même, avec l'approbation d'une bonne partie des évêques présents au Ve concile, et ceci, quelques semaines à peine avant l'ouverture des sessions régulières. On s'explique par là que le nom d'Origêne, absent de l'analhématisme 10« de la *Confession,* laquelle est antérieure à l'année 543, ait été inséré par les Pères du concile dans notre Tl« analhématisme qui lui correspond. Enfin, on peut en toute vérité parler des erreurs christologiques d'Origêne. Même à y regarder de près, on trouverait plus d'une analogie entre la théorie origénienne du Christ ct la théorie neslorienne; el ce, malgré la différence du point de départ. On peut donc tenir pour authentique la mention du nom d'Origêne parmi les hérétiques condamnés par le Ve concile; d'autant plus qu'elle est appuyée de l'autorité de manuscrits très anciens el cadre mieux avec les témoignages et les faits. Cf. Hefele, *loc. cil.*

ιβ'. Ef τι αντιποιεῖται Θεωδώρου τοῦ ασεβοῦ τοῦ Μοψουεστία , τοῦ εἰπόντο ἄλλον εἰναι τον Οεον λόγον και ἄλλον τον Χριστόν, υπό παθῶν ψυχῆ κα'ι τῶν τῆ σαρκο επιθυμιῶν ενοχλούμενου καὶ τῶν χειρόνων κατὰ μικρὸν χωριζόμενον, και οὕτω ἐζ προκοπῆ ἐργων βελτιωΟέντα κα'ι ἐκ πολιτεία ἄμωμον καταστάντα, ὠ ψιλὸν ἀνθρωπον βαπτιστῆναι ει ὀνομα πατρὸ καὶ υιοὺ καὶ ἁγιου πνεύματο καὶ διὰ τοῦ βαπτίσματο τὴν χάριν τοῦ ἁγιου πνεύματο λαβεῖν κα'ι υιοθεσία ἀξιωΟῆναι* καὶ κατ' ισότητα βασιλικὴ εἰκόνο ει πρόσωπον τοῦ θεοῦ λόγου προσκυνεῖσΟαι* καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀτρεπτον ταὶ ἐννοίαι και αναμάρτητου παντελώ γενέσΟαι· Κα'ι πάλιν εἰρηκοτο τοῦ αυτοῦ ασεβοῦ Θεόδωρου τὴν ενωσιν τοῦ θεοῦ λόγου προ τον Χριστὸν τοιαύτην γεγενῆσθαι, οιαν ὁ απόστολο επι ἀνδρὸ καὶ γυναικὸ * ἐσονται οἵ δύο ει σάρζα μίαν. Και πρὸ ταὶ ἄλλαι ἀναριΟμῆτοι αυτοῦ βλασφημίαι τολμήσαντο ε.πεῖν, ὀτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐμφυσησα ὁ κύριο τοὶ μαΟηταῖ καὶ εἰπὼν* λάβετε πνεύμα ἁγιον, οὐ οέδωζεν αὐτοῖ πνεῦμα ἁγιον, ἀλλα σχήματι μόνον ενεφύσησε· οὑτο δὲ καὶ τὴν ομολογίαν Θωμᾶ, τὴν ἐπὶ τῆ ψηλαφήσει τῶν χειρῶν και τῆ πλευρὰ τοῦ κυρίου μετὰ τὴν ἀνάστασιν, τὸ, ὁ κύριό μου καὶ ὁ θεό μου, εἰπε μὴ εἰρῆσΟαι περι τοῦ Χριστοῦ

12. Si quelqu'un prend la défense de l'impie Théodore do iMopsueste, lequel a prétendu qu'autre est le Dieu Verbe et autre le Christ, ce Christ qui a connu l'importunité des passions de l'âme et des désirs de la chair, et qui peu à peu s'est libéré du mal; que, devenu meilleur par le progrès de son activité et irréprochable dans sa vie, il a été, encore pur homme, baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et par ce baptême a reçu la grâce du Saint-Esprit et a été honoré de l adoption (divine); que, comme il en est d'une image royale, il est adoré en la personne du Dieu Verbe; qu'après sa résurrection il est devenu immuable en ses idées el absolument impecc..hle : et de plus, ce même mpie Théodore affirme que J union du Dieu Verbe avec le christ a été telle que celle dont parle l'apôtre entre le mari et la femme : « ct les deux seront en une seule chair : » et entre scs autres innombrables blasphèmes, il a osé dire qu'après la résurrection, lorsque le Seigneur fit sur ses disciples uno insufflation, avec ces paroles : a Recevez le Saint-Esprit. » il ne leur donna pas l'Esprit-Saint, mais fit sur eux une insufflation de pure forme : ct aussi, à propos de la confession faite par Thomas, lorsque celui-ci palpa les mains ct le côté du Seigneur, après la résurrection. s'écriant : « Mon Seigneur et mon Dieu, » il a affirmé que cetle parole de Thomas ne so rapportait pas au Christ, mais quelle était dans la bouche de

παρά τοϋ Θωμά, άλλ' επ',τώ παραδόξω τή άναστάσεω; έζπλαγέντα τον Θωμάν ύμνήσαι τόν θεόν τόν έγείραντα τόν Χριστόν. Τό δέ χείρον, καί έν τή τών πράξεων τών αποστόλων γενοαένη παρ' αυτού δήθεν έρμηνεϊα συγκρίνων ό αυτό Θεόδωρο τόν Χριστόν Πλάτωνι και Μανιχαίω καί 'Επικουρώ, και Μαρκϊωνι, λέγει, ότι, ώσπερ έκείνων έκαστο ευραμένο οΐκειον δόγμα, τού αύτώ μαθητευσαντα πεποίηκε καλεϊσΟαι Ιΐλατωνικού καί Μανιχαίου καί 'Επικούρειου καί Μαρκιωνιστά , τόν ομοιον τρόπον καί τοϋ Χριστού εϋραμένου δόγμα, έξ αυτού Χριστιανού καλεϊσΟαι. Εϊ τι τοίνυν αντιποιείται τοϋ είρημένου ασεβέστατου Θεοδώρου καί τών ασεβών αύτοϋ συγγραμμάτων, έν οΐ τά τε είρημένα καί άλλα αναρίθμητου βλασφημία έξέχεε,κατα τού μεγάλου θεού καί σωτήρο ήμών, 'Ιησού Χριστού· άλλα μή αναθεματίζει αυτόν καί τά άσεβή αύτοϋ συγγράμματα καί πάντα τού δεχόμενου , ή καί ένδικούντα αυτόν, η λέγοντα όρθοδόξω αυτόν έκΟέσΟαικαί τού γράψαντα υπέρ αύτοϋ καί τών ασεβών αύτοϋ συγγραμμάτων καί τού τα όμοια φρονούντα , ή φρονήσαντα πώποτε καί μέχρι τέλου έμμείναντα τ5) τοιαύτη αίρέσει, ά. ε.

Thomas stupéfié du prodige de la résurrection une exclamati· n de louange à l'adresse de Dieu qui avait ressuscité le Christ : et qui pis est. dans le comnientaire qu'il a rédigé sur les Actes des apôtres, ce même Théodore mettant le Christ sur le même pied que Platon, Manichès, Epicure et Marcion, dit que. de même que chacun de ces derniers, auteur d un système spécial. a transmis à ses disciples la dénomination de platoniciens, ou de manichéens, ou d'épicuriens, ou de marcionites, de même le Christ, auteur d'un système, a laissé aux siens celle de chrétiens; si donc, quelqu'un prend la défense de ce parangon d'impiété qu est le susdit Théodore et de ses ouvrages impies, dans lesquels il a déversé contre le Dieu très grand et contre notre sauveur Jésus-Christ les blasphèmes précités et d'autres en nombre incalculable ; au lieu de l'anatliématiser, lui et ses ouvrages impies, et tous ceux qui sont pour lui, ou le justifient, ou prétendent que les théories exposées par lui sont orthodoxes, et ceux qui écrivent en sa faveur ou en faveur de ses ouvrages impies, et ceux qui sympathisent ou ont pu sympathiser avec ces théories et ont persévéré jusqu'au bout dans une pareille hérésie, qu'il soit anathème.

Le 12* anathématisme reproduit, avec quelques additions en plus, le 12« anathématisme de la *Confession.* Mansi, t. ix, col. 561. Les deux finales offrent aussi quelques divergences. On ne s'explique guère la place qu'il occupe dans la série des anathématismes. Il est consacré tout entier à quelques particularités du système christologique de Théodore. Il eût donc dû passer, tout au moins, avant le 11« anathématisme, de portée plus générale, et où il n'est même plus question de Théodore.

Les dill'érents points du système relevés ici et condamnés sont les suivants : 1° On s'en prend d'abord à la théorie du développement moral du Christ et de l'union progressive de l'homme avec le Verbe. Cette théorie, d'après les rédacteurs de l'anathématisme, se réduit à ceci : par son efl'ort personnel, et aidé de la grâce, le Christ a acquis peu à peu cette perfection morale éminente qui l'a placé au premier rang parmi les parfaits et les saints. L'union avec le Verbe n'a commencé pour lui qu'avec le baptême. Pur homme jusque là, ώ ψιλόν άνθρωπον, il est sorti des eaux du baptême comblé des grâces de l'Esprit-Saint et honoré de la filiation divine adoptive, υιοθεσία; άξιωΟήναι; ce n'est qu'aprés la résurrection toutefois que son union avec le Verbe, union qui lui vaut les honneurs de l'adoration. est devenue definitive, entraînant avec elle les privilèges de l'immutabilité dans le bien et de l'impeccabilitê. Que cet exposé reproduise lidelement la pensée de Théodore, les références suivantes le prouvent sans conteste. *Fragm. dogm.,* col. 979, *princeps gratia, quæ illi erat apud Deuni, accessionem et incrementum accipiebat. El in his omnibus proficiebat apud Deum et homines : homines quidem progressum videbant, Deus vero non videbat suium, sed testimonio approbabat, et in iis quæ fiebant cooperabatur;* coi. 976, 977, *habuit etiam propensionem non vulgarent ad meliora ex unione cum Verbo,* cf. coi. 998; coi. 995, *mugis enim perturbabatur* (ώχλεϊτο, ενοχλούμενου) *Dominus, magisque certabat cum passionibus animæ quam corporis;* car l'effort vers le bien implique la lutte contre les passions de l'esprit et tes désirs de la chair. Cf. le début de l'anathématisme, *ibid.,* col. 980, *hanc enim (adoptionem* = υιοθεσιαν) *accepit ipse secundum humanitatem baptizatus primum in Jordane... et Spiritus descendens mansit super eum, sicut futurum erat, ut nos etiam in ipso hunc Spiritum participaremus :* toutefois la présence de l'Esprit-Saint en Jésus présente un caractère spécial, *qui quidem excellentius præ nobis, per unionem cum Verbo, ipsi advenit, hæc participanti quæ Filius secundum naturam ;* sur faction de l'Esprit-Saint en Jésus, cf. col. 995; col. 902, *honorem vero omnem sic attribuunt, tanquam imagini imperiali cum quasi in ipso sit divina natura, et in ipso* specie.ur,· coi. 996, 997, *post resurrectionem autem ex mortuis et in cælos ascensum, impassibilis factus et immutabitis omnino;* coi. 1014, 1015, *utpote autem impeccabilem virtute Spiritus Sancti facium, resuscitavit de mortuis el ad vitam constituit meliorem.* Cf. Mansi, t. ix, coi. 20i, 205. 206, 207, 210, 218. Il faut observer que, si Théodore ne fait commencer la filiation adoptive du Christ qu'au baptême, il admet cependant bien avant le baptême, et dés le début même de l'existence du Christ, un commencement d'union entre lui et le Verbe : les progrès de cette union vont de pair avec les progrès dans la vertu et dans la grâce. Cf. *Fragm. dogm.,* col. 980, 989. — 2° Vient ensuite une allusion à la comparaison, défectueuse et erronée si on la presse trop, par laquelle Théodore assimile l'union de la nature divine et de la nature humaine dans l'incarnation avec l'union de l'homme et de la femme dans le mariage. En celui-ci l'union réalisée entre deux êtres n'est qu'une union morale et accidentelle qui laisse intacte la personnalité physique de chacun d'entre eux. Appliquer celle comparaison à l'incarnation, c'est supprimer l'union hypostatique en y laissant subsister la personnalité humaine. C'est bien en effet cette conclusion que Théodore tire de l'analogie établie par lui entre le mariage et l'incarnation. *Ibid.,*col. 981 ; Mansi, t. ix, col. 215. —3° On reproche à Théodore l'interprétation qu'il donne du texte de saint Jean, xx, 22 : *Insufflavit et dixit eis.' Accipite Spiritum Sanctum.* Il voit en effet dans cette parole la pure et simple annonce de ce qui se produira un peu plus tard, au jour de la Pentecôte, et non une communication réelle du Saint-Esprit aux apôtres en ce mcment-là même. Cf. *In Ev. Joa., P. G.,* t. xlvi, col. 7i3; Mansi, t. ix, col. 208. — 4° Remarque analogue à propos du commentaire qu'il donne de l'exclamation de l'incrédule Thomas, Joa., xx. 28 : *Dominus meus et D us meus. Ce* n'est pas, d'après lui. une affirmation di i divinité du ressuscité, mais une simple exclamation d'étonnement et de louange tout à la fois. *In Ev. Joa., ibid.;* Mansi, t. ix, col. 209. — 5° Donne également lieu à critique l'interprétation du texte des Actes, il, 38 : *Baptizetur unusquisque innomine .lesu Christi.* Tl.· odore fait remarquer â ce propos, qu'il n'est pas qu n de remplacer la formule trinitaire du baptême par un · formule où ne serait mentionné queje nom de Jésus-Christ: mais, de même, dit-il, que les platoniciens, les épicuriens,etc.,ontété désignés du nom de leur maître et initiateur, ainsi les disciples de Jésus-Christ devront, â partir du baptême, emprunter le nom de leur sau-

vêtir et maître et s'appeler désormais clirétiens. Est-tse l'assimilation des clirétiens aux autres sectes pliilosophiques que les Pères du concile condamnent ici comme irrespectueuse, ou bien trouvent-ils l'exégèse du texte incomplète ou erronée? Ceci ne ressort pas clairement de la formule de l'analhematisme. Il semble cependant qu'on s'en prend surtout à la comparaison, comme si elle impliquait une assimilation complète entre les théories des philosophes, théories de leur invention, ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστο εὑράμενο οἰζεῖον δόγμα, et la doctrine du Christ, τον δμοῖον τρόπον κα'ι τοῦ Χριστοῦ εὑραμένου δόγμα : ce qui du reste parait avoir été loin de la pensée et même des expressions de Théodore. Cf. *In Act. aposl., op. cil.,* col. 785; Mansi, t. tx, col. 209.

ιγ'. ΕΓ τι αντιποιείται τών ἀσεδών συγγραμμάτων Θεοδωρίτου, τών κατά τή αληθού πίστεω και τή ἐν Ἐφέσω πρώτη και άγια συνόδου, και τοῦ ἐν ἁγιοι Κυρίλλου και τών ιβ' αὐτοῦ κεφαλαίων, κα'ι πάντων ων συνεγράψατο υπέρ Θεοοώρου χαΐ Νεστορίου, τών δυσσεβών, καέ υπέρ άλλων τών τά αυτά τοί προειρημένοι Θεοδώρω καί Νεστορίω φρονούντων και δεχόμενων αυτού καί την αυτών ασέβειαν, καί δε' αυτών ασεβεί καλεΐ τού τή εκκλησία διδασκάλου , του καθ' ὑπόστασιν τήν ἑνωσεν τοὺ θεού λόγου φρονοῦντα , και πάντα δέ τού γράψαντα κατά τλ ορθή πίστεω , ἡ τοῦ ἐν ἁγιοι Κυρίλλου και τών δώδεκα αυτού κεφαλαίων, κα'ι ἐν τή τοιαύτη ἀσεβεία τελευτησαντα , ὁ τ· ἀ. ἔ'.

13. Si quelqu'un prend la défense des ouvrages impies de Théodoret contre la vraie foi, contre le premier saint concile d'Éphèse, contre saint Cyrille et ses douze anathématismes; et de tout ce qu i! a écrit en faveur de Théodore et de Nestorius, ces impies, et en faveur de tous ceux qui adhèrent aux doctrines des susdits Théodore et Nestorius et les acceptent, eux et leur impiété : et si, à cause d eux, il traite d'impies les docteurs de l'Église qui tiennent que l'union de Dieu Verbe s'est faite selon l'hypostase ; et s'il n'anathématise pas les écrits impies précités, ainsi que ceux qui sympathisent ou ont sympathisé avec leurs doctrines et tous ceux aussi qui ont écrit contre ta vraie fol. ou contre saint Cyrille et ses douze anathématismes, et qui sont morts dans une telle impiété, qu'il soit anathème.

C'est Théodoret de Cyr, Je second des trois inculpés dans l'affaire des Trois-Chapitres, qui est mis en cause dans le 13e anathématisme. Disciple de Théodore de Mopsueste, condisciple et ami fidèle de Nestorius, le savant évêque de Cyr avait pris part à tous les débats relatifs à Nestorius et à Eulychès. En 430, il publia une réfutation des douze anathématismes de saint Cyrille. Les décisions du concile d'Ephèse (431) ne le firent pas 'hanger d'avis sur ce qu'il appelait les tendances apollinarisles de ce document capital de la controverse nestorienne. Il se tint à l'écart, lors de l'accommodement conclu entre Antioche et Alexandre (433), et n'y adhéra qu'en 435, mais seulement après qu'on eut renoncé à exiger de lui la condamnation de Nestorius; car il tenait celui-ci pour innocent des erreurs qu'on lui imputait. Cette altitude lui valut naturellement la haine du parti eutychien, longtemps tout-puissant. En 449, déposé par le pseudo-synode d'Éphèse, il en appela au pape, qui le rétablit sur son siège. H put, en dépit de l'opposition du parti monophysite, prendre rang parmi les Pères de Chalcédoine, mais non sans avoir au préalable adhéré formellement à la condamnation portée contre Nestorius à Ephèse. Cf. Hefele, *Concil.,* t. il, p. 781-782; Hardenliewer, *Patrologie,* 1894, p. 345.

Par sa controverse avec saint Cyrille et par sa fidélité, sinon aux théories, du moins à la personne de Nestorius, Théodoret était tout désigné, après son maître Théodore de Mopsueste, pour être de la part des inonsphysites l'objet de violentes attaques. D'ailleurs, sa condamnation, si on parvenait à l'obtenir, serait tout profit pour les adversaires du IVe concile. Celui-ci ayant, en effet, réhabilité Théodoret, le condamner. c'était infirmer sur un point ses décisions et, par conséquent, amoindrir son autorité. On s'occupa de l'évêque de Cyr, dans le Ve concile, au cours de la Ve session. Mansi, t. tx, col. 289-297. On y lut d'abord quelques fragments de sa polémique contre les douze anathématismes de saint Cyrille. *Ibid.,* col. 298-291. Dans le 1" de ces fragments, Théodoret formule en termes plus nestoriens qu'orthodoxes sa théorie sur le mode d'union des deux natures : ἀλλ* ἑαυτώ ναόν ἐν τή παρΟενική γαστρί διαπλάσα , συνήν τώ πλασΟέντι κα'ι γεννηΟέντι. *P. G.,* t. Lxxxm, col. 393. Dans le 2e. il rejette comme suspecte, parce qu'étrangère à l'Ecrilure et aux Pères, la formule : ἑνωσε καθ' ὑπόστασιν. *Ibid.,* anath. 2, col. -400. Dans le 3°, il s'insurge contre la théorie cyrillique de la communication des idiomes. *Ibid.,* anath. 4. col. 409, 412. Enfin dans le 4e, il semble mettre en doute l'identité affirmée par saint Cyrille entre le Christ, prêtre de la nouvelle alliance, et le Verbe. *Ibid.,* anath. 10, col. 436. Puis on passa â une lellre de Théodoret aux moines syriens, Mansi, t. ix, col. 291-292; *P. G.,* t. i.xxxiii, col. 1415-1440 : lettre très violente, où il accuse saint Cyrille d'en revenir aux erreurs de Marcion, de Manês et de Valentin, à cause de la formule de son 1er anathématisme; à celles de Macédonius, à propos du Saint-Esprit ; à celles d'Apollinaire, pour avoir admis Κένωσε καθ' ὑπόστασιν (2e et 3e anath.); enfin à celles d'Arius et d'Eunomius pour avoir affirmé la communication des idiomes (4e anath.). On ne lut en séance que quelques extraits de cette lellre; on y ajouta quelques passages de ses discours en faveur de Nestorius et contre saint Cyrille, où il traite celui-ci de o *nove Christi impugnator,* et l'accuse de confondre dans l'union les deux natures. Mansi, t. ix, col. 292; une lettre à André de Samosate, fort peu respectueuse pour les Pères du concile d'Éphèse et leur œuvre, ibid., col. 294; *P. G.,* t. lxxxiii, col. 1463; une lellre à Nestorius, postérieure à l'accord intervenu entre saint Cyrille et les Orientaux, où il reconnaît l'orthodoxie de saint Cyrille, mais déclare à Nestorius qu'on ne lui arrachera jamais de condamnation contre sa personne, Mansi, *ibid.,* col. 294; *P. G., ibid.,* col. 1485; deux lettres encore, l'une à Jean d'Antioche, après la conclusion de la paix, où les dernières déclarations de saint Cyrille sont reconnues être orthodoxes, mais en contradiction avec les douze anathématismes, l'autre, adressée probablement à Domnus, successeur de Jean d'Antioche, après la mort de saint Cyrille, et où reparaissent les anciennes animosités. Mansi, *ibid.,* col. 294-295; cL note *d; P. G., ibid.,* col. 1484, 1489-1492; enfin un fragment de discours qui n'épargne guère la mémoire de saint Cyrille, alors défunt. La lecture de ces documents achevée, les évêques manifestèrent tout haut leur étonnement de ce que le concile de Chalcédoine qui connaissait toutes ces pièces et qui n'ignorait pas les blasphèmes de Théodoret, l'eût absous et réhabilité, même après l'anathème prononcé par lui sur Nestorius et ses erreurs. Mansi, *ibid.,* col. 297. A Chalcédoine, on s'était en effet occupé au cours de la XIil» session du cas de Théodoret déposé par le conciliabuled'Éphèse. Pressé d'anathématiser Nestorius, Théodoret avait d'abord tenté de se dérober et ne s'y était décidé que sous la menace de l'anathème. Mansi, t. vu, col. 185-194. En le condamnant ici. les Pères du V» concile n'en revenaient pas moins ur une cause déjà jugée.

ιδ'. Εἴ τι ἀντιποιεῖται τλ επιστολή τή λεγομένη παρά "Ιδα γεγράφἶἶαι προ Μάρην τον Πέρσην, τή ἀρνουμένη μέν τόν θεὸν

14. Si quelqu'un prend la défense de la lettre écrite soi-disant par Ibas à Mares le Perse : lettre qui nie que le Dieu Verbe, ayant pris chair

λόγον ἐκ τῆ ἁγια Θεοτόκου καὶ αειπάρθενου Μαρία ο-αρκωΘέντα ἀνθρωπον γεγενήσΘαι· λεγούση δέ ψιλὸν ἀνθρωπον ἐξ αὑτῆ γενηΟῆναι, ον ναόν ἀποκαλεῖ' ω ἀλλον ειναι τ'ον θεόν λόγον καὶ ἀλλον τον ἀνθρωπον τον ἐν ἁγίοι Κύριλλον τὴν ορθὴν τὼν χριστιανὼν πιστπν ληρύξαντα διχοαλλούστ ὡ αιρετικόν, και ομοιω Ἀπολλιναρίω τὼ δυσσεβεῖ γράψαντα' και μεμφομένη τὴν ἐν Ἐφεσω πρώτην αγίαν σύνοδον ὡ χωρὶ κρισεω καὶ ζητήσεω Νεστόριον καΟελούσχν* και τα δώδεκα κεφά/αια τού ἐν ἁγίοι Κυρὶλλου ασεβὴ και εναντία τὴ ορθὴ πίστει, ἀποκαλεῖ ἡ αυτὴ ασεβὴ ἐπιστολή, καὶ ἐκδικει Θεόδωρον και Νεστόριον καὶ τα ασεβὴ αυτὼν δόγματα καὶ συγγράμματα* ει τι τοίνυν τὴ ειρημενη επιστολὴ αντιποιείται καὶ μὴ αναθεματίζει αὐτὴν καὶ τοὺ αντιποιούμενου αὐτὴ καὶ λέγοντα αὐτὴν ορθὴν είναι, ἡ μέρο αὐτὴ , καὶ γράψαντα και γράφοντα υπέρ αὐτὴ , ἡ τὼν περιεχομένων αὐτὴ ασεβειών, καὶ τολμώντα ταύτην ἐκδικεὶν, η τα περιεχομένα αυτὴ ἀσεβεία όνο'ματι τὼν αγίων πατέρων, ἡ τὴ αγία ἐν Χαλκηδόνι συνόδου, καὶ τούτοι μέχρι τέλου ἐμμείναντα * ὁ τ· ἀ. ε.

Τούτων τοίνυν ούτω ομολογηθέντων, ἀ καὶ παρελάβομεν εκ τὴ θεία γραφὴ και τὴ τὼν αγίων πατέρων διδασκαλία καὶ τὼν ὁρισθέντων περὶ τὴ μια και τὴ αὐτὴ πίστεω παρά τὼν προειρημένων ἁγιων τεσσάρων συνόδων, γενομένη δέ καὶ παρ ' ημών τὴ ἐπι τοὶ αιρετικοι και τὴ αυτὼν ἀσεβεια , πρὸ γε καὶ τὴ τὼν ἐκδικησάντων ἡ ἐκδικούντων τὰ ειρημένα τρία κεφάλαια, καὶ ἐναπομεινάντων τὴ οἰχεία πλάνη, κατακρισεω , εἴ τι ἐπιχειρήσοι εναντία τοὶ παρ' ημών εὐσεβὼ διατυπωθεϊσι παραδούναι, ἡ διδάξαι, ἡ γράψαι, εἰ μεν επίσκοπο είη, ἡ ἐν κλήρω ἀναφερόμενο , ὁ τοιούτο ἀλλότρια Ιερέων και τὴ εκκλησιαστικὴ καταστάσει πράττων, γυμνωθήσεται τὴ ἐπισκοπὴ , ἡ τού κλήρου, ει δέ μονάχο ἡ λαϊκό , ἀναθεματισθήσεττι.

de la sainte Mère de Dieu et toujours vierge Marie, soit devenu homme; qui dit au contraire qu'il n'est né d'elle qu'un pur homme, qu'elle appelle le temple (de Dieu), comme si autre était le Dieu Verbe et autre l'homme; qui calomnie saint Cyrille, ce héraut de la vraie foi chrétienne, en l'accusant d'être hérétique et d'avoir enseigné par écrit les erreurs de l'impie Apollinaire; qui reproche au premier saint concile d'Ephèse d'avoir déposé Nestorius sansjugement et sans enquête; car elle déclare, cette même lettre impie, imp es et contraires à la vraie foi les douze chapitres de saint Cyrille, et elle justifie Théodore et Nestorius et leurs théories et leurs écrits impies : si donc quelqu'un prend la défense de la susdite lettre et ne l'analhématise pas, elle et ceux qui la défendent, et qui disent qu'elle est correcte en son entier, ou du moins en partie; el ceux qui ont écrit ou écrivent en sa faveur, ou en faveur des impiétés qu'elle renferme; et ceux qui ont l'audace de la justifier ou de justifier les impiétés en elle renfermées, et cela au nom des saints Pères ou du saint concile de Chalcédoine; s'ils ont persévéré jusqu'au bout dans ces erreurs, que celui-là soit anathème.

Une fois donc faite cette profession de foi concernant les vérités que nous avons recueillies de la divine Écriture, et de l'enseignement des saints Pères et des définitions portées par les quatre saints conciles susdits, touchant l'unique et invariable foi; une fois cette condamnation portée par nous contre les hérétiques et contre leur impiété, et aussi contre ceux qui ont tenté ou tentent de justifier les trois chapitres susdits et qui ont persévéré ou persévèrent dans leur erreur; si quelqu'un entreprenait de prêcher, d'enseigner ou d'écrire des choses contraires aux points pieusement définis par nous, au cas où il serait évêque ou inscrit au rang des clercs, celui qui s'écarterait ainsi de la manière de faire qui convient â des prêtres et à l'état ecclésiastique, devrait être privé de l'épiscopat ou de sa fonction ecclésiastique ; s'il est moine ou laïque, il sera anathémalisé.

Le 14« anathématisme est la conclusio: lu débat soulevé au cours de la VIe session sur la lettre d'ibas â Marcs. Ibas était prêtre â Édesse à l'époque où Rabulas, évêque de cette ville et ami de saint Cyrille, anathémalisait les écrits de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse, *Epist. ad Mar.,* Mansi, t. vu, col. 241. el provoquait par son intervention auprès des évêques d'Arménie toute une campagne contre ces deux écrivains. Mansi, t. v, col. 421, 971, 974, 993, 1182-1185. Cf. Hefele, *Concil.,* t. u, p. 269. En 435, Ibas succéda à Rabulas sur le siège d'Édesse. Douze ans après, il se vit accuser par un groupe de clercs auprès de Domnus d'Antioche, entre autres choses, de favoriser la diffusion des écrits de Théodore et d'enseigner les erreurs nesloriennes. L'accusation fut examinée d'abord par une commission épiscopale qui se réunit â Beyrouth, puis à Tyr (vers 448). *Acta,* Mansi, t. vu, col. 198-204, 2II-256. Déposé par le synode *(latrocinium)* d'Ephèse, Ibas soumit son cas aux Pères de Chalcédoine qui lui consacrèrent deux sessions, la IXe et la X®. Mansi, *ibid..* col. 193-271. L'un des principaux chefs d'accusation contre Ibas était sa lettre à Marès, évêque d'Hardaschir en Perse. *Ibid.,* col. 241-249. A'côté de formules très orthodoxes, *duæ naluræ, una persona,* cette lettre contenait des passages que n'aurait pas renies un nestorien ; et surtout elle lançait contre saint Cyrille et le concile d'Ephèse des accusations passionnées et injustes. On la relut au concile de Chalcédoine en même temps que les comptes rendus de l'enquête faite à Tyr et a Beyrouth. Puis, sans l'examiner plus en détail, on réhabilita son auteur, mais en lui demandant d'analhématiser Nestorius et ses erreurs. Seuls, parmi les Pères, les légats et Maxime d'Antioche s'exprimèrent dans leur vote en faveur de l'orthodoxie du contenu de la lettre : les autres n'y lirent aucune allusion, se contentant de demander à Ibas l'acceptation de la lettre de saint Léon et une condamnation générale des erreurs de Nestorius. *Ibid.,* col. 255-270. Lorsque fut soulevée la polémique sur l'affaire des Trois-Chapilres, deux opinions extrêmes prévalurent touchant l'altitude des Pères de Chalcédoine vis-à-vis de la lettre d'ibas. Les uns soutinrent que la lettre avait été approuvée par le concile comme orthodoxe; donc qu'on ne pouvait la condamner sans contredire aux décisions de ce dernier. Ce fut la thèse défendue par les Occidentaux, adversaires de la condamnation, en particulier par le pape Vigile. *Constitutum,* Mansi, t. ix, col. 98-99. Les autres prétendirent qu'elle avait, au contraire, été rejetée à Chalcédoine. Cetle dernière manière de voir, longuement développée au cours de la VIe session par Théodore Askidas, Mansi, t. ix, col. 304-307, finit par prévaloir et s'incarna dans le présent analhémalisme.

La formule τὴ λεγομένη παρὰ Ἴβαγεγράφθαι s'explique par ce fait que l'on mit en doute dans certains milieux l'authenticité de la lettre. El ce, pour la raison suivante exposée par Askidas au cours de la discussion. Ibas aurait affirmé devant ses juges de Tyr n'avoir rien écrit de semblable (il s'agit du contenu de la lettre), après le pacte d'union conclu entre saint Cyrille et les Orientaux; or, le contenu même de la lettre amène â reporter la rédaction de celle-ci à une date postérieure à ce pacte d'union; donc Ibas aurait par le fait ni être l'auteur de la lettre. L'argument n'était pas très probant; attendu que la protestation d'ibas à Tyr n était pas aussi explicite que le voulait bien dire Askidas, attendu surtout qu'elle n'avait pas été renouvelée à Chalcédoine. On en tint compte cependant dans la rédaction du 14« analhématisme el, tout en condamnant la lettre, on introduisit une réserve touchant son authenticité. Cette réserve avait peut-être pour but de rendre plus acceptable au parti adverse la condamnation d'un homme que le concile de Chalcédoine avait réhabilité. Cf. Vigile, *Constitui.,* Mansi, t. ix, col. 453-744. Pour le reste, les points condamnés dans l'anathématisrne appartiennent bien réellement au contenu de

la lettre : doute soulevé sur la légitimité du titre de Mère de Dieu donné à Marie et sur l'identité personnelle enlre le Verbe et l'homme dans l'incarnation ; accusations injurieuses contre la mémoire de saint Cyrille et le concile d'Ephèse; parti pris en faveur de Théodore et de Nestorius. Le passage suivant de la lettre est particuliérement visé dans la première partie de l'anathématisme : συνέγραψε γὰρ καὶ αὐτό- (il s'agit de Cyrille accusé de renouveler l'erreur d'Apollinaire) ομοιω ἐκείνω ὀτι αυτό ὀ θεό λόγο γέγονεν ἀνθρωπο , ὠ μη εἰναι διαφοράν μεταξὐ τοϋ ναού και τοϋ ἐνοικοϋντο ἐν αὐτώ; et faisant sienne la thèse d'une distinction, Ibas ajoute : πώ γὰρ δυνατόν ληφΟήναι τόν ἐν αρχή λόγον ἐπὶ τοῦ ναοϋ τοῦ γεννηΟέντο ἐκ Μαρία . Mansi, t. VU, col.244.

Il faut remarquer que l'anathème est porté, non pas directement contre la lettre ou son auteur, mais contre ceux qui refusent de la condamner elle et ceux qui la tiennent pour orthodoxe, en entier ou tout au moins en partie, parlent ou écrivent en sa faveur. Ceci est évidemment à l'adresse du pape Vigile et des évéques de son parti. Pour ce qui est de la clause και λέγοντα αυτήν ορθήν εἰναι, ἡ μέρο αυτή , il faut ajouter que certains, s'appuyant sur les termes mêmes du jugement porté par l'un des Pères de Chalcédoine, Eunornius de Nicomédie, sur la susdite lettre, *ibid.,* col. 266, devaient sans doute être d'avis que tout n'était pas à condamner dans son contenu et qu'il y avait à distinguer enlre ses différentes parties. Askidas, lui, se prononça résolument pour une condamnation absolue et totale. Mansi, t. tx, col. 307. Il lit même lire par le notaire Thomas un factum rédigé à l'avance où chacune des affirmations de la lettre en question se trouvait mise en parallèle avec une affirmation contradictoire empruntée aux Pères de Chalcédoine. *Ibid.,* col. 342-346. Le factum est par endroits tendancieux et exagère les différences el les contradictions. Il emporta cependant l'assentiment général; et la session consacrée â la lettre d'ibas s'acheva sur la déclaration suivante des Pères : *contraria per omnia est epistola... definitioni quant pro recta fide sancta Chalcedonensis synodus pronuntiavit,* et les exclamations : *tota epistola hæretica est..., blasphéma est.*

I. Sources. — *Acta concilii* V *Constantin.,* dans Mansi, *Concit.,* t. IX. col. 171-412, 412-657; Liberatus. *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum,* c. xxiv, *P. L.,* t. lxviii. col. 1049 sq. ; Victor de Tunnunum, *Chronicon, ibid.,* col. 956962; Facundus d'Hermiane. *Pro defensione trium capital.,* I. XII, *P. L.,* t. i.xvii, col. 521-582: *Liber contra Mocianum scolasticum, ibid.,* col. 85'i-868; *Epistola fidei catholicæ,* col. 867-878; Fulgence Feriandus, *Epistola (ad Pelagium et Analoliuni)pro tribus capit., ibid.,* col. 921-928; Rusticus diaconus, *Contra acephalos disputatio, ibid.,* col. 1167-1254.

II. Travaux. — H. Noris, *Dissertatio liistor. de synodo quinta,* dans *Opera,* édit. Ballerini. Vérone. 1729. t. l, p. 5Г0-820; *Defensio,* t. IV, p. 985 sq.; J. Garnier, *Dissertatio de syn.* V·, dans *P. G-,* t. LXXXIV, col. 455-548; VValch, *Entw. einer vollst. Historié der Ketzereien,* Leipzig, 1778, t. vu, p. 4-468; Hefele, *Conciliengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1855, t. n, p. 775-898; Dobroktonsky, *L'écrit de Facundus : Pro defensione trium cupit.,* Moscou, 18>0 (en russe): Herzog, *Bealeucyklopadie,* 3* édit., 1898, art. *Drei-Kapitelstreit,* t. v, p. 21 sq. ; H. Kilin, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africmus ais E.vegeten,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 180-197; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 857,* Paris, 1965, p. 36-41.

J. Bois.

3. **CONSTANTINOPLE** (lit» concile de). VI» concile œcuménique, 680. — I. Histoire et documents. 11. Texte. III. Commentaire du décret.

I. Histoire et documents. — Le IIIe concile de Constantinople, VIe œcuménique, en condamnant l'hérésie monothélite, paracheva l'œuvre doctrinale des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Le monothélisme n'était qu'un succédané du monophysisme; et la campagne menée en Orient parses partisans pour le faire accepter, une tentative détournée en vue d'imposer à l'Église, sons un nom d'emprunt, l'erreur analhématisée à Chalcédoine.

La formule définitive du mystère de l'incarnation avait été fixée par les Pères de Chalcédoine : deux natures unies dans l'unique personnalité du Verbe, sans mélange, ni métamorphose, ni confusion. Mais cetle coexistence de deux natures distinctes impliquait, outre celles-ci, certaines relations d'attributs, d'activités et d'opérations qu'il importait aussi de définir. Le concile de Chalcédoine, à la suite de saint Léon, avait posé très nettement le principe ou gisait la solution du problème. Saint Léon avait dit : *agit enim ulraque forma cum alterius communione quod proprium est. Epist. dogni.,* c. iv. Le concile avait ajouté : σωζομένη δέ μάλλον τή ιδιότητα ἐκατέρα φϋσεω . *Decret, dogm.* Voir Chalcédoine *(Concile de),* t. n, col. 2195. Il restait à appliquer ces principes et à en dégager, pour compléter la théorie christologique, tout le contenu doctrii I. Ce fut l'œuvre du VI» concile : le monolhélisme fut l'occasion de ce nouveau développement doctrinal.

Cette question de la nature des rapports existant entre les propriétés et les forces diverses des deux natures unies dans la personne de Jésus-Christ, les monophysites l'avaient soulevée et résolue en général, conformément â leurs principes. Cerlaines de leurs sectes cependant, celles des phtarlolàlres et des agnoètes par exemple, en affirmant la corruptibilité du corps du Christ, ou en attribuant l'ignorance ou la nescience â son âme, étaient tombées dans une inconséquence manifeste : car reconnaître dans le Christ certaines caractéristiques de la nature humaine, c'était en bonne logique accepter la réalité de cette nature humaine et sa non-confusion avec la nature divine du Verbe. Aussi ces sectes ne paraissent-elles pas avoir eu beaucoup de succès. Voir ces noms.

En tout cas, la question qui s'était posée pour le corps et pour l'intelligence du Christ devait aussi fatalement se poser pour sa volonté et, d'une façon générale, pour tout l'ensemble de son activité humaine. Dans quels rapports se trouvent en lui la volonté divine et la volonté humaine, l'activité divine et l'activité humaine? Sont-elles distinctes, ou faut-il les confondre et parler d'une opération et d'une volonté unique, à la fois divine et humaine, théandrique, suivant la formule chère aux monoénergistes et aux monothcliles? Telle était la question, et l'on voit quels rapports logiques la rattachent aux problèmes résolus à Ephèse el à Chalcédoine.

L'histoire du monolhélisme est longue et compliquée, voir Monothélisme. Je n'en donnerai ici que les faits nécessaires à l'intelligence des documents qui intéressent le côté dogmatique de la question.

Les origines de cette hérésie ne paraissent pas avoir été complètement débrouillées. Sergius, patriarche de Constantinople (610-638), en fut avec Héraclius, le principal propagateur : il n'en fut vraisemblablement pas l'inventeur. Et, malgré sa date tardive, x» siècle, il peut y avoir un fond de vérité dans le témoignage d'Eutychius qui fixerait en Syrie, à la fin du v» siècle, l'apparition première du monolhélisme. *Annal., P. G.,* t. ext, col. 1077-1078. Cf. *Echos d'Orienl,* I. m (1900-1901), col. 157-159; t. tx (1906), col. 258 sq. Si ce renseignement est exact, on s'expliquerait assez bien que Sergius, Syrien et jacobite d'origine, Theophane,' *Chronogr.,* an. 6121, *P. G.,* t. Cl.xvm, col. 680, ail apporté celte erreur de Syrie à Constantinople et, devenu patriarche, s'en soit fait, dans des vues politiques et de concert avec Héraclius. l'ardent propagateur. L'un el l'nutre pouvaient espérer trouver dans le monothélisme une formule sur laquelle arriveraient à s'accorder partisans et adversaires du concile de Chalcédoine. On réussirait par le fait même à rétablir cette unité religieuse et

politique dont l'empire avait tant besoin en face des invasions menaçantes.

Dés avant <5i9, Sergius de Constantinople commence sa propagande en faveur de «a théorie d'une μια ἐνεργεία dans le Christ. Il est en relations avec Sergius, évêque monophysite d'Arsinoé en Égypte : à Théodore de Pharan il demande son avis sur la doctrine d'une seule opération, ενέργεια, et d'une seule volonté, θέλημα. En 619. c'est à Georges Arsas, chef des paulianistes d'Egypte, qu'il s'adresse. Maxime, *Disputatio cum Pyrrho, P. G.,* t. xct, col. 332; Mansi, t. xi, col. 225. C'est lui qui inspire les négociations que mène Héraclius à Thêodosiopolis avec Paul le Borgne, chef des acéphales de Chypre, sur cette question (622); puis en Lazie, avec Cyrus de Phasie (626). Maxime, *ibid.,* Mansi, *ibid.,* col. 529. A cette dernière négociation se rattachent la lettre de Cyrus à Sergius et la réponse de ce dernier. Mansi, t. XI, col. 561, 525. Cyrus, sur le conseil même de l'empereur, demande à Sergius son opinion sur la question. Évitant de parler de deux opérations après l'union, peut-on ramener à une seule et principale opération, ει μίαν ηγουμενικήν ἐνέργειαν, les formes diverses de l'activitédu Christ? Sergius, dans sa réponse,s'efforce de lui prouver que la question *d'une* ou de *deux* opérations n'a pas été résolue dans les conciles, et que des Peres comme saint Cyrille d'Alexandrie ont parlé d'une ζωοποιό ἐνεργεία Χριστού. H y joint un exemplaire de la prétendue lettre de Menas à Vigile ou se trouve affirmé ἐν τό τοῦ Χριστοῦ θέλτμα zal μίαν ζωοποιόν ἐνέργειαν. Enfin il récuse la preuve que l'on prétend tirer en faveur de la théorie des deux opérations du passage de *VEpistola dogmatica* de saint Léon.c. IV : *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quod carnis est.* La question, on le voit, se trouve posée dans ce document dans ses termes essentiels. Il n'y manque que le passage du pseudo-Aréopagite en faveur de l'unité d'opération. Il en sera fait menlion plus tard, dans l'acte d'union de 633 à Alexandrie.

C'estsur la base de *l'unité d'opération* que se conclut, en 629, l'accord entre Héraclius et l'évéque jacobite Alhanase promu au trône patriarcal d'Antioche. Theophane, *Chronogr.,* an. 6121, *P. G.,* t. cxi.vm, col. 677. Sur la même base s'accomplit à Théodosiopolis la réunion de l'Église arménienne à l'Église byzantine en 633, Sebcôs, *Histoire d'Héraclius, p.* 91-92; et à Alexandrie celle des théodosiens, le 3 juin de la même année. Mansi, t. xi, col. 561-568; Theophane, *loc. cit.* Nous possédons comme documents se rapportant ἀ cet événement : la lettre à Sergius de Cyrus, l'ancien évêque de Pharan, devenu en 630 ou 631 patriarche d'Alexandrie, et le promoteur de l'union; l'acte même d'union, Mansi, *loc. cit.,* et la réponse de Sergius à Cyrus. Mansi, t. x, col. 972. Les neuf κεφάλαια de cet acte d'union, sans formuler clairement le monophysisme, reprennent toutes les expressions chères aux monophysites : ἐκ δύο φύσεων (κεφ.v), ἕνωσι φυσική (κεφ. ΐν), μία φύσι τοῦ θεοὺ Λόγου σεσαρκωμένη (κεφ. Vi). *Ibid.*

Le 7· formule ainsi l'unité d'opération dans le Christ : και τόν αὐτὸν ἐνα Χριστόν και Υιόν ἐνεργοῦντα τὰ Οεοπρεπή καί ανθρώπινα μια θεανδρική ἐνεργεία κατὰ τὸν ἐν ἁγίοι Διονύσιον. *Ibid.* Cette formule, Sergius la commente ainsi dans sa réponse à Cyrus : και τὸν αὐτὸν ἐνα Χριστὸν ἐνεργεῖν τὰ Οεοπρεπή καί ανθρώπινα μία ἐνεργεία· πάσα γαρ θεία τε και ανθρώπινη ενέργεια ἐξ ἑνὸ καί τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου Λόγου προήρχετο. Mansi, t. XI, col. 565.

La foi catholique ainsi sacrifiée aux exigences de la politique trouva un intrépide défenseur dans la personne de Sophrone. Simple moine encore, celui-ci se trouvait â Alexandrie lors des négociations qui préparèrent celte malheureuse union. En vain supplia-t-il Cyrus de ne pas la réaliser au prix de la vérité. *Epist. Serg. ad Honor., ibid.,* col. 532; Maxime, *Epist. ad Petr., P. G.,* t. xci, col. 142-113. D'Alexandrie il se hâta alors vers Constantinople, mais sans plus de succès. Sergius, pressé d'élever la voix en faveur de la vérité, répondit qu'il valait mieux faire le silence sur cette question et ne parler ni d'une ni de deux opérations. *Epist. ad Honor., ibid.* Et de fait, il écrivit dans ce sens à Cyrus. Puis, sachant que Sophrone rentré à Jérusalem venait d'y être élu patriarche, il jugea prudent de prévenir le pape.

Sa lettre à Honorius est un chef-d'œuvre d'astuce. Il y fait d'abord un historique très incomplet et très partial de la question, dissimulant de son mieux le rôle joué par lui. Sur l'acte d'union d'Alexandrie il s'étend assez longuement, pour faire ressortir l'importance des résultats acquis et le peu de gravité de la concession consentie par l'adoplion de la formule μια ἐνέργεια. D'ailleurs, ajoute-t-il, après avoir signalé les démarches du moine Sophrone, nous avons jugé à propos d'éteindre cette discussion de mots, et nous avons écrit au patriarche d'Alexandrie de ne permettre à personne, l'union une fois faite, de parler d'une ou de *deux opérations.* Il suffit de croire qu'un seul et même Fils unique, le Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu, a posé les actions humaines et les actions divines, ἐνεργειν τὰ τε θεία και ανθρώπινα, και πάσαν θεοπρε.ιή καί ἀνθρωποπρεπή ενέργεια ἐξ ἑνό και τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου θεοῦ Λόγου ἀδιαιρέτω προιέναι, καΐ ει ἕνα καί τὸν αὐτὸν ἀναφέρεσθαι. La formule, on le voit, est très ambiguë et susceptible d'èlre interprétée dans un sens orthodoxe comme dans un sens monothélite. Il faut éviter la formule μια ἐνέργεια à cause de sa nouveauté; quant à celle δύο ἐνέργειαι, elle est inconnue des Pères et elle entraînerait l'affirmation de deux volontés, θελήματα, opposées entre elles; en ce sens que le Λόγο aurait voulu supporter les souffrances de la passion et que son humanité s'y serait refusée. La nature humaine du Christ a toujours subi les impulsions, ορμή, du Verbe auquel elle était unie. Mansi, t. xi, col. 529-537. L'obscurité étudiée et les réticences déloyales de la lettre patriarcale donnèrent le change à Honorius sur la gravité de la question engagée. La réponse du pape fut celle d'un homme mal informé, et d'ailleurs peu clairvoyant. Donnant en pb in dans le piège, il approuva le silence recommandé, allecta de ne voir dans tout ce débat sur les expressions *une* ou *deux opérations* qu'une chicane de grammairiens et formula sa pensée sur le fond de la question en des termes d'une impropriété et d'une imprécision déplorables. Il s'approprie, â peu de chose près, la formule de Sergius sur la question des opérations dans le Christ, et pour celle des volontés, accepte la formule un ri - *lonté, unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi,* sur laquelle, au reste, il s'explique de manière à laisser voir que, dans sa pensée, il ne s'agit que d une unité morale, c'est-à-dire d'un accord constant et parfait entre les volontés du Verbe et les impulsions :· la nature humaine. Toute son argumentation repose sur ce principe que Jésus-Christ en s'incarnant n'a pas : ris une chair de péché, une chair rebelle à la loi de i ı sprit. Il ne nie donc l'existence dans le Christ des . - tions humaines que dans la mesure où elles seraient · η contradiction avec les directions imprimées par la volonté divine à son activité. *Ibid.,* col. 538-513. Avec le document pontifical, le débat restait dans cette at osphère d'obscurité et de confusion où l'avait int : _>nnellement plongé l'astucieux Byzantin.

La lumière jaillit à flots de la lettre synodique du nouveau patriarche de Jérusalem, Sophrone (631). Mansi, t. vi, col. 461-510. Après un exposé très précis et très complet des dogmes de la trinité et de l'incarnation, elle aborde la question en posant nettement le principe qui seul permet de la résoudre d une manière satisfai-

santé : le Christ est à la fois *un et deux, iv* καὶ δύο; il est *un* sous le rapport de l'hyposlase et de la personne; il est *deux* sous le rapport des natures et de leurs attributs respectifs. Il opère naturellement les œuvres de chaque nature, conformément à la qualité inhérente à chacune d'elles, ou aux attributs qui lui sont essentiels. C'est le même qui accomplit les œuvres divines et les œuvres humaines, mais par des principes distincts, ιι μὶν και ὁ αὐτὸ Χριστὸ και Γιο , ὁ τα θεία δεδρακώ και ανθρώπινα, ζατ' ἀλλο, δε καὶ ἀλλο; car chacune des deux natures avait conservé intactes et pures de tout mélange ses puissances actives, ἐπειδὴ καὶ ἐν ἀμφοτέροι εσχε τὴν ἐξουσίαν ἀσύγχυτον, οὐ μην ἀλλα και ἀμέριστον. *Ibid.,* col. 480 sq. Sur cette base solide, Sophrone peut asseoir sans crainte la théorie des deux opérations dans le Christ : c'est à la développer qu'il consacre une bonne partie de sa lettre synodique. Il est à noter que la question des deux volontés n'y est même pas soulevée. Ceci se comprend, si l'on songe que Sophrone vise uniquement dans sa lettre la théorie formulée dans l'acte d'union présenté par Cyrus aux monophysites d'Alexandrie, la théorie des *deux opérations;* et qu'il n'avait pas connaissance de la lettre de Sergius à Honorius, où se trouve indiquée celle des *deux volontés,* ni surtout de la réponse d'Ilonorius à Sergius avec la malheureuse formule : εν θέλημα.

Contemporaine de la lettre de Sophrone, ou postérieure à celle-ci, est la seconde lettre d'Ilonorius à Sergius. Il n'en reste que des fragments. Mansi, t. xi, col. 580-581. Dans le fragment linal, le principe se trouve posé d'où découle logiquement la théorie des *deux opérations :* c'est que chacune des deux natures opère, avec le concours de l'aulre, les œuvres qui lui reviennent. Mais au lieu d'en tirer cette conséquence qu'il y a deux opérations distinctes, Honorius se rabat sur cet autre principe de l'unité de personne, et par conséquent d'agent, el rejette comme des nouveautés inutiles les expressions *une ou deux opérations.* Au lieu d'une *opération,* disons qu'il y a un seul *opérant :* au lieu de *deux opérations,* parlons de deux natures agissant sans confusion ni division dans l'unité de personne. La doctrine est, on le voit, pleinement orthodoxe. H n'y a plus en cause pour Honorius qu'une question de terminologie. L'état fragmentaire dans lequel nous est parvenue cette seconde lettre d'Ilonorius ne permet pas toutefois d'affirmer que le pape avait renoncé à la théorie et à la formule également ambiguës d'une *volonté* dans le Christ, ou du moins, qu'il l'avait plus clairement interprétée dans le sens d'une unité morale et non physique.

Pendant que circulait en Orient le recueil antimonothélite composé par Sophrone avec les textes empruntés, au nombre de plus de 000, aux œuvres des Pères, Mansi, t. x, col. 1071-1108, on préparait à Byzance un manifeste monothélite, *l'Ecthèse.* H parut à l'automne de 638, sous le nom de l'empereur, *ibid.,* col. 873, 992-997; mais il était dû, sans doute, à la plume du vieux patriarche. Deux synodes successifs, l'un sous Sergius (638), l'autre sous son successeur Pyrrhus (639), l'approuvèrent.

Le contenu de ce document est à rapprocher de celui de la lettre de Sergius à Honorius. On y rejette la formule δύο ἐνέργειαι, et aussi celle de μία ενέργεια : mais celte dernière est écartée moins par conviction, parce qu'on la juge inexacte ou impropre, que par condescendance pour ceux qu'elle pourrait étonner. La thèse de *l'unité de volonté* s'y trouve au contraire explicitement formulée, mais en des termes tels que l'on pourrait encore, à la rigueur, y adapler la théorie de l'unité morale. Toutefois nul doute que, dans la pensée de ceux qui la rédigèrent, l'unité physique ne soit également en cause.

Condamnée par les successeurs d'Honorius, par Séverin, *ibid.,* col. 679, 1005, par Jean IV, *ibid.,* col. 679, par saint Théodore Ier, *ibid.,* col. 702-705, presque reniée par Héraclius, Maxime, *Epist. ad Petr., P. G.,* t. xct, col. 142-143, repoussée â Chypre, Mansi, t. x, col. 913-916, en Palestine, *ibid.,* col. 900, en Afrique, *ibid.,* col. 920, 925, *l'Ecthèse* et, avec elle, le monothélisme un peu hésitant qu'elle patronnait, se maintint cependant jusqu'en 648. Le pape Jean IV lui opposa la vraie doctrine catholique dans une lettre consacrée en grande partie à défendre la mémoire d'Ilonorius. *Ibid.,* col. 682-686. L'interprétation qui y est donnée de la théorie développée dans les lettres d'Ilonorius pèche peut-être par excès de bienveillance : du moins la doctrine de l'Eglise sur le point en litige est très nettement exposée.

Cette volonté unique du Christ, demande-t-il, est-elle humaine ou divine? Prétendre qu'elle est divine, c'est, avec les manichéens, nier l'humanité véritable du Christ. Soutenir qu'elle est humaine, c'est suivre Pholin et les ébionites dans leur négation de la divinité du Christ. Professera-t-on une volonté et une opération mixte? On revient alors au mélange des natures : *quia enim unam voluntatem dicunt divinitatis Christi el humanitatis, et unant operationem ; quid aliud nisi quia et unam naturam Christi Dei secundum eutychianam et severianant divisionem operari noscuntur. Ibid.,* col. 686.

Mérite aussi d'être mentionné parmi les documents importants de la controverse monothélite le procès-verbal de la discussion soutenue par l'aL'oé Maxime contre Pyrrhus, l'ancien successeur de Sergius, alors déposé et en route pour Rome (juillet 645). L'un s'appuie sur l'unité de personne pour soutenir l'unité de volonté; l'autre défend la doctrine des deux volontés en partant du fait de la persistance des deux natures. Et pour mieux établir cette dernière thèse, Maxime démontre, par un exemple emprunté à la trinité, que la volonté est affaire de nature plutôt que de personne. Les distinctions philosophiques à l'aide desquelles il réfute les arguties de son subtil adversaire ne laissent rien à désirer comme clarté et comme précision, et après la lettre de saint Sophrone qui développe de préférence le côté théologique de la question, la conférence de saint Maxime est assurément le document le plus intéressant de toute cette longue controverse. Maxime, *Dispul. cum Pyrrh., P. G.,* t. xct, col. 288-353; Mansi, t. x, col. 709-760.

Devant les résistances soulevées par *l'Ecthèse,* le patriarche Paul, successeur de Pyrrhus, suggéra à Constant II une nouvelle combinaison. *L'Ecthèse* fut retirée et remplacée par le *Type* (648) qui interdisait à l'avenir toute discussion sur la question des volontés et des opérations. On ne parlerait plus désormais ni de *volonté une* ni *d'opération une* dans le Christ, encore moins de *deux volontés* ou de *deux opérations.* Mansi, t. x, col. 1029. La vérité était,comme l'erreur,condamnée au silence. A Rome, le pape Martin Ier répondità ces injonctions par le synode de Latran (649). Pendant cinq longues sessions,on y examina toutes les pièces du débat: documents monothéliles, écrits dyothélites contemporains, témoignages des Pères. Le résultat de cet examen se traduisit dans le symbole alors promulgué par l'addition au symbole de Chalcédoine d'une formule énonçant la doctrine des deux volontés et des deux opérations, et d'une série de vingt canons dogmatiques consacrés pour la plupart â la question christologique. *Acta,* Mansi, t. x, col. 1150-1162.

Depuis quelque temps déjà l'ère des violences était ouverte contre les défenseurs du dyothélisme. Martin I", exilé en Chersonèse, y mourut martyr de la foi qu'il avait proclamée à Latran (655). Ses successeursjutlèrent courageusement pour maintenir et affermir son œuvre; tandis qu'à Constantinople s'allongeait la série des patriarches monothélites. Avec Constantin IV Pogonat et le patriarche Théodore (677-679). une détente se produ>-

sit enfin. Des négociations s'engagèrent pour la solution <lu conflit depuis si longtemps pendant; d'abord avec le pape Bonus, puis avec son successeur Agathon (678). *Ada,* Mansi, t. xi, col. 195. L'empereur proposait au pape d'envoyer â Constantinople quelques clercs de l'Église romaine, une douzaine d'archevêques et évêques du patriarcat d'Occident. avec quatre représentants de chacun des quatre couvents grecs de Rome, pour examiner la question de concert avec les patriarches de Constantinople el d'Antioche. Le pape agréa le projet, mais il dut retarder le départ de ses envoyés. Il tenait à ce que les évêques de l'Occident se fussent auparavant prononcéssurle point débattu. Il provoqua donc dans *ce* but la tenue de synodes provinciaux : lui-méme, il convoqua, vers Pâques de 680, le synode romain. Les instructions qu'emportèrent avec eux les envoyés pontificaux n'étaient qu'un écho des délibérations de celte assemblée. Ilefele, *Concil.,* t. Ill, p. 232. La lettre d'Agathon à l'empereur et à ses deux fils expose, sous forme de symbole, la foi de l'Eglise romaine : la doctrine *des deux volontés et des deux opérations naturelles,* déjà formulée par le synode de Latran, s'y trouve à nouveau affirmée et corroborée de nombreux témoignages empruntés à la Bible, aux IVe et V' conciles et aux Pères. L'histoire des récentes discussions, est-il ajouté, montre assez qu'à ces témoignages les novateurs n'ont à opposer que des affirmations hésitantes et contradictoires. Mansi, t. xi, col. 231-286, A cette lettre personnelle d'Agalhon était jointe une lettre synodale du concile romain signée par le pape et parcent vingt-cinq évéques. *Ibid.,* col. 286-315.

Un reserit impérial parut immédiatement après l'arrivée des députés romains, convoquant les évêques des patriarcats de Constantinople et d'Antioche. *Ibid.,* col. 202. Deux mois plus tard, le 7 novembre 680, eut lieu l'ouverture du concile dans la grande salle à coupole du palais sacré; il devait prolonger ses sessions, dont le cliifi're atteignit dix-huit, jusqu'au 16 septembre 681.

Dans la pensée de l'empereur, et sans doute aussi du pape, le synode qui s'ouvrait ne devait pas être œcuménique. N'y avaient été primitivement convoqués que les représentants des patriarcats de Constantinople et d'Antioche, avec ceux du pape. Mais les patriarches' d'Alexandrie et de Jérusalem s'y étant fait représenter eux aussi, il devenait œcuménique de fait. Il prit d'ailleurs ce titre dès sa 1" session; et ses décisions dogmatiques approuvées par le pape et acceptées par l'empereur eurent force de loi dès l'origine, dans l'Église tout entière.

Les actes en ont été conservés dans le texte original grec et dans deux anciennes versions latines. Mansi, t. xi, col. 195-922. Sont-ils de tout point authentiques? Ce problème se rattache étroitement à la question de la condamnation portée contre Honorius. Le nom d'Honorius y est mentionné, avec ceux des monothêlites au cours de laXHI',puis de la XVI'session. *Ibid.,* col. 553, 621. Il se retrouve dans le décret dogmatique promulgué au cours de la XVIII· session, *ibid.,* col. 636, dans l'adresse à l'empereur, *ibid.,* col. 665, dans la lettre du synode au pape Agathon, *ibid.,* col. 684, enfin dans le reserit impérial, *ibid.,co\.* 700, et dans la lettre papale, *ibid.,* col. 732, qui confirment les décisions du VI" concile. L'anathème porté contre un pape, à titre d'hérétique ou de fauteur d'hérésie, par un concile œcuménique n'est pas sans soulever quelques difficultés. Certains historiens, après Pighi et Baronius, ont cru les résoudre en mettant en doute l'authenticité des passages relatifs à Honorius. Le nom d'Honorius aurait été dans les actes substitué à celui de Théodore, l'ancien patriarche de Constantinople, déposé à cause de ses attaches monothêlites. L'auteur de la fraude ne serait autre que ce personnage lui-même rétabli sur son siège peu de temps après la clôture du concile. Baronius, *Annal.,* an. 680, n. 34; 681, n. 19-34; 682, n. 3-9; 683, n. 2-22. Mais l'hypothèse, pour séduisante qu'elle paraisse, ne tient pas devant le témoignage des manuscrits et la multiplicité des allusions à ce fait contenues dans les documents les plus anciens. Cf. Ilefele, *Concil.,* t. ni. p. 264-284. Nous pouvons donc tenir pour authentiques les actes du VI' concile dans la forme ou ils nous sont parvenus. Cf. Tunnel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican,* Paris. 190«, p. 313-316.

Le nombre des membres qui y prirent part semble avoir varié beaucoup. Le procès-verbal de la Ir' session ne renferme qu'une cinquantaine de signatures, Mansi, t. ix, col. 209; celui de la XVIII' et dernière en compte 174. *Ibid.,* col. 668sq. Théophane mentionne 289 évéques présents. *Chronog.,* an. 6171, *P. G.,* t. CVIII, col. 732 Comme à Chalcédoine, la présidence d'honneur du concile fut exercée par l'empereur en personne ou par ses représentants; mais la discussion et la solution des questions soulevées restèrent réservées uniquement aux membres de l'assemblée, et en premier lieu, aux légats du pape, les prêtres romains Théodore et Georges et le diacre Jean, qui dirigèrent en réalité les débats.

Les 18 sessions furent exclusivement consacrées au monothélisine : c'est dire que la question put être examinée à fond. Dès le début, les rôles se dessinèrent clairement. Les légats du pape se posèrent en juges, presque en accusateurs; le patriarche de Constantinople, Georges, et celui d'Antioche, Macaire, prirent plutôt l'altitude d'accusés qui se défendent. On relut, au cours des trois premières sessions, les actes des 111', IV' et V' conciles; dans la IV', la lettre d'Agatlion et celle de son synode. La lecture des témoignages tirés des Pères occupa les V', VI' el VII'sessions en entier; au cours de la VIII', le patriarche de Constantinople, s'étant reconnu suffisamment éclairé sur le point en litige, déclara adhérer au dyophysisme tel qu'il était exposé dans la lettre d'Agalhon. Macaire d'Antioche, lui, restait plus attaché que jamais au monothélisine ; il tenta, par l'intermédiaire de Théodore de Mélitène. de faire prévaloir, du moins sur la question des opérations et des volontés dans le Christ, le système du silence. Puis il exposa sa profession de foi, dans laquelle, de principes justes en soi, il tire contre toute logique des conséquences erronées dans le sens du monoênergisme et du monothélisine. Tout revient à une confusion entre des volontés distinctes et des volontés opposées et contradictoires. La discusion sur cette profession de foi et sur d'autres documents de la controverse monothélite, comme la lettre de Sophrone, occupa jusqu'à la XII' session inclusivement. Macaire fut finalement déposé. Au cours de la XIII', furent portés les anathèmes contre les principaux fauteurs de l'hérésie. Honorius y compris, et leurs écrits. Dans les sessions XIV-XVI, on s'occupa spécialement de la question de l'authenticité des actes du V' concile. Puis vint la rédaction du décret dogmatique dont une première lecture fut donnée au cours de la XVII' session, et une seconde, suivie de l'apposition des souscriptions, au cours de la XVIII·.

IL Texte du décret. — Denzinger, *Enchiridion,* n. 236-239.

i

" Ητι παροῦσα ἁγια κα'ι οικουμενική σύνοδο , πιστώ δεξαμενή και ὑπτίαι χεροῖν ἀσπασαμένη τήν τε τοῦ ἁγιωτάτου και μακαριωτάτου πάπα τή πρεσβυτέρα 'Ρώμη Ἀγάθωνο γενομένην ἀναφοράν προ τον εὐσεβέστατον και πιστότατου ἡμών βασιλέα Κωσταντίνον, τήν

Le présent saint et œcuménique concile, recevant fidèlement et embrassant avec vénération la lettre du très saint et bienheureux pape de l'antique Romcr-Aga'tion. à notre très pieux et trèi lélèle basileus Constantin, laquelle rejette nominativement ceux qui ont prêché et enseigné, comme il a

ἀποβα).).ομινην ὀνομαστὶ τοῦ ζηρύξαντα καὶ διδάξαντα, ὡ προδεδήλωται, εν θέλημα και μίαν ἐνέργειαν ἐπι τῇ ἐνσάρκου οικονομία Χριστοῦ τοῦ αληθινοῦ θεοῦ ημών* ὡ αὐτω; δε προσηκαμενη και τὴν ἐκ τῆ ὑπὸ τον αὐτὸν ἁγιώτατον πάπαν Ιερά; συνόδου τῶν εκατὸν εἰκοσι πέντε θεοφιλῶν επισκόπων ἑτέραν συνοδικὴν αναφορὰν προ; τὴν αὐτου θεὁσοφον γαληνότητα, οιά τε συμφωνοὐσα; τη τε αγία ἐν Χαλκηδόνι συνόδω καὶ τῷ τόμω τοῦ πανίερου καὶ μακαριωτάτου πάπα τῆ αυτῇ πρεσβυτέρα; Ῥώμη Λέοντο, τῶ σταλέντι προ Φλαυιανὸν τὸν ἐν ἁγίοι * δν καὶ στήλην ορθοδοξία; ἡ τοιαύτη σύνοδο ἀπεκάλεσεν. ετι μην και ταῖ συνοδικαὶ ἐπιστολαῖ ταὶ γραφεὶσαι παρὰ τοῦ μακαρίου Κυρίλλου κατὰ Νεστορίου τοῦ ουσσεβοῦ προ; τοὐ; τῇ ανατολῇ ἐπισκόπου * ἑπομένη τε ται τε ἁγίαι; καὶ οἰκουμενικαι πέντε συνοδοι;, και τοῖ ἁγίοι και ἐγκριτοι; πατρἀσι καὶ συμφωνία ὁρίζουσα ὁμολογειν τὸν κύριον ημών Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν αληθινὸν θεὸν ημὡν, τὸν ενα τῇ; ἁγια ὁμοουσίου καὶ ζωαρχικὴ Τριάδο, τέλειον ἐν θεάτητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν αληθῶ, καὶ ἄνθρωπον αληθῶ, αὐτὸν ἐκ ψυχῆ λογικῆ; καὶ σὡματο * ὁμοούσιον τῶ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμὶν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ανθρωπότητα* κατὰ πάντα ομοιον ἡμὶν χωρὶ αμαρτία * τὸν προ αιώνων μεν ἐκ τοῦ πατρὸ γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, επ' ἐσχατων δἐ τὡν ημερὡν τὸν αὐτὸν δι' ἡμἀ καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ πνεύματο αγίου και Μαρία τῇ παρθένου, τῇ κυρίω καὶ κατὰ αλήθειαν Θεοτόκου, κατὰ τὴν ανθρωπότητα* ἑνα και τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱόν κύριον μονογενῆ ἐν δὐο φύσεσιν ἀσυγχυτω, ἀτρέπτω, ἀχωρίστω, ἀδιαιρέτω γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῇ; τῶν φύσεων διαφορἀ; ἀνῃρημένη; διὰ τὴν ἑνωσιν, σωζομένη δἐ μἀλλον τῇ; ιδιότητα ἑ/.ατέρα φὐσεω, και ει ἐν πρόσωπον, καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχοὐση * οὐκ ει δὐο πρόσωπα μεριζόμενον ἡ διαιρούμενον, ἀλλ' ἑνα κα'ι τὺν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεοῦ λόγον κὐριον

été dit plus haut, *un* vouloir et *une* opération dans l'économie de l'incarnation du Christ, notre vrai Dieu : el recevant aussi la seconde leltre synodique adressée par le sacré concile des cent vingt-cinq évêques aimés de Dieu, sous le même très saint pape, à Sa Sérénité inspirée de Dieu, parce que d'accord et avec le saint concile de Chalcédoine, et avec le *tomos* du très saint et bienheureux pape de la même antique Rome, Léon, adressé à Flavien, qui est parmi les saints (défunt), que le même concile appelle une colonne de l'orthodoxie, et aussi avec les lettres synodiques adressées par le bienheureux Cyrille contre Nestorius l'impie aux évêques de ('Orient ; et suivant les cinq saints et œcuméniquesconciles ainsi que les saints et sages Pères, et décidant unanimement de confesser Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu, l'un de la sainte, consubstantielle et vivifiante Trinité, le même parfait en divinité, et parfait en humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, lequel est formé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, et le même, consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous, sauf le péché; qui a été engendré du Père avant les siècles, selon la divinité, et aux derniers jours, du Saint-Esprit et de la vierge Marie (laquelle est proprement et en toute vérité mère de Dieu), selon l'humanité, pour nous et pour notre salut. [Nous confessons] un seul et même Christ, vrai fils unique, qui est reconnu être en deux natures, sans confusion, sans changement, sans séparation, sans division, la différence des natures n'étant en aucune façon supprimée par l'union ; ce qu'il y a de propre en chaque nature étant au contraire sauvegardé et concourant à former *une* personne et *une* hypostase; non divisé, ni partagé en deux personnes, mais un seul et même Fils unique de Dieu, Verbe, Seigneur Jésus-Christ, comme nous l'ont appris les anciens prophètes à son endroit, et lui-rnême,Jésus-Christ, nous l'a enseigné, et comme nous l'a transmis le symbole des saints Pères. Et nous proclamons également deux volitions ou vouloirs naturels en lui, et deux opérations naturelles, sans division, sans chan-

Ἰησοὐν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οι προφήτα». περὶ αυτοῦ και αυτό; ἡμἀ Ιησοὐ ὁ Χριστὸ ἐξεπαίδευσε, καὶ τὸ τῶν ἁγιων πατέρων ἡμὶν παραδέδωκε σύμβολον* καὶ δὐο φυσικὰ; ἐνεργεία ἀδιαιρέτω, ἀτρέπτω, ἀυερίστω, ἀσυγχυτω, κατὰ τὴν τῶν ἁγιων πατέρων διδασκαλίαν ωσαὐτω κηρὐττομεν* καῖ δὐο μέν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼ οἱ ασεβεὶ εφησαν αιρετικοι, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ανθρὡπινον αυτοῦ θέλημα, και μὴ ἀντιπίπτον, ἡ ἀντιπαλαῖον, μάλλον μὲν οὐν καὶ ὑποτασσόμενον τῶ Οείω αὐτου καὶ πανσθενεὶ ΟελήαατΓ ἔδει γὰρ τὸ τῇ σαρκὸ; θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δἐ τῷ θελήματι τῶ θεὶ'κω κατὰ τὸν πάνσοφον '.Αθανάσιον* ὡσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σαρξ σαρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καῖ ἐ'στιν, οὑτω καῖ τὸ φυσικὸν τῇ; σαρκὸ; αὐτοῦ θέλημα ἰδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καῖ εστι, καθἀ φησῖν αὐτὸ * ὁτι καταοέοηκα ἐκ τοῦ ουρανοῦ, οὐχ "να ποιὼ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλα τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῦ πέμψαντὸ με πατρὸ, ἰδιον λίγων θέλημα αὐτοῦ το τῇ σαρκὸ;* ἐπεὶ καὶ ἡ σαρξ ιδία αὐτοῦ γέγονεν δν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμο ἐψυχωμένη αὐτοῦ σαρξ θεωθεἰσα οὐκ ἀνηρέθη, ἀλλ' ἐν τῷ ἰδίω αὐτῇ; δρω τε καῖ λόγω διέμεινεν, οὑτω καῖ τὸ ανθρὡπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνηρέθη, σέσωσται δἐ μάλλον κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον λέγοντα* τὸ γὰρ εκείνου θέλειν, τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα νοούμενου, οὐδὲ ὑπεναντίον θεῶ θεωθὲν δλον* δὐο δἐ φυσικὰ ἐνεργεία ἀδιαιρέτω, ἀτρέπτω, ἀμερίστω, ἀσυγχυτω ἐν αὐτῶ τῷ κυρίω ἡμὡν Ἰησοῦ Χριστῶ τῷ ἀληθινῷ θεὡ ἡμὡν δοξάζομε*/, τουτέστι Οείαν ἐνέργειαν καῖ ἀνθρωπίνην ενέργειαν κατὰ τὸν θεηγόρον Λέοντα τρανέστατα φάσκοντα* ενεργεὶ γὰρ ἑκατέρα μορφῇ μετὰ τῇ; Οατέρου κοινωνία; δπερ ἰδιον εσχηκε, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοὐτο, δπερ ἐστῖ τοῦ λόγου, τοῦ δἐ σώματο ἐκτελοὐντο; δπερ ἐστι τοῦ σὡματο * οὑ γὰρ δήπου μίαν δὡσομεν φυσικὴν τὴν ενέργειαν θιοῦ καῖ ποιήματο, ινα μήτε τὸ ποιηθὲν ει τὴν θείαν ἀναγάγωμεν ουσίαν, μήτε μὴν τῇ θεία φὐσεω τὸ ἐξαίρετο*/ ει τον

gement, sans partage, sans confusion, selon l'enseignement des saints Pères : et non pas, il s'en faut, deux vouloirs naturels opposés l'un à l'autre, comme l'ont dit les impies hérétiques; mais un vouloir humain subordonné, et qui, loin de lui résister et d'entrer en lutte avec lui, se soumet bien plutôt à son divin et tout-puissant vouloir; car il faut que le vouloir de la chair soit mû, el qu'il soit soumis au vouloir divin, selon le très sage Allianase. Car de même que sa chair est dite la chair du Dieu Verbe, et l'est, de même le vouloir naturel de sa chair est dit le vouloir propre du Dieu Verbe, et l'est; comme il s'exprime lui-même : « Je suis descendu du ciel non pas pour faire ma volonté, mais la volontédu Père qui m'a envoyé;» appelant sien le vouloir de sa chair, puisque la chair est devenue sienne. Car de même que sa très sainte et immaculée chair animée, déifiée, n'a pas été supprimée, mais est restée au contraire avec sa nature et son mode d'être, de même son vouloir humain, déifié, n'a pas été supprimé, mais au contraire est resté sauf, selon la parole de Grégoire le théologien : « Car son vouloir (il s'agit de celui du Sauveur) n'est pas opposé à Dieu, étant totalement déifié. » Et nous glorifient dans lo même Notre-Seigneur Jésus-Christ. notre vrai Dieu, deux opérations naturelles, sans division, sans changement, sans partage, sans confusion, à savoir: une opération divine et une opération humaine, selon la très claire formule du divin héraut, Léon : « Chacune des deux formes opère avec le concours de l'autre ce qui lui est propre, le Verbe accomplissant ce qui relève du Verbe, et la chair ce qui relève du corps.» Car nous n'accorderons pas qu'il n'y a qu'une opération naturelle de Dieu et de la créature, ne voulant ni élever la créature à la hauteur do l'essence divine, ni rabaisser la sublimité de la nature divine au niveau des créatures. « Car nous reconnaissons qu'à un seul et même être appartiennent et les miracles et les souffrances, mais selon l'élément propre à chacune des natures dont il est composé et dans lesquelles il a l'être, » comme dit l'admirable Cyrille. Maintenant donc absolument l'inconfusion

τοϊ γενητοϊ παρέποντα ζαταγάγωμεν τόπον* ένδ γάρ και τοΰ αύτοΰ τά τε θαύματα και πάθη γινώσκομεν κατ' άλλο και ά/>ο τών έξ ών έστι φύσεων, και έν αι το είναι ε/ει, ώ ό θεσπέσιο εφ;σε Κύριλλο * πάντοθεν γοΰν το άσύγχυτον και αδιαίρετον φυλάττοντε , συντόμω φωνή το παν εξαγγέλλομε·/' ενα τή άγια Τ'ριάδο ,καί μετά σάρκωσιν, τον κύριον ημών 'Ιησού·/ Χριστον τον αληθινόν θεόν ημών είναι πιστεύοντε , οαμέν δ ιο αύτοΰ τκ φύσει έν τή μια αύτοΰ διαλαμπούσα ύποστάσει, έν ή τά τε θαύματα καΐ τα παθήματα, δι' όλη αύτοΰ τή οικονομική αναστροφή , ού κατά φαντασίαν, άλλα αληθώ έπεδείξατο,τή φυσική έν αυτή τή μία ύποστάσει διαφορά γνωριζόμενη τώ μετά τή Οατέρου κοινωνία έκ.ατεραν •φύσιν θέλειν τε και ένεργεΐν τά ίδια* καθ'ον δή λόγον, καί δύο φυσικά θελήματα τε καί ένεργεία δοξάζομε·/ προ σωτηρίαν τοΰ ανθρωπίνου γένου καταλλήλω συντρέχοντα. Τούτων τοίνυν μετά πάση πανταχόθεν ακρίβεια τε καί έμμελεία παρ'ημών διατυπωθέντων, όρίζομεν έτεραν πίστιν μηδενί έξεΐναι προφέρειν, ήγουν συγγράφει·/, ή συντιΟέναι, ή φρονεί·/, ή διδάσκειν έτέρω * τού δέ τολμώντα ή συντιθέναι πίστιν έτέραν, ή προκομίζειν, ή διδάσκειν, ή παραδιδόναι ετερον σύμβολο·/ τοι έθέλουσιν επιστρέφει·/ ει έπίγνωσιν τή αλήθεια; έξ Ελληνισμού, ή έξ Ιουδαϊσμού, ήγουν έξ αίρέσεω οιασοΰν, ή καινοφώνίαν, ήτοι λέξεω άφαίρεσιν προ ανατροπήν εισάγει·/ τών νυνί παρ' ημών οιορισθίντων* τούτου εΐ μεν έπίσκοποι εΐεν ή κληρικοί, άλλοτρίου είναι τοϋ επισκόπου τή επισκοπή , καί τοϋ κληρικού τοΰ κλήρου* εΐ δέ μονάζοντ- ειεν ή λαϊκοί, άναθεματίζεσθαι αυτού .

et l'indivision, nous proclamons pour résumer le tout, ce qui suit. Croyant que l'un de la sainte Trinité est après l'incarnation Notre-Seigneur Jésus-Christ. notre vrai Dieu, nous disons qu'il y a en lui deux natures irradiant dans son unique hypostase, en laquelle il a manifesté, non pas apparemment mais véritablement,dans tout le cours de son existence incarnée, et les miracles et les souffrances : la différence naiu*relle* (de nature) dans cette unique hypostase se reconnaissant à ce fait que l'une et l'autre nature veut et opère ce qui lui est propre avec le concours de l'autre. De celte façon donc, nous proclamons et deux vouloirs et deux opérations naturelles concourant ensemble au salut du genre humain. Ces points une fois fixés par nous avec l'acribiela plus minutieuse et tout le soin possible, nous définissons qu'il n'est loisible à personne ni de formuler, ni de proclamer de vive voix ou par écrit une autre foi, ni de penser ou d'enseigner differentment. Et ceux qui oseraient constituer une autre formule de foi, ou exposer, ou enseigner, ou transmettre un autre symbole à ceux qui veulent revenir à la connaissance de la vérité, soit de l'hellénisme, soit du judaïsme, soit de toute autre hérésie; ou introduire de nouveaux termes ou inventer de nouvelles formules pour renverser les définitions, présentement établies par nous; ceux-la, s'ils sont évêques ou clercs, qu'ils soient privés, les évêques de l'épiscopat,les clercs de la cléricature; s'ils sont moines ou laïques, qu'ils soient anathématisés.

III. Commentaire. — La profession de foi promulguée par le VIe concile esl un tout complexe formé d'éléments divers. Elle débute par le symbole dit de Constantinople; puis elle aborde la question du monolhélisme par l'énumération de ses principaux fauteurs. La liste comprend les noms suivants : Théodore de Pharan, puis Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, tous quatre anciens patriarches de Constantinople; enfin Honorius de Rome. Cyrus d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et son disciple, l'abbé Étienne. Les partisans du monothélisrne. ajoute le concile, ont eu des précurseurs dans la personne d'hérésiarques tels qu'Apollinaire. Sévère et Thémislius, lesquels, â des titres divers, en ont préparé l'éclosion. Il mentionne ensuite, pour leur donner une pleine approbation, la lettre d'Agalhon et celle du synode romain : avec le formulaire dogmatique du concile de Chalcédoine. la lettre dogmatique de saint Léon et les lettres synodiques de saint Cyrille contre Nestorius, elles doivent évidemment servir de base el de règle dans la solution du problème en question.

Ce qui suit, depuis ὁμολογεῖν υἱδν τον κύριον.·, jusqu'à καὶ τδ τών άγιων πατέρων ήμιν παραδέδωκε σύμβολο·/, n'est que la reproduction de la profession de foi de Chalcédoine, au moins dans sa partie essentielle et originale, celle qui proclame la persistance des deux natures dans le Christ après l'union. A celte affirmation de la coexistence des deux natures, les Pères du VIe concile rattachent immédiatement l'affirmation de la réalité des deux volontés et des deux opérations, και δύο φυσικά θελήσει ... Le lien logique qui unit ces deux points du dogme christologique explique el justifie le lien rédactionnel établi ici entre les formules, qui les expriment l'un et l'autre. La théorie des *deux volontés et des deux operations* est une conséquence nécessaire du dyophysisme; de même que la théorie de *l'unité de volonté et d'opération* est un corollaire obligé du système monophysite. Aussi avons-nous vu la discussion se concentrer presque exclusivement sur ce terrain. Saint Sophrone, saint Maxime, le pape Agathon, les Pères de Latran el ceux du VIe concile parlent du principe de la dualité des natures el de l'intégrité de leurs propriétés essentielles pour conclure à la dualité des opérations et des volontés; les monothélites, eux, s'appuient sur le fait de l'unité personnelle, qu'ils sont tentés d'identifier avec l'unité essentielle, laquelle serait le résultat de la confusion des deux natures, pour établir leur système de l'unité de volonté et d'opération. El ces deux dernières théories ont entre elles de si étroites affinités que les monophysites ne s'y trompèrent pas et, en Arménie comme en Syrie el en Égypte, acceptèrent l'union sur celte base des formules monothélites. Ils pouvaient redire avec les théodosiens d'Alexandrie : « Ce n'est pas nous qui allons au concile de Chalcédoine,c'est le concile de Chalcédoine qui vient à nous. »

Les Pères du VIe concile définissent d'abord dans une formule générale le dogme des deux volontés et celui des deux opérations; puis ils reviennent sur chacune des deux parties de celte définition pour la développer. Les éléments de cette formule générale sont à remarquer. Les termes θελήσει ήτοι θελήματα, que iu us rendons ordinairement par celui de volontés, désignent plutôt l'acte de la volonté, la volition, que la puissance ou la faculté. C'est le sens qui ressort des documents précités et des discussions qui préparèrent la définition ; c'est aussi celui qu'impose le contexte. Même remarque pour ενέργεια : il exprime l'opération plutôt que l'énergie au sens de puissance active. Les lettres des p ipes Sergius et Agathon et le symbole de Latran les rendent l'un et l'autre par les termes de *voluntates* et *operationes.* Il esl évident, d'ailleurs, que la dualité des puissances ou facultés est impliquée dans celle des opérations; traduire θέλημα et ενέργεια par voloni·· et énergie, au sens de puissance, c'est donc rester fidele a la doctrine définie; mais en s'écartant quelque peu des termes mêmes qui ont servi à la définir.

Les volontés el les opérations sont caractérisées dans le texte conciliaire par l'épithète φυσικὰ , *naturales,* qu il faut entendre dans le sens de volontés ou d'opérations se rapportant â la φύσι , à la nature divine ou à la nature humaine, et caractéristiques deiaine et de l'autre. Un passage de la lettre de saint Sophrone, Mansi, t. X!. col. 481, fournit de ce terme le meilleur commentaire ; à signaler aussi un extrait de la discussion de Maxime

avec Pyrrhus qui roule sur celle question des *volontés naturelles.* Mansi, t. x, col. 711 sq. Il faut observer à ce propos que Maxime, ayant dés le début nettement distingué entre la puissance du vouloir et les volitions passagères qui la manifestent, raisonne contre son adversaire sur la faculté plutôt que sur son acte. Le φυσικὸν θέλημα c'est donc pour lui une propriété essentielle, découlant de la nature; pour Sophrone et pour li s Pères du VIe concile, c'est plutôt, semble-t-il, l'acte posé par cetle faculté, et qui, s'il est en soi transitoire, n en caractérise pas moins la puissance qui la pose et la nature qui en est le principe éloigné.

Les épithètes ἀδιαιρέτω , ἀτρέπτω;, ἀμερίστω , ἀσυγχύτω; qui expriment les rapports des deux volontés et des deux opérations sont identiques à celles par lesquelles les Pères de Chalcédoine avaient marqué les rapports des deux natures ; sauf ἀμεριστω;, au lieu et place de ἀχωρίστω; d'ailleurs équivalent pour le sens. Ces termes écartent toute idée de division, de changement, de séparation et de confusion dans les opérations comme dans les natures.

Reprenant ensuite chacune des deux formules : δύο φυσικὰ θελήματα et δύο φυσικά; ἐνεργεια , les Pères les développent et les précisent. Pour ce qui est des deux volontés, ils s'appliquent à écarter toute confusion entre l'unité physique qu'ils repoussent et l'unité morale qu'ils admettent et dont ils précisent la portée. Celte distinction était d'autant plus opportune que toute l'argumentation des monolhélites en faveur de l'unité de volonté reposait sur une confusion, involontaire chez, quelques-uns, consciente et voulue pour d'autres, bille se rencontre d'abord dans la lettre de Sergius à Honorius. Attribuer au Christ deux sortes d'opérations dill'érentes, c'est lui attribuer deux volontés opposées et contradictoires, et par conséquent le partager en deux êtres dont les vouloirs ne concordent pas. Mansi, t. xi, col. 533. Le sophisme est grossier; car deux volontés distinctes ne sont pas nécessairement opposées et peuvent s'accorder sur un même objet. La dualité physique des volontés n'exclut pas l'unité morale : et, celle-ci une fois admise, le partage qu'introduirait dans l'être et la personnalité du Christ le dualisme physique compliqué d'un dualisme moral se trouve écarté. C'est pour n'avoir pas su débrouiller cette confusion et pour l'avoir prise comme point de départ de toute son argumentation, qu'Ilonorius, dans sa réponse à Sergius, n'arrive qu'à formuler en des termes inexacts une théorie, vraie en soi, mais incomplète et obscure. *Ibid.,* col. 540.

Après avoir parlé d'un vouloir humain, ανθρώπινον θέλημα, entièrement subordonné au vouloir divin, les Pères, empruntant une expression de saint Athanase, mentionnent un vouloir de la chair, το φυσικὸν τὴ σαρκό; θέλημα, celui-là même qui est en question dans la parole du Christ : «Je suis venu non pour accomplir *nia volonté,* mais celle de mon Père qui m'a envoyé. » Eaul-il y voir quelque chose de distinct de la volonté humaine, du vouloir rationnel, et qui s'identilierait avec les tendances et les désirs de la sensibilité, une sorte d'appétit sensible dont les mouvements, toujours subordonnés dans le Christ à l'appétit intellectuel, se trouveraient par le fait toujours correspondre ai x vouloirs divins du Verbe; ou bien le contexte oblige-t-il à idenlilier ce vouloir naturel de la chair avec la volonté humaine proprement dite? Cette dernière alternative est évidemment la vraie, et elle ressort clairement de tout l'ensemble de l'argumentation. Au reste, la différence est minime : chez le Christ les impulsions de la sensibilité suivant toujours et en tout les directions de la raison, il n'y avait pas lieu de distinguer expressément l'appétit sensible de l'appétit rationnel; et c'est pourquoi les Péres pouvaient à juste titre comprendre dans un même tout, qu'ils appelaient indifféremment le vouloir naturel humain ou le vouloir naturel de la chair et qu'ils mettaient en parallèle avec le vouloir divin, les déterminations de sa volonté humaine et les désirs de sa sensibilité.

S'ils insistaient sur ce point, c'était sans doute pour répondre aux doutes soulevés à ce propos par les monothéistes. Sergius, *Epist. ad Honor., ibid.,* col. 539. avait dit : μηδέποτε τὴν νοερώ ἐμψυχωμένην τοῦ κυρίου σάρκα κεχωρισμένω και ἐξ οικεία; ορμή; ἐναντιω; τὼ νεύματι τοὺ ηνωμένου αυτὴ καθ' ὑπόστασιν θεοὺ Λόγου τὴν φυσικὴν αυτὴ; ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' οπότε και οιαν καὶ όσην αυτὸ; ὁ Θεὸ; Λόγο; ἠδούλετο. Que la volonté raisonnable el humaine du Christ n'ait jamais contredit en rien aux impulsions â elles communiquées par le Verbe, rien de plus juste ; et c'est la thèse même de l'unit ı morale des volontés développée ici par les Péres du concile. Que celte même volonté n'ait pas eu ses mouvements à elle, des tendances propres, actives et spontanées de sa part,que l on ne pourrait nier sans la supprimer, c'est ce qu'ils n'admettent pas : aussi aflirmenl-ils la réalité el la coexistence dans le Christ des deux volitions physiques.

Honorius. *Epist. l* ad Serg., ibid.,* col. 439, avait parfaitement développé la première de ces deux thèses: mais faute d'avoir suffisamment saisi l'importance de la seconde il avait parlé d'un vouloir unique, ἐν Θέλημα. Cf. *Epist. Joan. IV ad Constant.,* Mansi. I. x, col. 682. Macaire, dans son exposé de la foi monothélite communiqué au cours de la VIIe session, avait développé la théorie même de Sergius, et dans les mémos termes. *Acta,* Mansi, *ibid.,col.* 349. C'est encore cette dernière théorie que l'*Eclhèse* d'Héraclius prétend imposer à la foi des fidèles.

La comparaison qui suit, entre la chair *animée,* ἐμψυχωμένη σαρξ, du Christ, qui reste chair malgré sa déification, θεωθεῖσα, et la volonté humaine, ανθρώπινον Θέλημα, montre clairement que les rédacteurs ne se sont pas souciés d'approfondir dans le décret la question philosophique de la distinction entre la volonté proprement dite, spirituelle et libre, et les appétits sensibles de la chair. Ils comprennent l'un et l'autre sous la dénomination ({.'ανθρώπινον θέλημα, et c'est de cette volonté humaine ainsi entendue qu'ils affirment qu'elle subsiste dans le Christ, malgré l'union, ἐν τὼ ιδίω αυτὴ; όρω τε και λόγιο.

Après l'exposé de la théorie des deux volontés ou volitions, les Pères abordent la question des deux opérations, δύο δέ φυσικά; ἐν-ργεία;... θεὶαν ενέργειαν καὶ ἀνθρωπὶνην. Les épithètes employées pour caractériser les rapports des deux volitions reviennent ici pour déterminer les relations des deux opérations, ἀδιαιρέτω;, ἀτρέπτω;, ἀμεριστω;, ἀσυγχύτω , excluant toute confusion comme toute séparation entre les deux formes de l'activité du Verbe incarné. L'argument d'autorité dans lequel se trouvait le plus clairement exprimée la loi catholique sur ce point était évidemment le passage de la lettre *dogmatique* de saint Léon *.agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.* Les Péres n'ont garde de l'omettre. Et ils l'appuient d'm: argument de raison qui avait été utilisé déjà largement dans la controverse contre les monothéliles el que saint Sophrone en particulier avait développé assez, longuement dans sa lettre. *Epist. eneycl.,* Mansi, t. xi, col. 481 sq. Il se peut même que pour la rédaction de cette partie du décret on se soit directement inspiré des passages en question de la lettre encyclique. L'argument revient à ceci : l'unité physique d'opération entraînerait l'unité de nature; donc pour sauvegarder la dualité de nature il faut admettre la dualité d'opération. A lirbase de cet argument se trouve le principe philosophique, non énoncé ici, mais évidemment sous-entendu, que l'acli-

vité, l'opération découle immédiatement de la nature, qu'elle en est le prolongement et la manifestation. Le texte de saint Cyrille qui résume cette partie du décret montre d'ailleurs qu'en maintenant la distinction et la qualité des opérations, on ne porte pas atteinte à l'unité de la personne ou de l'agent. Les scolastiques donneront plus tard à ces thèses la rigueur et la clarté des formules philosophiques, en distinguant à propos de l activité deux principes : celui d'où elle émane, et celui à qui elle appartient, ou sujet d'attribution, *principium ex quo* et *principium quod.* L'activité émane de la nature et elle est attribuée à la personne. Elle peut donc être double, l'agent restant un : c'est ce que dit saint Cyrille en termes différents, mais non moins précis, ενὸ γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ τε θαὺματα και πάθη γινωσκομεν, κατ' ἀλλο και ἀλλο τῶν ἐ ων ἐστι φύσει»..

Il n'y a pas lieu d'insister sur la finale du décret. C'est un bref résumé de toute la théorie cliristologique élaborée déli uili veinent dans lesditl'érents conciles: divinité du Verbe incarné, dualité des natures dans l'unité de personne, réalité des œuvres divines et humaines accomplies par lui, dualité de volonté et d'opération.

I. SOURCES. — Lettres et documents, dans *Acta syn. Lateran.* (659), Mansi, *Concil,* t. X. col. 863-1188, et *Acta VI concit., tbtd.,1* XI, col. 186-922; Anastase le Bibliothécaire. *Collectanea ad Joan, diacon.,* dans *P. L.,* t. cxxix, col i.61-690. Maxime le Confesseur, *Opera, P. G.,* t. xc-xci, et spécialement Opuscula *theol. et polem, ad Marinum,* t. xci, col. 9-286; et *Disputat. cum Pyrrho, ibid.,* col. 287-354; le prêtre Anastase, II,·. тоВ *«' eixôv« x«t xttfi' ὀμοιων,χ,I. IV, dans Mai, *Script, veler, nova collectio,* t. VH, p. 193; *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, 1886, t. t, p. 332-338: Mommsen, dans *Monumenta Germunia historica,* Berlin, 1898. t. l, p. 148-154; Vita *Maximi Conjes., P. G.,* t. XC, col. 67-110.

II. Travaux. — Combefis. *Historia monothelilarum,* dans son *Auctarium novum,* Paris 1648, t. 11, p. 1-64; *Dissertatio apologetica pro actis sextæ synodi, ibid.,* p. 65-198; J.-B. Tamagnini, *Historia monotheletarum,* Paris, 1678: Assémani. *Bibliotheca juris orientalis,* in-4·, Rome, 1764; J. Chmel, Vindicis *cone, cecum. VI, præv. dissert, hietor. de origine hier, monoth.,* Prague, 1777; Hefele-Leclercq, *Hist, des conciles,* Paris, 1909, t. m, p. 304—488: Bardenhewer, *Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarche» Eulogius ro» Alexandrie»* (580-607) uber *Trinitat und Incarnation,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1896, p. 353-411 (un fragment dans *P. G.,* t. Lxxxvi, coi. 2939-2944); Owsepian. *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quelle» geprûft und dargestelll,* Leipzig, 1897; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* Paris, 1904, p. 218-225; J. Pargoire, *L'Église byzantine de* 527 ἀ 847, Paris, 1905, p. 157-166; Herzog, *Realencyklopadie.* 3· édit., 1903, art. *Monotheleten,* p. 401-414; *Kirchenlexikvn* 1851, art. *Monotheleten,* p. 244-251. Pour les sources et les ouvrages anciens, cf. Fabricius-Harles, *Bibl. græca,* Hambourg, 1808, t. XI. col. 151-154.

.1. Bois.